

کشف الباری
عنما فی صحیح البخاری

جلد دوم

کتاب الایمان

شیخ الحدیث الامام سلیمان بن عبد الرحمن
مہتمم جامعہ فاروقیہ کراچی

مکتبہ فاروقیہ

شاہ فیصل کالونی کراچی

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث، جامعہ دارالعلوم، کراچی

”کشف الباری عمانی صحیح البخاری“ اردو زبان میں صحیح بخاری شریف کی عظیم الشان اردو شرح ہے جو شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم کی نصف صدی کے تدریسی افادات اور مطالعہ کا نچوڑ و ثمرہ ہے، یہ شرح ابھی تدوین کے مرحلے میں ہے۔ ”کشف الباری“ عوام و خواص، علماء طلبہ ہر طبقہ میں الحمد للہ یکساں مقبول ہو رہی ہے، ملک کی ممتاز دینی درس گاہ دارالعلوم کراچی کے شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم اور جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کے شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم نے ”کشف الباری“ سے والہانہ انداز میں اپنے استفادے کا ذکر کرتے ہوئے کتاب کے متعلق اپنے تاثرات قابلہند فرمائے ہیں، ذیل میں ان دونوں علماء کے یہ تاثرات شائع کیے جا رہے ہیں۔

کشف الباری

صحیح بخاری کی اردو میں ایک عظیم الشان شرح

احقر کو بفضلہ تعالیٰ اپنے استاذ معظم شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب (أطال الله بقاءه بالعافیۃ) سے تلمذ کا شرف پہنچے 43 سال سے حاصل ہے، ان میں سے ابتدائی تین سال تو باقاعدہ اور باضابطہ تلمذ کا موقع ملا، جس میں احقر نے درس نظامی کی متعدد اہم ترین کتابیں حضرت سے پڑھیں، جن میں ہدایہ آخرین، میبذی اور دورہ حدیث کے سال جامع ترمذی شامل ہیں، پھر اس کے بعد بھی الحمد للہ استفادہ کا سلسلہ کسی نہ کسی جہت سے قائم رہا۔ حضرت کا دلنشین انداز تدریس ہم سب ساتھیوں کے درمیان یکساں طور پر مقبول اور محبوب تھا اور اس کی خصوصیت یہ تھی کہ مشکل سے مشکل مباحث حضرت کی سادگی ہوئی تقریر کے ذریعے پانی ہو جاتے تھے، خاص طور سے جامع ترمذی کے درس میں یہ بات نمایاں طور پر نظر آئی کہ شروع حدیث کے وہ مباحث جو مختلف کتابوں میں غیر مرتب انداز میں پھیلے ہوئے ہوتے، وہ حضرت کے درس میں نہایت انضباط کے ساتھ اس طرح مرتب ہو جاتے کہ ان کا سمجھنا اور یاد رکھنا ہم جیسے طالب علموں کے لیے نہایت آسان ہوتا، در اس طرح حضرت نے ایک کتاب اور اس کے موضوعات ہی نہیں پڑھائے، بلکہ اس بات کی تعلیم بھی دی کہ بکھرے ہوئے مباحث کو کس طرح سمیٹا جائے اور انہیں فہم سے قریب کرنے کے لیے کیا انداز اختیار کیا جائے۔ حضرت کے اس انداز تدریس کا یہ احسان میرے علاوہ ان تمام طلبہ کے لیے ناقابل فراموش ہے جنہیں حضرت سے پڑھنے کے بعد کسی علمی خدمت کا موقع ملا۔

حضرت نے اپنے علمی مقام اور اپنے وسیع افادات کو ہمیشہ اپنی اس متواضع، سادہ اور بے تکلف زندگی کے پردے میں چھپائے رکھا جس کا مشاہدہ ہر شخص آج بھی ان سے ملاقات کر کے کر سکتا ہے۔

لیکن پچھلے دنوں حضرت کے بعض تلامذہ نے آپ کی تقریر بخاری کو ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے مرتب کر کے شائع کرنے کا ارادہ کیا اور اب بفضلہ تعالیٰ ”کشف الباری“ کے نام سے منظر عام پر آچکی ہیں۔

جب پہلی بار ”کشف الباری“ کا ایک نسخہ میرے سامنے آیا تو حضرت سے پڑھنے کے زمانے کی جو خوشگوار یادیں ذہن پر مرتسم تھیں۔ انہوں نے طبعی طور پر کتاب کی طرف اشتیاق پیدا کیا۔ لیکن آج کل مجھ کا کارہ کو گونا گوں مصروفیات اور اسفار کے جس غیر متناہی سلسلے نے جکڑا ہوا ہے اس میں مجھے اپنے آپ سے یہ امید نہ تھی کہ میں ان ضخیم جلدوں سے پورا پورا استفادہ کر سکوں گا، یوں بھی اردو زبان میں اکابر سے لے کر اصاعرت تک بہت سے حضرات اساتذہ کی تقاریر بخاری معروف و متداول ہیں اور ان سب کو بیک وقت مطالعے میں رکھنا مشکل ہوتا ہے۔

لیکن جب میں نے ”کشف الباری“ کی پہلی جلد سرسری مطالعے کی نیت سے اٹھائی تو اس نے مجھے خود مستقل طور پر اپنا قاری بنالیا۔ اپنے درس بخاری کے دوران جب میں ”فتح الباری، عمدۃ القاری، شرح ابن بطلال، فیض الباری، لامع الدراری اور فضل الباری کا مطالعہ کرنے کے بعد کشف الباری“ کا مطالعہ کرتا تو ظاہر ہوتا کہ اس کتاب میں مذکورہ تمام کتابوں کے اہم مباحث و لنشیں تفہیم کے ساتھ اس طرح یک جا ہو گئے ہیں جیسے ان کتابوں کا لب لباب اس میں سمٹ آیا ہو۔ اور اس کے علاوہ بھی بہت سے مسائل اور مباحث اس پر مستزاد ہیں۔ اس طرح مجھے بفضلہ تعالیٰ کشف الباری“ کی ابتدائی دو جلدوں کا تقریباً بالاستیعاب مطالعہ کرنے کا شرف حاصل ہوا اور کتاب المغازی والی جلد کے بیشتر حصے سے استفادہ لایعین ہوا۔ اور اگر میں یہ کہوں تو شاید یہ مبالغہ نہیں ہوگا کہ اس وقت صحیح بخاری کی حتمی تقاریر دو میں دستیاب ہیں ان میں یہ تقریر اپنی نافعیت اور جامعیت کے لحاظ سے سب پر فائق ہے۔ اور یہ صرف طلبہ ہی کے لیے نہیں، بلکہ صحیح بخاری کے اساتذہ کے لیے بھی نہایت مفید ہے۔ مباحث کے انتخاب، تطویل اور اختصار میں ہر پڑھانے والے کا مذاق جدا ہو سکتا ہے۔ لیکن اس میں صحیح بخاری کے طالب علم اور استاد کے لیے تقریباً تمام ضروری مسائل کا احاطہ کر لیا گیا ہے۔ پہلی دو جلدیں تقریباً 14 سو صفحات پر مشتمل ہیں۔ اور ان میں صرف کتاب الایمان مکمل ہوئی ہے۔ جب کہ شروع میں علم حدیث اور صحیح بخاری کے بارے میں نہایت مفید مقدمہ بھی شامل ہے۔ دو۔ بی دو جلدیں کتاب المغازی اور کتاب التفسیر پر مشتمل ہیں اور ان کی ضخامت بھی قریب قریب اتنی ہی ہے۔

اس تقریر کی ترتیب اور تدوین میں مولانا نورالبشر اور مولانا ابن الحسن عباسی صاحبان (فاضلین، رر العلوم کراچی) نے اپنی صلاحیت اور قابلیت کا بہترین مظاہرہ کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان دونوں کو جزائے خیر عطا فرمائیں، . معہما اللہ تعالیٰ لامتناہی امثالہ دل سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس خدمت کو قبول فرمائیں اور تقریر کے باقی ماندہ حصے بھی اسی معیار کے ساتھ مرتب ہو کر شائع ہوں۔ انشاء اللہ یہ کتاب اپنی تکمیل کے بعد اردو میں صحیح بخاری کی جامع ترین شرح ثابت ہوگی۔

اللہ تعالیٰ حصر۔ صاحب تقریر کا سایہ عاطفت سارے سروں پر تادیر بعافیت تامہ قائم رکھیں، ہمیں اور پوری امت کو ان کے فیوض سے مستفید ہونے کی توفیق مرحمت فرمائیں۔ آمین

احقر اس لائق نہیں کہ حضرت والا کی تقریر کے بارے میں کچھ لکھتا لیکن تعمیل حکم میں یہ چند بے بظا اور بے ساختہ تاثرات قلمبند ہو گئے۔ حضرت صاحب تقریر اور اس عظیم الشان کتاب کا مرتبہ یقیناً اس سے کہیں زیادہ بلند ہے۔

حدیث رسول قرآن کریم کی شرح ہے

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ لِيُحْيِيَهُمْ وَيُعَلِّمَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾
اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ نبی اکرم ﷺ کی ذمہ داری قرآن کریم کی آیات سے فہم پڑھ کر سنانا نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ کتاب اللہ کے احکام کی تعلیم، قولی اور عملی طریقے سے دینا بھی آپ کے فرائض میں داخل تھا اور یہ ان مقاصد میں سے تھا جس کے لئے اللہ تبارک و تعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کو مبعوث فرمایا تھا کیونکہ علمائے امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حکمت سے مراد قرآن کریم کے علاوہ شریعت کے وہ احکام ہیں جن پر اللہ تبارک و تعالیٰ نے وحی خفی کے ذریعہ آپ کو اطلاع دی تھی، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ’الرسالة‘ میں لکھا ہے۔

”سمعت من أَرْضَى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله ﷺ“ (ص: ۲۴)

”میں نے قرآن کے ان اہل علم کو جن کو میں پسند کرتا ہوں یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حکمت سے مراد نبی اکرم ﷺ کی سنت ہے۔“

امام شافعی نے اپنی کتاب ’المواظقات‘ (ج ۳ ص ۱۰) پر لکھا ہے ”فكتاب السنة بمنزلة المفسر والشرح لمعاني أحكام الكتاب“، یعنی سنت کتاب اللہ کے احکام کے لئے شرح کا درجہ رکھتی ہے۔

اور امام محمد بن جریر طبری سورہ بقرہ کی آیت ”ربنا وابتع فيهم رسولا.....“ کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں۔

”الصواب من القول عندنا في الحكمة أن العلم بأحكام الله التي لا يدرك علمها إلا سائر

الرسول صلى الله عليه وسلم، والمعرفة بها ومادل عليه في نظائره، وهو عندى مأخوذ من الحكم الذى

بمعنى الفصل بين الباطل والحق۔

”ہمارے نزدیک صحیح تر بات یہ ہے کہ حکمت اللہ تعالیٰ کے احکام کے علم کا نام ہے جو صرف نبی کریم ﷺ کے

بیان سے معلوم ہوتا ہے۔“

اسی لئے نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا کہ ”ألا إني أؤيت القرآن ومنله معه“، یعنی مجھے قرآن کریم دیا گیا ہے اور اس کے مثل مزید، جس سے مراد قرآن کریم کی شرح یعنی نبی اکرم ﷺ کی قولی و فعلی احادیث مبارکہ ہی ہیں اور اسی لئے اللہ تبارک تعالیٰ نے ازواج مطہرات کو قرآن حکیم میں خطاب کر کے دین کے اس حصے کی حفاظت کا حکم فرمایا تھا۔ ﴿وَادْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ کہ تمہارے گھروں میں اللہ تعالیٰ کی جو آیتیں اور حکمت کی جو باتیں سنائی جاتی ہیں ان کو یاد رکھو۔

علمائے امت کے ہاں اس پر اجماع ہے کہ قرآن کریم کے مجملات و مشکلات کی تفسیر و تشریح اور اعمال دینیہ کی عملی صورت نبی کریم ﷺ کے اقوال و اعمال اور آپ کے احوال جانے بغیر نہیں ہو سکتی، کیونکہ آپ مراد الہی کے بیان و تفسیر کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر تھے، چنانچہ ارشاد ہے ”أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ يُبَيِّنُ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“ (سورۃ النحل) ”آپ پر ہم نے یہ ذکر یعنی یادداشت نازل کی تاکہ جو کچھ ان کی طرف اتارا گیا ہے، آپ اس کو کھول کر لوگوں سے بیان کر دیں۔“ چنانچہ قرآن کریم میں جتنے احکام نازل فرمائے گئے تھے، مثلاً وضو، نماز، روزہ، حج، درود، دعا، جہاد، ذکر الہی، نکاح، طلاق، خربہ و فروخت، اخلاق و معاشرت۔۔۔ یہ سب احکام قرآن کریم میں مجمل تھے، ان

احکام کی تفسیر و تشریح نبی اکرم ﷺ نے فرمائی، اس بناء پر اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے۔ ”ومن يطع الرسول فقد اطاع الله“

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ نبی اکرم ﷺ کی احادیث قرآن کریم سے الگ غمی دین نہیں پیش کرتی ہیں اور نہ ہی یہ غمی سازش ہے، بلکہ یہ قرآن کریم کے اجمال کی تفصیل ہے اور دین اسلام کا حصہ ہے۔

حفاظتِ حدیث، امتِ مسلمہ کی خصوصیت

اسی اہمیت و خصوصیت کی بناء پر اس کی حفاظت و تدوین اور تفریح کے لئے ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں اور کروڑوں انسانوں کی کوششیں صرف ہوئی ہیں، حافظ ابن حزم ظاہریؒ نے اپنی کتاب ”الفصل“ میں لکھا ہے کہ پچھلی امتوں میں کسی کو بھی یہ توفیق نہیں ملی کہ اپنے رسول کے کلمات کو صحیح اور ثبوت کے ساتھ محفوظ کر سکے، یہ صرف اس امت کی خصوصیت ہے کہ اس کو اپنے رسول کے ایک ایک کلمے کی صحت اور اتصال کے ساتھ جمع کرنے کی توفیق ملی، مسلمانوں کے اس عظیم کارنامے کا اعتراف غیر مسلموں کو بھی ہے۔

”خطبات مدراس“ میں مولانا سید سلیمان ندوی نے ڈاکٹر اسپنگر کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ مسلمانوں نے علم حدیث کی حفاظت کے لئے اسمائے رجال کا فن ایجاد کیا، جس کی بدولت آج پانچ لاکھ سے زیادہ انسانوں کے حالات محفوظ ہو گئے، یہ وہ لوگ ہیں جن کا نبی اکرم ﷺ کی احادیث سے جمع و نقل کا تعلق ہے، اس کے علاوہ علم حدیث کے سونفوں ہیں جن کی تفصیل مصطلح الحدیث کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔

تدوین حدیث کی ابتداء

حدیث کی جمع و ترتیب اور تدوین کی تفصیل ان کتب میں دیکھی جائے جو مکرّمین حدیث اور مستشرقین یورپ کے جواب میں علمائے امت نے لکھی ہیں، یہاں اس کا موقع نہیں البتہ مختصر اتنی بات سمجھ لینی چاہئے کہ احادیث مہار کے لئے کسلسلہ نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں بھی تھا اور بعض صحابہ کرامؓ نے آپ ﷺ کی اجازت سے آپ ﷺ کی احادیث کو محفوظ و قلمبند کیا، اس کے بعد پھر تابعین اور تبع تابعین کے دور میں احادیث کی ترتیب و تدوین کے کام میں مزید ترقی ہوئی اور پہلی صدی ہجری کے اختتام اور دوسری صدی ہجری کے ابتدائی حصے میں خلیفہ راشد و عادل حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ خلافت میں سرکاری طور پر اس کے لئے اہتمام شروع ہوا اور پھر ان کے انتقال کے بعد اگرچہ اس کام کا سرکاری اہتمام تو باقی نہیں رہا لیکن علمائے امت نے اس کا بیڑا سنبھالا اور الحمد للہ آج احادیث مرتب اور منقح صورت میں جو ہمارے سامنے موجود ہیں، یہ محدثین، فقہاء اور علمائے امت کا وہ عظیم الشان کارنامہ ہے کہ واقعہ تاریخ عالم اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے۔

صحیح بخاری شریف کا مقام

اس سلسلہ ترتیب و تدوین کی ایک زریں کڑی امام محمد بن اسماعیل البخاری کی کتاب ”الجامع الصحیح لمسلم بن حدیث رسول ﷺ“ و سندہ و ایامہ“ ہے، اس کتاب میں امام بخاریؒ نے وہ آٹھ اقسام جمع کر دیے ہیں جو کسی کتاب کے جامع ہونے کے لئے ضروری ہیں امام بخاریؒ نے نہ معلوم کس قدر عظیم اخلاص کے ساتھ یہ کتاب لکھی تھی جس کی بناء پر اللہ تبارک تعالیٰ نے اسے وہ عظیم مقبولیت عطا فرمائی کہ مخلوق کی کتابوں میں جس کی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی، چنانچہ حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ ”اللہ کی کتاب کے بعد صحیح بخاری اور صحیح مسلم سب سے صحیح ترین کتابیں ہیں اور.....“ ”إن کتاب البخاری أصحّ کتابین صحیحاً، وأكثرهما فوائد“ اور امام نسائی فرماتے ہیں ”أجود هذه الكتب کتاب البخاری“ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اپنی کتاب ”حجة اللہ البالغہ“ (ص: ۲۹۷) میں ارشاد فرماتے ہیں: ”جو شخص اس کتاب کی عظمت کا

”فائل نہ ہو، وہ مبتدع ہے اور مسلمانوں کی راد سے بٹا ہوا ہے“ پھر قسم اٹھا کر فرماتے ہیں: ”اللہ تبارک و تعالیٰ نے اس کتاب کو جو شہرت عطا فرمائی، اس سے زیادہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔“

اس کتاب میں جو خصوصیات اور امتیازات ہیں ان کی تفصیل کو زیر نظر کتاب کے مقدمہ میں دیکھا جائے۔

شروع بخاری

ان ہی خصوصیات و امتیازات اور اہمیت و مقبولیت کی بناء پر صحیح بخاری کی تدوین و تصنیف کے بعد ہر دور کے علماء نے اس پر شروع و حواشی لکھے ہیں، شیخ الحدیث حضرت اقدس حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی نور اللہ مرقدہ نے ”لامع الدراری“ کے مقدمہ میں ایک سو سے زیادہ شروع و حواشی کا ذکر کیا ہے۔ ابھی ابھی ”ابن بطل“ کی شرح بخاری چھپی ہے اس کے مقدمہ میں کتاب کے محقق ابو تمیم یاسر بن ابراہیم فرماتے ہیں:

”فما ضحیٰ هذا الكتاب أصح كتاب بعد القرآن، واحتل من بين الكتب الصدارة والاهتمام، فقضى العلماء أمامه الليالي والأيام، فمنهم الشارح لما في ألفاظ متونه من المعاني والأحكام، ومنهم الشارح لمناسبات تراجم أبوابه، ومنهم المترجم لرجال اسانيدده، ومنهم الباحث في شرط البخاري فيه، ومنهم المستدرك عليه أشياء لم يخرجها، ومنهم المتتبع أشياء انتقدتها عليه، إلى غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة بالجامع الصحيح (ص: ١٦٠)“

یعنی ان کتب حدیث میں جب صحیح بخاری نے صدارت کا مقام حاصل کیا تو علماء امت نے اپنی زندگیاں اور دن رات اس کتاب کی خدمت میں صرف کر دیے۔ بعض لوگوں نے اس کتاب کے متون حدیث میں جو معانی و احکام ہیں ان پر کتابیں لکھیں، بعض علماء نے ابواب بخاری کی مناسبت یا اس کی اسانید کے رجال کے حالات پر اور بعض نے بخاری کی شرائط پر اور بعض نے کتاب پر استدراک و انتقاد کے سلسلے میں کتابیں لکھیں۔

پھر فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کی سب سے پہلی شرح حافظ ابوسلیمان الخطابی المتوفی ۳۸۶ھ کی ”أعلام الحدیث“ ہے، اس شرح میں صرف غریب الفاظ کی تشریح ہے۔

اس کے بعد پھر حافظ داؤدی المتوفی ۴۰۲ھ کی شرح ہے، ابن التین نے اپنی شرح بخاری میں اس کی عبارتیں نقل کی ہیں، ان کے بعد پھر علامہ ”مہلب بن احمد بن ابی صفرہ“ المتوفی ۴۳۵ھ کی شرح ہے، اسی شرح کی تلخیص شارح کے شاگرد ”ابو عبد اللہ محمد بن خلف بن المرباط اللاندی المصری المتوفی ۴۸۵ھ نے کی ہے، ان کے بعد پھر ابوالحسن علی بن خلف بن بطل القرطبی المتوفی ۴۴۹ھ کی شرح ہے، یہ مہلب کے شاگرد تھے اور انھوں نے ان کی شرح سے استفادہ کیا ہے، ابن بطل کی شرح سے پہلے صرف ”خطابی“ کی شرح مطبوع ہے، اور اب ”ابن بطل“ کی شرح چھوٹے سائز کی دس جلدوں میں چھپ چکی ہے، امام نووی المتوفی ۶۷۹ھ نے بھی صرف کتاب الایمان کی شرح لکھی، اسی طرح امام شمس الدین محمد بن یوسف بن علی الکرمانی المتوفی ۸۶۷ھ کی شرح ”الکواکب الدراری“ شیخ جمال الدین الشافعی المتوفی ۷۷۶ھ کی، شواہد التوضیح والتصحیح لمشکلات الجامع الصحيح“ حافظ ابن حجر العسقلانی المتوفی ۸۵۲ھ کی ”فتح الباری“ امام بدر الدین عینی المتوفی ۸۵۵ھ کی ”عمدة القاری“ علامہ جلال الدین السيوطی المتوفی ۹۱۱ھ کی ”التوضیح“ امام قسطلانی کی ”ارشاد الساری“ علامہ نورالحق بن مولانا شیخ عبدالحق محدث دہلوی المتوفی ۱۰۳۷ھ کی ”تیسیر القاری“ شیخ الاسلام بن محبت اللہ بخاری کی شرح جو تیسیر القاری کے حاشیہ پر ہے، حافظ دراز پشاور کی حاشیہ بھی ”تیسیر القاری“ کے حاشیہ پر چھپا ہے، علامہ ابوالحسن نور الدین محمد بن عبدالحادی سندھی کا حاشیہ یہ تمام صحیح بخاری کے مشہور اور مطبوع شروع و حواشی ہیں۔

ہندوستان میں علم حدیث کی خدمات کا مختصر جائزہ

ہندوستان میں جب علم حدیث کا سلسلہ شروع ہوا تو اس کے بعد حدیث کی خدمت کے سلسلے میں حضرت شیخ عبدالحی محمد دہلوی اور ان کے گھرانے کی گراں قدر خدمات ہیں، حضرت شیخ نے خود مشکوٰۃ المصابیح پر عربی اور فارسی میں شروع لکھیں اور ان کے صاحبزادے نے صحیح بخاری پر شرح لکھی پھر ان کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کے خاندان کی خدمات بھی آپ زر سے لکھنے کے قابل ہیں۔ صحیح بخاری کے ابواب و تراجم پر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کا رسالہ صحیح بخاری کی ابتدا میں مطبوع او متداول ہے پھر ان کے بعد حدیث کی تدریس و تشریح کے سلسلے میں علماء دیوبند کا دور آتا ہے جن میں نمایاں خدمت حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری کا حاشیہ بخاری ہے، جس کی تکمیل حضرت قاسم العلوم و الخیرات حمید الاسلام حضرت دانا محمد قاسم نانوتوی نے کی، نیز حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری نے صحاح کی اکثر کتب پر حواشی لکھے اور احادیث کی کتب اہتمام صحت کے ساتھ چھپوائیں۔

پھر حضرت مولانا بشیر محمد گنگوئی نور اللہ مرقدہ کی خدمات تدریس حدیث اور ان کے لائق لامدہ کی و تقاریر بھی خدمت حدیث کی سنہری کڑیاں ہیں جن میں صحیح بخاری پر ’الامع الداری‘ اور سنن ترمذی پر ’الکوکب الدی‘ جو حضرت شیخ الحدیث کے قیمتی حواشی کے ساتھ چھپ چکی ہیں، سنن ابن ماجہ پر حضرت شیخ الہند کے ستارہ ملامحمد کا حاشیہ اور سنن ابی داؤد پر حضرت شیخ الہند اور حضرت مولانا فخر الحسن گنگوئی کے حواشی، سنن ترمذی اور سنن النسائی پر حضرت مولانا اشفاق الرحمان کاندھلوی کے حواشی اور ابو داؤد پر حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری کی بے مثال شرح ”بذل الحمود“ سنن ترمذی اور سنن ابی داؤد پر حضرت شیخ الہند کی تقاریر، صحیح بخاری اور سنن ابی داؤد پر حضرت امام العصر علامہ انور شاہ کاشمیری کی تقاریر، سنن ترمذی پر علامہ انور شاہ کشمیری اور شیخ الاسلام حضرت مدنی کی تقاریر، صحیح مسلم پر حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی کی لا جواب شرح اسی طرح سنن ترمذی پر حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کے مختصر نکات، صحیح بخاری پر حضرت عثمانی کی تقریر اور حضرت شیخ الحدیث کی تقریر اور ”الایوب والترجم“ موطا امام مالک پر ان کی شرح ”وجز المسالك“ موجودہ زمانے میں حضرت مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم کی ”تکملة فتح الملہم“ اور درس ترمذی، حضرت مولانا فخر الدین کی ”انصاح البحاری“ اور ”الایوب والترجم“ ان کی کتاب، شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی کی ”التعلیل الصبیح“ اور صحیح بخاری پر ”الایوب والترجم“ مولانا عبدالجبار اعظمی کی ”امداد الباری“ شیخ الحدیث مولانا نصیر الدین غور عسکری کا ”حاشیہ مشکوٰۃ“ حضرت مولانا عبدالحق (اکوڑہ خٹک) کی تقریر ترمذی، حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب کی ترمذی پر شرح مولانا نذیر احمد صاحب فیصل آبادی کی مشکوٰۃ پر تقریر، حضرت مولانا عبدالرحمان کامبلہ پوری کی ”معارف ترمذی“ اور اس طرح کی دیگر لاتعداد کتب، علم حدیث کی وہ گرانقدر خدمات ہیں جن سے زمانہ صرف نظر نہیں کر سکتا اور نہ علوم کی تاریخ لکھنے والا ان خدمات کو نظر انداز کر سکتا ہے۔

کشف الباری

صحیح بخاری کی شروع میں ایک گرانقدر اضافہ

موجودہ دور میں علم حدیث اور خصوصاً صحیح بخاری کی خدمت و تشریح کے سلسلے میں ایک گراں قدر، قیمتی اور بے مثال اضافہ سیدی وسندی مسند العصر، استاذ العلماء، شیخ الحدیث و صدروف الفاضل المدارس پاکستان حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہ و فیوضہ و ادام اللہ علیہا ظلہ کی صحیح بخاری پر تقریر ”کشف الباری عما فی صحیح البخاری“ ہے یہ کتاب حضرت کی ان تقاریر پر مشتمل ہے جو صحیح بخاری پر چاہتے وقت حضرت نے فرمائیں۔

جامعہ فاروقیہ میں احقر کے دورہ حدیث پڑھنے کا پس منظر

بندہ نے خود بھی حضرت دام ظلہ سے صحیح بخاری پڑھی تھی جس کا مختصر واقعہ یہ ہے کہ بندہ صوبہ سرحد، ضلع سوات، تحصیل مہ، گاؤں فاضل بیک گھڑی، کے دیہات سے رمضان المبارک کے آخر میں جامعہ اشرفیہ لاہور میں داخلے کے ارادے سے روانہ ہوا، راولپنڈی آ کر اگلی منزل پر روانگی کے لئے دارالعلوم تعلیم القرآن راجہ بازار، راولپنڈی میں ٹھہر گیا، یہ ۱۹۷۳ء کی بات ہے اس زمانے میں جامعہ اشرفیہ میں علم کے آفتاب و ماہتاب حضرت مولانا رسول خان صاحب اور حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی دورہ حدیث کی کتابیں پڑھاتے تھے، بندہ بھی شیخین سے استفادہ کی خاطر گھر سے نکلا تھا، راولپنڈی میں قیام کے دوران طالب علمی کے دور کے شفیق و بزرگ ساتھی حضرت مولانا محمد اکبر صاحب چکسری سے ملاقات ہوئی، وہ اس سال جامعہ فاروقیہ میں حضرت دام مجددہ سے دورہ حدیث پڑھ چکے تھے، انھوں نے بندہ کے ارادے پر مطلع ہونے کے بعد کچھ اس والہانہ اور محبت کے انداز میں حضرت کی طرز تدریس اور قدرت علی التدریس کا تذکرہ کیا کہ بندہ کے لاہور جانے کے ارادے میں کچھ تزلزل پیدا ہوا اور پھر انھوں نے مجھ پر اسے ار کیا کہ میں بھی دورہ حدیث جامعہ فاروقیہ کراچی میں حضرت سے پڑھ دوں۔ چنانچہ بندہ نے ان کی معیت میں کراچی کا سفر کیا، انھوں نے حضرت سے سفارش کر کے بندہ کا داخلہ دورہ حدیث میں کرایا ”مکتوۃ المصاحف“ میں حضرت نے خود بندہ کا امتحان لیا۔ مجھے اب تک مقام امتحان کی وہ حدیث یاد ہے۔

اس وقت جامعہ فاروقیہ ایک نوزائیدہ مدرسہ تھا اور اکثر عمارات کچی تھیں، اسباق شروع ہونے سے پہلے بندہ کو کچھ بے چینی اور شکوک و شبہات نے گھیرا، چنانچہ بندہ نے چپکے سے کراچی کے ایک اور بڑے مدرسہ میں داخلہ لیا، وہاں اسباق شروع تھے، صحیح بخاری اور سنن ترمذی کے سبق میں ایک دن شریک ہوا لیکن پھر واپس جامعہ فاروقیہ آیا، دوسرے دن وہاں اسباق شروع ہوئے، حضرت دام مجددہ کے پاس صحیح بخاری کا سبق تھا، پہلے دن کا سبق سن کر اور ابتدائی احاث پر حضرت کا خوبصورت اور دل موہ لینے والا مرتب اور واضح انداز تدریس کا مشاہدہ کر کے ہل کو اطمینان ہوا اور اپنے رفیق حضرت مولانا محمد اکبر مدظلہ کے لئے دل سے دعا نکلی۔ بندہ نے خود بھی حضرت کی بخاری شریف کی تقریر لکھی تھی جو بعد میں میری غفلت کی وجہ سے ضائع ہو گئی۔

میں نے مولانا سلیم اللہ خان صاحب جیسا استاذ و مدرس نہیں دیکھا

یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ بندہ نے ایک طویل عرصے تک حضرت کے زیر سایہ جامعہ فاروقیہ میں تدریس کے فرائض انجام دیے اور اب تقریباً دس بارہ سال سے جامعہ العلوم الاسلامیہ میں درس دے رہا ہے، اس وقت حضرت دام ظلہ سے میرا کوئی دنیوی مفاد وابستہ نہیں ہے۔ یہ تمہید میں نے اس لئے لکھی، کہ آئندہ جو بات میں لکھنا چاہتا ہوں، شاید کچھ حضرات اس کو مبالغہ اور تملق پر محمول کریں گے وہ بات یہ کہ بندہ نے اپنی مختصر علمی کی زندگی میں اور اس کے بعد تقریباً ستائیس اٹھائیس سالہ تدریسی زندگی میں حضرت جیسا مدرس اور استاذ نہیں دیکھا جس کی تقریر ایسی مرتب جامع اور واضح ہو کہ اعلیٰ متوسط اور ادنیٰ درجے کا ہر طالب علم اس سے استفادہ کر سکتا ہو، اللہ تبارک تعالیٰ نے آپ کو جو تحقیقی ذوق عطا فرمایا، اس کے ساتھ مرتب اور جامع طرز تدریس عموماً بہت کم ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ کی ذات گرامی میں یہ تمام صفات جمع فرمائی ہیں۔

کشف الباری مستغنی کر دینے والی شرح

بندہ تقریباً تین سال سے جامعہ علوم اسلامیہ میں صحیح بخاری پڑھاتا ہے اور الحمد للہ صرف اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے کہتا ہوں کہ مجھے مطالعہ کرنے کا ذوق اللہ تعالیٰ نے محض بے فضل و کرم سے عطا فرمایا ہے، صحیح بخاری کی مطبوعہ و متداول شروح حواشی و تقریر اکابر میں سے شاید کوئی

شرح، حاشیہ، یا تقریر ایسی ہوگی، جو بندہ کی نظر سے نہیں گذری لیکن میں نے ”کشف الباری“ جیسی ہر لحاظ سے جامع، مرتب اور تحقیقی شرح نہیں دیکھی، اگرچہ علماء کا مشہور مقولہ ہے..... ”لا یغنی کتاب عن کتاب“ لیکن..... ”ما من عام إلا وقد خص عنه البعض“ کے قاعدے کے مطابق ”کشف الباری“ اس قاعدے سے مستثنیٰ ہے، بلا مبالغہ حقیقتاً واقعہ یہ ایسی شرح ہے کہ انسان کو دوسری شروح سے مستغنی کر دیتی ہے۔ میں ان لوگوں کی بات تو نہیں کرتا جو کسی خاص تقریر کا مطالعہ کر کے سبق پڑھاتے ہیں البتہ وہ لوگ جن کو اللہ تعالیٰ نے تحقیقی ذوق دیا ہے، اور متقدمین شارحین جیسے خطاب، ابن بطل، کرمانی، عینی، ابن حجر قسطلانی، سندھی وغیرہم کی شروح کا مطالعہ کرتے ہیں اور متاخرین میں تیسیر القاری، لامع الدراری، کوثر المعانی، اور فیض الباری کو دیکھتے ہیں، وہ اس بات کی گواہی دیں گے۔

کشف الباری کی خصوصیات

”کشف الباری عافی صحیح بخاری“ کی خصوصیات اور امتیازات تو بہت ہیں اور ان شاء اللہ بندہ کا ارادہ ہے کہ اس موضوع پر دوسری شروح کے ساتھ ایک تقابلی جائزہ آئندہ پیش کرے گا یہاں ارتجالاً چند خصوصیات کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

- ۱۔ مشکل الفاظ کے لغوی معانی کا ادور یہ کہ یہ لفظ کس باب سے آتا ہے بیان ہوتا ہے۔
- ۲۔ اگر نحوی ترکیب کی ضرورت ہو تو جملے کی نحوی ترکیب کو ذکر کیا گیا ہے۔
- ۳۔ حدیث کے الفاظ کا مختلف جملوں کی صورت میں سلیس ترجمہ کیا گیا ہے۔
- ۴۔ ترجمہ الباب کے مقصد کا تحقیقی طریقے سے مفصل بیان کیا گیا ہے اور اس سلسلے میں علماء کے مختلف اقوال کا تنقیدی تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔
- ۵۔ باب کا ماقبل سے ربط و تعلق کے سلسلے میں بھی پوری تحقیق و تنقید کے ساتھ تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔
- ۶۔ مختلف فیہا مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک اور دوسرے مسالک کی تنقیح و تحقیق کے بعد ہر ایک کے مستدلالات کا استقصاء اور پھر دلائل پر تحقیقی طریقے سے رد و قدح اور احناف کے دلائل کی وضاحت اور ترجیح بیان کی گئی ہے۔
- ۷۔ اگر حدیث میں کوئی تاریخی واقعہ مذکور ہو تو اس کی پوری وضاحت کی گئی ہے۔
- ۸۔ جن احادیث کو تقریر کے ضمن میں بطور استدلال پیش کیا گیا ہے ان کی تخریج کی گئی ہے۔
- ۹۔ تعلیقات بخاری کی تخریج کی گئی ہے۔

۱۰۔ اور سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مختلف اقوال کے نقل کرنے میں حضرت صرف ناقل نہیں ہیں بلکہ ہر قول پر محققانہ اور تنقیدی کلام بھی بوقت ضرورت کیا گیا ہے۔ تک عشرہ کاملہ۔

حضرت کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے تدریس کا طویل موقعہ عنایت فرمایا، اس کتاب میں آپ کی پوری زندگی کی تدریس کا نچوڑ موجود ہے، بندہ کی رائے یہ ہے کہ اس دور میں صحیح بخاری پڑھانے والا کوئی بھی استاذ اس کتاب کے مطالعہ سے مستغنی نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ حضرت کا سایہ تادیر ہم پر قائم رہے، اس تقریر کے مرتب کرنے والے حضرات کو اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے، دینی طبقہ پر عموماً اور حضرت کے طبقہ تلامذہ پر خصوصاً جن میں بندہ بھی شامل ہے، یہ ان حضرات کا عظیم احسان ہے۔

جلد دوم کتاب الایمان

کشف الباریؑ

(جلد دوم)

افادات

شیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان

ترتیب و تحقیق

نور البشر نور الحق

۱۴۳۴ھ 2013

جملہ حقوق بحق مکتبہ فاروقیہ کراچی پاکستان محفوظ ہیں
اس کتاب کا کوئی بھی حصہ مکتبہ فاروقیہ سے تحریری اجازت کے بغیر کہیں بھی
شائع نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس قسم کا کوئی اقدام کیا گیا تو قانونی کارروائی کا
حق محفوظ ہے۔

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة

لمكتبة الفاروقية كراتشي. پاکستان

و يحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنسيق الكتاب كاملاً أو
مجزأً أو تسجيله على أنظمة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو
برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Exclusive Rights by

Maktabah Farooqia Khi-Pak.

No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

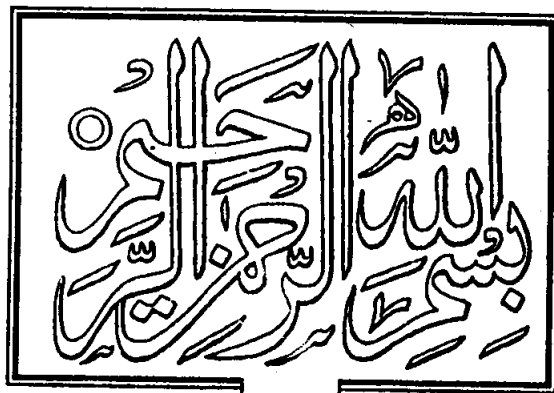
مطبوعات مکتبہ فاروقیہ کراچی 75230 پاکستان

نزد جامعہ فاروقیہ، شاہ فیصل کالونی نمبر 4

کراچی 75230، پاکستان

فون: 021-4575763

m_farooqia@hotmail.com



شروع الشریعہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا ہے

اجمالی فہرست

۹--۱	باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه
۲۳--۹	باب حب الرسول صلى الله عليه وسلم من الإيمان
۳۷--۲۵	باب تلاوة الإيمان
۴۳--۳۷	باب علامة الإيمان حب الأنصار
۷۸--۴۳	باب (بلا ترجمه)
۸۸--۷۹	باب من الدين الفرار من الفتن
۱۰۳--۸۸	باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: أنا أعلمكم بالله...
۱۰۶--۱۰۴	باب من كره أن يعود في الكفر كما يكره أن يلقي في النار من الإيمان
۱۲۶--۱۰۷	باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال
۱۳۱--۱۲۶	باب الحياء من الإيمان
۱۵۲--۱۳۱	باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم
۱۶۲--۱۵۲	باب من قال: إن الإيمان هو العمل
۱۸۴--۱۶۲	باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل
۱۹۱--۱۸۴	باب إفساء السلام من الإسلام
۲۱۲--۱۹۲	باب كفران العشير وكفردون كفر
۲۳۷--۲۱۲	باب المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك

٢٦٨--٢٣٤	باب ظلم دون ظلم
٢٩١--٢٦٩	باب علامة المنافق
٢٩٩--٢٩١	باب قيام ليلة القدر من الإيمان
٣١٢--٢٩٩	باب الجهاد من الإيمان
٣١٤--٣١٥	باب تطوع قيام رمضان من الإيمان
٣٢٦--٣١٤	باب صوم رمضان احتساباً من الإيمان
٣٥١--٣٢٦	باب الدين يسر
٣٠٣--٣٥١	باب الصلاة من الإيمان
٣٣٠--٣٠٣	باب حسن إسلام المرء
٣٣٨--٣٣٠	باب أحب الدين إلى الله أدومه
٣٤٨--٣٣٨	باب زيادة الإيمان ونقصانه
٥١٦--٣٤٨	باب الزكاة من الإسلام
٥٣٦--٥١٦	باب اتباع الجنائز من الإيمان
٥٨٠--٥٣٦	باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر
	باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم:
٦٥٨--٥٨١	عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة
٦٦٦--٦٥٨	باب (بلا ترجمة)
٦٩٣--٦٦٤	باب فضل من استبرأ لدينه
٤٢٩--٦٩٣	باب أداء الخمس من الإيمان
٤٥٣--٤٢٩	باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة ولكل امرئ ما نوى
	باب قول النبي صلى الله عليه وسلم:
٤٤٤--٤٥٣	الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم

فہرست مضامین کشف الباری جلد ثانی

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۹	"لایو من" کا مفہوم	خ	فہرست اسماء الرجال
۹	باب حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم	ظ	عرض مرتب
۱۰	من الایمان	۱	باب من الایمان ان یحب لایخہ مایحب لنفسہ
۱۰	حدیث باب	۱	تراجم ابواب میں امام بخاری رحمہ اللہ علیہ کا تفہیم
۱۰	تراجم رواۃ	۱	ما قبل وما بعد سے ربط
۱۰	ابو الزناد عبد اللہ بن ذکوان مدنی قرشی	۲	حدیث باب
۱۱	عبد الرحمن بن ہریرہ زاعم مدنی قرشی	۲	تراجم رواۃ
۱۱	یعقوب بن ابراہیم دورقی	۲	مسند بن مسرہ
۱۲	ابن علیہ	۲	یحییٰ بن سعید القطان
۱۲	عبد العزیز بن صہیب	۳	قتادہ بن دعامہ سدوسی
۱۳	شرح حدیث	۴	حسین معلم
۱۳	الفاظ حدیث کے انتخاب میں امام بخاری رحمہ اللہ علیہ	۴	حضرت انس رضی اللہ عنہ
۱۳	کی وقت نظری	۵	حدیث باب کو دو سندوں کے ساتھ لانے کی وجہ
۱۳	حدیث پاک میں صیغہ قسم لانے کی وجہ	۶	لایو من احدکم حتی یحب لایخہ مایحب لنفسہ
۱۴	محبت کے معنی اور اس کی اقسام	۶	ایک اشکال اور اس کا جواب
۱۴	محبت طبعی	۷	اپنے بھائی کے لیے اپنی پسندیدہ چیز کے پسند کرنے کا مطلب
۱۴	محبت احسانی	۸	ایک مقصد
۱۵	محبت جہالی	۸	حدیث پاک کا ایک اور مطلب
۱۵	محبت کمالی	۸	ایک عجیب واقعہ

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۲۸	حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا خط اپنے مرشد کے نام	۱۵	محبت عقلی
۲۹	حلاوت سے حسی حلاوت مراد لینا ہی زیادہ بہتر ہے	۱۵	حدیث شریف میں کون سی محبت مراد ہے؟
	حضرت مولانا فضل الرحمن رنج مراد آبادی	۱۷	حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا واقعہ
۲۹	رحمۃ اللہ علیہ کا ایک واقعہ	۱۷	حضرت عبد اللہ بن عبد اللہ بن ابی کا واقعہ
۳۰	ان یكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما	۱۷	حضرت عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ کا واقعہ
	"مما سواهما" میں قصہ خطیب سے پیدا ہونے	۱۸	حضرت عبد اللہ بن حذافہ سہمی رضی اللہ عنہ کا واقعہ
۳۰	والاشکال اور اس کا جواب	۱۹	حضرت خبیب بن عدی رضی اللہ عنہ کا واقعہ
۳۱	خطیب پر نکیر کی وجہ	۱۹	ایک صحابیہ کا واقعہ
۳۵	و ان يحب المرء لا يحبه الا الله	۱۹	حب ایمانی یا حب عشقی
۳۵	حب فی اللہ		والد اور ولد کی تخصیص بالذکر اور ایک کو دوسرے پر
	وان يكره ان يعود في الكفر كما يكره	۲۰	مقدم کرنے کی وجہ
۳۵	ان يقذف في النار	۲۱	"والد" کے مفہوم میں "ام" بھی داخل ہے
۳۶	ہماری نسبت سے "عود" بمعنی "صیورت" ہے	۲۱	حدیث میں والد اور والد کے ساتھ اپنے نفس کا ذکر کیوں نہیں کیا؟
۳۶	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبوبیت	۲۲	کیا حدیث میں محبت سے مراد تعظیم ہے؟
۳۷	باب علامۃ الایمان حب الانصار	۲۲	شیخ ابوسعید خراز رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ
۳۷	ما قبل سے ربط	۲۳	حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا واقعہ، اس پر اشکال اور جواب
۳۷	ترجمہ پر ایک اشکال اور اس کا جواب اور مقصود ترجمہ	۲۴	حنفیہ کے اصول کے مطابق "الامن نفس" کے استثناء کا مفہوم
۳۸	حدیث باب	۲۵	باب حلاوة الایمان
۳۸	تراجم رواۃ	۲۵	حدیث باب
۳۸	ابو الولید ہشام بن عبد الملک طرابلسی	۲۵	مقصود ترجمہ اور ما قبل سے ربط
۳۹	عبد اللہ بن عبد اللہ بن جبر	۲۵	تراجم رواۃ
۳۹	آیت الایمان حب الانصار	۲۵	محمد بن المنثی
۳۹	کیا ایمان حب انصار میں منحصر ہے؟	۲۶	عبد الوہاب ثقفی
۴۰	اس سوال کے تین جوابات	۲۶	ایوب بن کیسان سختیانی بصری
۴۱	انصار	۲۶	ابو قلابہ عبد اللہ بن زید جرمی
۴۱	کیا مہاجرین کی محبت ایمان کی علامت نہیں؟	۲۷	ثلاث من کن فیہ وجد حلاوة الایمان
	انصار کے ساتھ محبت علامت ایمان اور بغض علامت نفاق	۲۷	فائدہ
۴۲	ہونے کے بارے میں ایک ضروری وضاحت	۲۷	ایمان کی طرف رغبت کی مثال کے ساتھ تشبیہ
	حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے درمیان	۲۸	حلاوت ایمان سے حسی حلاوت مراد ہے یا معنوی؟
۴۲	اختلاف کی نوعیت پر دال ایک واقعہ		

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۵۶	ولا تاتوا بیہتان تقترونہ بین ایدیکم و ارجلکم	۴۳	باب بلاترجمہ
۶۰	"بین ایدیکم و ارجلکم" کے معنی	۴۳	باب بلاترجمہ کی گیارہ توجیہات
۶۱	ولا تعصوا فی معروف	۴۶	ان توجیہات میں سے کون سی توجیہ راجح ہے
۶۱	"معروف" کی تعریف اور اس کا مطلب	۴۶	اس مقام پر بلاترجمہ باب ذکر کرنے کا مقصد
۶۲	اشکال اور جواب	۴۷	حدیث عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ
	حدیث میں صرف منہیات	۴۸	تراجم رواۃ
۶۳	کے ذکر پر اکتفا کرنے کی وجہ	۴۸	ابو ادریس عائد اللہ بن عبد اللہ
۶۳	فمن وفى منکم فأجرہ علی اللہ	۴۸	حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ
۶۳	وجوب سے مراد کیا ہے؟	۴۹	حضرات انصار کی قدیم تاریخ
	کیا شرک کی سزا کے طور پر کسی کو	۵۰	حضرات انصار کے اسلام لانے کی ابتدا
۶۴	قتل کر دیا جائے تو یہ سزا کفارہ بن جائے گی؟	۵۰	بیعت عقبہ اولیٰ
۶۶	حدود کفارات ہیں یا صرف زواجر؟	۵۱	بیعت عقبہ ثانیہ
۶۸	حدود کے کفارات و سواتر ہونے کے دلائل		ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
۶۹	حدود کو زواجر قرار دینے والوں کے دلائل	۵۱	قال وحوالہ عصابتہ من اصحابہ
۷۲	حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ وغیرہ کی احادیث کا جواب	۵۱	محدثین کی ایک عادت
	حضرت عبادہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما	۵۲	عصابتہ
۷۳	کی حدیثوں میں تعارض اور اس کا ازالہ	۵۲	ربط
۷۳	حدیث "ما ادری الحدود کفارات ام لا" پر کلام	۵۲	بایعونی
	حدود کے کفارہ ہونے یا نہ ہونے کے		حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
۷۸	بارے میں حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا قول فیصل	۵۲	کے ہاتھ پر ہونے والی بیعتوں کی انواع
۷۸	و من اصاب من ذلک شیئاً ثم سترہ اللہ فہو الی اللہ	۵۳	بیعت احسانی یا بیعت سلوک
۷۹	باب من الدین الفوار من الفتن		حدیث باب میں مذکور
۷۹	ترجمہ الباب کا مقصد اور ما قبل سے ربط	۵۴	بیعت کا واقعہ کب پیش آیا تھا؟
۷۹	ترجمہ الباب میں "من الدین" کہنے کی وجہ	۵۴	قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ کی رائے
۸۰	حدیث باب	۵۴	حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے اور ان کے دلائل
۸۰	تراجم رجال	۵۶	علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل اور حافظہ کے دلائل کی تردید
۸۰	عبد اللہ بن مسامہ		علی ان لا تشرکوا باللہ شیئاً
۸۰	امام مالک بن انس	۵۷	میں شرک اکبر مراد ہے یا شرک اصغر؟
۸۱	عبد الرحمن بن عبد اللہ	۵۸	قتل اولاد کی شناعیت
۸۱	تنبیہ	۵۸	قتل اولاد کی وجہ اور قرآن کریم کی لطافت بیان

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۱۰۰	"ما تقدم" اور "ما تأخر" سے کیا مراد ہیں؟	۸۲	عبد اللہ بن عبد الرحمن بن الحارث بن ابی صعصعہ
۱۰۱	ایک سوال اور اس کا جواب	۸۲	حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ
۱۰۱	تمام انبیاء جب معصوم ہیں تو	۸۳	"ان یکون خیر مال المسلم غنم" کی ترکیب
۱۰۱	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تخصیص کیوں کی گئی؟	۸۴	"غنم" کی تخصیص کی وجہ
۱۰۱	فی غضب حتی یعرف الغضب فی وجہہ	۸۴	یفر بدینہ من الفتن
۱۰۱	غضب کی وجہ	۸۵	فتنہ سے کیا مراد ہے؟
۱۰۲	ان اتقاکم و اعلمکم باللہ: انا	۸۵	فتنوں کے زمانے سے متعلق ارشادات نبوی
۱۰۳	حدیث باب سے مستنبط چند فوائد	۸۶	تنبیہ
	باب من کرہ ان یعود فی الکفر کما	۸۷	عزت و خلوت افضل ہے یا اختلاط و جلوت؟
۱۰۴	یکرہ ان یلقی فی النار من الایمان		باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم:
۱۰۴	ما قبل سے ربط	۸۸	انا اعلمکم باللہ وان المعرفة فعل القلب
۱۰۴	مقصد ترجمہ	۸۸	دو تراجم
۱۰۵	حدیث باب	۸۸	یہ ترجمہ کتاب الایمان میں کیوں آیا؟
۱۰۵	تراجم رجال	۸۹	"وان المعرفة فعل القلب" سے کرامیہ پر رد
۱۰۵	سلیمان بن حرب	۸۹	"علم" اور "معرفة" میں لفظی و معنوی فرق
۱۰۶	حدیث کے مکرر ہونے کا اعتراض اور اس کا جواب	۹۰	"انا اعلمکم باللہ" سے درجات ایمان کا اثبات
۱۰۷	باب تفاضل اهل الایمان فی الاعمال	۹۰	"وان المعرفة فعل القلب" سے علم اختیاری کا اثبات
۱۰۷	پہلی بحث: غرضی ترجمہ	۹۰	لقول اللہ تعالیٰ: ولكن یؤخذکم بما کسبت قلوبکم
	دوسری بحث: حدیث باب کی ترجمہ الباب	۹۱	آیت مذکورہ کو لانے کا مقصد
۱۰۷	سے عدم مطابقت کا اعتراض اور اس کا جواب	۹۲	فائدہ
۱۰۸	تیسری بحث: تکرار فی التراجم کا اعتراض اور اس کا جواب	۹۳	حدیث باب
۱۰۸	چوتھی بحث: مقصود تراجم میں تکرار کا اعتراض اور اس کا جواب	۹۳	تراجم رجال
۱۱۰	پانچویں بحث: دو سوالات اور ان کے جوابات	۹۳	محمد بن سلام بیکندی
۱۱۳	حدیث باب	۹۴	عبد بن سلیمان کوفی
۱۱۳	تراجم رجال		اذا امرهم امرهم من الاعمال
۱۱۳	اسماعیل بن ابی اویس مدنی	۹۴	بما یطیعون قالوا انا لسا کھینک یارسول اللہ
۱۱۵	عمرو بن یحییٰ المازنی	۹۵	"بما یطیعون" سے کون سے اعمال مراد ہیں؟
۱۱۵	یحییٰ بن عمارہ المازنی	۹۶	مسئلہ عنمت انبیاء
۱۱۶	وزن اعمال	۹۷	ان اللہ قد غفر لک من ذنبک ما تقدم و ما تأخر
		۹۷	آپ ﷺ کی طرف ذنب کی نسبت کی توجیہات

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۱۳۱	"باب" کا اعراب	۱۱۸	نہر الحیاء یا نہر الحیا
۱۳۲	ترجمہ الباب کی حدیث سے مناسبت	۱۱۸	"جہ" - "بفتح الحاء" اور "جہ" "بکسر الحاء"
۱۳۳	مقصد ترجمہ	۱۱۸	وہیب بن خالد باہلی بصری
۱۳۳	حدیث باب	۱۱۹	وہیب کی تعلیمی روایت کا فائدہ
۱۳۳	تراجم رجال	۱۲۰	حدیث باب
۱۳۳	ابو روح الحرمی بن عمارہ	۱۲۰	تراجم رجال
۱۳۴	تنبیہ	۱۲۰	محمد بن عبید اللہ
۱۳۵	واقہ بن محمد مدنی	۱۲۰	ابو اہیم بن سعد
۱۳۵	محمد بن زید مدنی	۱۲۱	صلح بن کیسان مدنی
۱۳۶	امرت ان اقاتل الناس ...	۱۲۲	ابو امامہ اسعد بن سہل بن صنیف
۱۳۶	"امرت" کا امر کون ہے؟	۱۲۳	قمیص کی تعمیر دین سے کرنے کی وجہ
۱۳۶	ایک اشکال اور اس کا جواب	۱۲۳	دین سے مراد اعمال میں
۱۳۷	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات	۱۲۳	روایت کی ترجمہ سے مطابقت
۱۳۷	کے بعد اہل عرب اور ان کے ارتداد کی صورتیں	۱۲۳	"بینا"
۱۳۸	شیخین کا مناظرہ کن لوگوں کے متعلق تھا؟	۱۲۳	"مُدی" کی تحقیق
۱۴۰	کیا ذمی و معاہدہ سے قتال کیا جائے گا؟	۱۲۴	ایک شبہہ اور اس کا جواب
۱۴۱	جزیہ کن لوگوں سے لیا جاتا ہے؟	۱۲۴	فضیلت کالی اور فضیلت جزئی کی تشریح
۱۴۱	ایک اشکال اور اس کا جواب	۱۲۷	باب الحیاء من الایمان
۱۴۲	زندیق اور اس کا حکم	۱۲۷	ما قبل سے ربط
۱۴۳	تارکِ صلوة کا حکم	۱۲۷	مقصود ترجمہ
۱۴۵	قائلین ارتداد کے دلائل	۱۲۸	حدیث باب
۱۴۶	امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کا استدلال	۱۲۸	تراجم رجال
۱۴۷	مذکورہ دلائل کا جواب	۱۲۸	سالم بن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما
۱۵۰	حنفیہ کا استدلال	۱۲۹	مروان بن رجل من الانصار وهو یعط اخاه فی الحیاء
۱۵۰	امام احمد اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کا دلچسپ مناظرہ	۱۳۰	دعہ فان الحیاء من الایمان
۱۵۱	الا بحق الاسلام	۱۳۰	حیاء کی اہمیت
۱۵۱	وحسابہم علی اللہ	۱۳۰	حضرت یسٰخ الادب رحمہ اللہ کا ایک حکیمانہ نکتہ
۱۵۱	فائدہ	۱۳۱	حیاء کی اہمیت پر چند اشعار
۱۵۲	باب من قال ان الایمان هو العمل		باب فان تابوا واقاموا
۱۵۲	عمل سے کیا مراد ہے؟	۱۳۱	الصلوة واتوا الزکوة فخلّوا سبیلہم

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۱۴۳	سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ	۱۵۲	مقصد ترجمہ
۱۴۴	تنبیہ	۱۵۴	ترجمہ الباب میں وارد پہلی آیت
۱۴۵	رحط	۱۵۴	جنت کو میراث کیوں کہا گیا؟
۱۴۵	فتوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۱۵۶	آیت مذکورہ اور حدیث میں تعارض اور اس کا دفعیہ
۱۴۵	رجلاً ہو اعجبہم الی	۱۵۷	دوسری آیت
۱۴۵	"رجل" سے کون مراد ہے؟	۱۵۸	تیسری آیت
۱۴۵	کسی بڑے کے عمل پر اعتراض ہوتو اس کے اظہار کا طریقہ	۱۵۸	حدیث باب
۱۴۵	فو اللہ انی لازراہ مؤمنا	۱۵۹	تراجم رجال
۱۴۶	فقال: او مسلماً	۱۵۹	احمد بن یونس
۱۴۷	"او" برائے تنویج اور برائے تشریک میں فرق	۱۵۹	سعید بن المسیب
۱۴۷	تنبیہ	۱۶۱	تنبیہ
۱۴۸	کیا اس حدیث سے	۱۶۱	"ای العمل افضل" کا سوال کئی
۱۴۹	حضرت جمیل رضی اللہ عنہ سے ایمان کی نفی ہوتی ہے؟	۱۶۱	دفعہ ہوا اور آپ نے مختلف جوابات دیے
۱۴۹	حضرت سعد رضی اللہ عنہ کا بار بار اٹھ کر سفارش کرنا اور آپ کا جواب	۱۶۱	حدیث باب میں جہاد کو مقدم اور حج کو مؤخر کرنے کی وجہ
۱۵۰	حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے اصرار کی وجہ	۱۶۲	حج مبرور
۱۵۰	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے "او مسلماً" کہہ کر تردید کرنے کی وجہ	۱۶۲	حدیث فریفت کی ترجمہ الباب سے مطابقت
۱۵۰	حضرت جمیل رضی اللہ عنہ کا مقام	۱۶۲	باب اذا لم یکنی الاسلام
۱۵۱	استعمال الفاظ کا ادب	۱۶۲	علی الحقیقۃ وکان علی الاستسلام
۱۵۲	دواصلحات	۱۶۲	ترجمہ الباب کی اعرابی تحقیق
۱۵۲	"یک" کی خصوصیت	۱۶۳	مقصود ترجمہ
۱۵۲	و رواہ یونس وصالح	۱۶۳	امام العصر حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے
۱۵۲	ومعمر و ابن اخی الزہری عن الزہری	۱۶۵	تیسری رائے
۱۵۲	مذکورہ روایتوں کی تخریج	۱۶۶	علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے
۱۵۳	ابن اخی الزہری	۱۶۷	شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے
۱۵۳	باب افشاء السلام من الاسلام	۱۶۷	"اذا لم یکنی الاسلام علی الحقیقۃ"
۱۵۳	مقصود ترجمہ	۱۶۹	میں "حقیقت" سے کیا مراد ہے؟
۱۵۵	افشاء سلام کا مطلب	۱۷۱	حاصل کلام
۱۵۵	حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہما	۱۷۲	حدیث باب
۱۵۶	فضائل و مناقب	۱۷۴	تراجم رجال
۱۵۶	ثلاث من جمعہن فقد جمع الایمان	۱۷۴	عامر بن سعد بن ابی وقاص

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۲۰۲	یہاں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی کون سی حدیث مراد ہے؟	۱۸۷	الانصاف من نفسک
۲۰۳	حدیث باب	۱۸۷	و بذل السلام للعالم
۲۰۳	زید بن اسلم	۱۸۷	ابتداء بالسلام اور رد سلام کی حیثیت
۲۰۳	عطاء بن یسار	۱۸۸	والانفاق من الاقتار
۲۰۵	حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے روایات سے متعلق ایک اہم فائدہ	۱۸۸	حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے اس اثر کی جامعیت
۲۰۶	اربت النار	۱۸۹	اثر عمار رضی اللہ عنہ کی تخریج
۲۰۶	جہنم کے دکھلانے کا واقعہ معراج کا ہے؟ یا خوب کا؟ یا کسوف کا؟	۱۸۹	حدیث باب
۲۰۷	فاذا اکثر اهلها النساء	۱۸۹	قتیبہ بن سعید
۱۹۱	حدیث باب اور	۱۹۰	حدیث باب کا تکرار
۱۹۲	"لکل واحد منهم زوجتان" کے درمیان تعارض	۱۹۱	اشکال اور اس کا جواب
۱۹۲	علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا جواب	۱۹۲	باب کفران العشیر و کفر دون کفر
۱۹۲	اس جواب پر اشکال	۱۹۲	کفر کے لغوی معنی
۱۹۲	تعارض کا دوسرا جواب	۱۹۲	کفر، کفر اور کفران میں فرق
۱۹۳	تیسرا جواب	۱۹۲	کفر کے اطلاقات
۱۹۳	چوتھا جواب	۱۹۲	شرک کے مراتب
۱۹۳	"لکل واحد منهم زوجتان" اور "ان اقل ساکنی	۱۹۳	ظلم کے مراتب
۱۹۳	الحنة النساء" کے درمیان تعارض اور اس کا دفعیہ	۱۹۳	نفاق کے مراتب
۱۹۵	ایک اشکال اور اس کا جواب	۱۹۳	ایمان اور کفر کی مثال
۱۹۶	یکفرون العشیر	۱۹۵	ایک اشکال اور اس کا جواب
۱۹۶	کفران عشیر کو ذکر کرنے کا ایک نکتہ	۱۹۶	عشیر
۱۹۷	سنہ اختصار فی الحدیث	۱۹۶	"دون" کے معانی
۱۹۷	کتاب المعاصی من امر الجاہلیۃ ولا	۱۹۷	حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "دون" بمعنی "اقرّب" ہے
۱۹۷	یکفرو صاحبها بارتکابها الا بالمشرک	۱۹۷	علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "دون" بمعنی "غیر" ہے
۱۹۸	جاہلیت	۱۹۷	"دون" کو غیر کے معنی میں لینے کے قرائن
۱۹۸	جاہلیت کے اطلاقات	۱۹۸	حافظ کے اختیار کردہ معنی کی وجوہ ترجیح
۲۰۰	امر جاہلیت سے کیا مراد ہے؟	۱۹۹	حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کردہ قرائن کا جواب
۲۰۱	مقصود ترجمۃ الباب	۲۰۰	"کفر دون کفر" کس کا قول ہے؟
۲۰۱	حضرت شیخ البند رحمۃ اللہ علیہ کی رائے	۲۰۱	مقصود ترجمہ
۲۰۲	"بارتکابها" کی قید کا فائدہ	۲۰۲	فیہ عن ابی سعید الخدری
			عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۲۳۷	تراجم رجال	۲۱۵	ایک اشکال اور اس کا ازالہ
۲۳۷	واصل بن حیان اہدب کوفی	۲۱۷	و ان طائفۃ من المؤمنین اقتتلوا...
۲۳۸	معمر بن سوید کوفی	۲۱۷	آیت کو ذکر کرنے کا مقصد
۲۳۸	حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ	۲۱۸	فسمّاهم المؤمنین
۲۴۱	ربذہ کہاں واقع ہے؟	۲۱۸	حدیث باب
۲۴۱	حدہ	۲۱۸	تراجم رجال
۲۴۲	حدیث باب اور دوسری روایات میں تعارض اور اس کا دفعیہ	۲۱۸	عبدالرحمن بن المبارک
۲۴۳	فعبیرتہ بامہ	۲۱۹	حماد بن زید
۲۴۳	کیا طعنہ دیا گیا تھا؟	۲۲۰	یونس بن عبید
۲۴۳	کس کو طعنہ دیا گیا تھا؟	۲۲۰	حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ
۲۴۳	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تنبیہ	۲۲۳	احنف بن قیس
۲۴۳	کرنے پر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی کیفیت	۲۲۴	ذہبت لانصر هذا الرجل
۲۴۴	مخفی امراض کا علم بغیر کامل شیخ کی تنبیہ کے نہیں ہوتا	۲۲۴	"هذا الرجل" کی تعیین
۲۴۴	حدیث باب سے استدلال پر کرمانی کا اعتراض اور اس کا جواب	۲۲۴	حدیث باب کا واقعہ جنگِ جمل سے متعلق ہے
۲۴۴	خوارج کے نزدیک صغار ہوتے ہیں یا نہیں؟	۲۲۵	حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ
۲۴۴	"خول" کی تحقیق	۲۲۶	اذا التقى المسلمان بسيفيهما...
۲۴۵	"اخوانکم خولکم" کی ترکیب	۲۲۷	حدیث باب کی ترجمۃ الباب سے مطابقت
۲۴۵	فمن کان اخوه تحت یدہ	۲۲۷	"عورت کی حکمرانی اور حضرت ابوبکر کی روایت"
۲۴۵	فلیطعمہ مما یاکل ولیلبسہ مما یلبس	۲۲۷	کے مصنف کی حدیث بیجا کا تنقید (حاشیہ)
۲۴۶	ابن حزم کا مسلک	۲۲۷	مسلمانوں میں اگر اختلاف ہو جائے تو
۲۴۶	جمہور کا مسلک اور حدیث باب کا عمل	۲۳۱	اعتزال اختیار کرنا چاہیے یا کسی فریق کا ساتھ دینا چاہیے؟
۲۴۶	حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کا جو عمل مواسات	۲۳۱	کیا واقعہ جمل میں؟
۲۴۶	سے بڑھ کر مساوات کا ساتھ ایک انفرادی عمل تھا	۲۳۲	فریقین کسی دنیوی مقصد کے لیے لڑ رہے تھے؟
۲۴۷	باب ظلم دونی ظلم	۲۳۲	کیا واقعہ جمل کے شرکاء اس حدیث سے متصادق تھے؟
۲۴۷	ترجمۃ الباب کا مقصد اور ما قبل سے مناسبت	۲۳۳	مشارجات صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں اہل سنت کا موقف
۲۴۸	حدیث باب	۲۳۳	"القاتل والمقتول فی النار" کا مطلب
۲۴۸	تراجم رجال	۲۳۴	انه کان حریصاً علی قتل صاحبه
۲۴۸	ح. قال: وحدثنی بشر	۲۳۴	کیا ارتکابِ معصیت کی
۲۴۸	یہ حائے تحویل ہے یا خائے معجزہ؟	۲۳۴	طرح عزمِ معصیت، جس قابلِ مواخذہ ہے؟
۲۴۹	دوامِ فائدے	۲۳۶	راتب قدر
		۲۳۷	حدیث باب

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۲۷۵	قبیسہ بن عقبہ سوائی کو فی	۲۳۹	ابو محمد بشر بن خالد عسکری
۲۷۸	سفیان بن سعید ثوری	۲۵۰	ابو عبد اللہ محمد بن جعفر حدادی المعروف بغندر
۲۸۰	عبد اللہ بن مرہ ہمدانی کو فی	۲۵۱	ابو محمد سلیمان بن مہران المعروف بالاعش
۲۸۱	مسروق بن الاندلس کو فی	۲۵۳	ابو عمران ابراہیم بن یزید نخعی
۲۸۳	اربع من کن فیہ کان منافقاً خالصاً	۲۵۶	علقہ بن قیس نخعی
۲۸۳	ایک اشکال اور اس کا جواب	۲۵۷	حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ
۲۸۴	دونوں حدیثوں میں مذکور مجموعی علامات کی تعداد	۲۶۱	فائدہ
۲۸۵	کیا مذکورہ علامات کے مومن	۲۶۱	لما نزلت: الذین امنوا ولم یلبسوا ایمانہم بظلم...
۲۸۵	کے اندر پائے جانے سے وہ حقیقتاً منافق ہو جائے گا؟	۲۶۲	حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کی گھبراہٹ کا سبب
۲۸۵	حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا جواب	۲۶۳	آیت میں ظلم سے مراد لینے کا قرینہ کیا ہے؟
۲۸۶	شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ کا جواب	۲۶۴	آیت کی تفسیر کے سلسلہ میں معتزہ کا موقف اور اس کی تردید
۲۸۶	امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب	۲۶۷	فانزل اللہ: ان الشریک لظلم عظیم
۲۸۶	امام ترمذی رحمۃ اللہ کا جواب	۲۶۷	کیا آیت کے نزول کا سبب صحابہ کرام کا استفسار تھا؟
۲۸۶	امام خطابی رحمۃ اللہ کا جواب	۲۶۸	حدیث باب کی ترجمہ الباب سے مطابقت
۲۸۶	بعض علماء کا جواب	۲۶۹	باب علامۃ المنافق
۲۸۷	حدیث باب میں اعتیاد اور عموم کے معنی کہاں سے نکلتے ہیں؟	۲۶۹	نفاق کے لغوی و شرعی معنی
۲۸۷	علامہ کرمانی رحمۃ اللہ کا جواب	۲۶۹	نفاق کے دو ملاحظہ
۲۸۷	بعض حضرات کی رائے	۲۶۹	مقصود ترجمہ
۲۸۷	عمومی تعبیر کی وجہ	۲۷۰	حدیث باب
۲۸۸	عطاء بن ابی رباح اور سعید بن جبیر رحمۃ اللہ کا قول	۲۷۰	تراجم رجال
۲۸۸	حضرت حسن بصری اور عطاء بن ابی رباح کا واقعہ	۲۷۰	ابو الریح سلیمان بن داؤد عتکی بصری
۲۹۰	تابعہ شعبۃ عن الاعمش	۲۷۱	اسماعیل بن جعفر مدنی
۲۹۰	امام شعبۃ رحمۃ اللہ کی روایت کی تخریج	۲۷۱	ابو سہیل نافع بن مالک بن ابی عامر
۲۹۰	حدیث باب کی تضعیف اور اس کا جواب	۲۷۲	ابو انس مالک بن ابی عامر
۲۹۰	حدیث باب متابعۃ لانی گئی ہے یا اساتذہ؟	۲۷۳	آیت المنافق ثلاث
۲۹۱	باب قیام لیلۃ القدر من الایمان	۲۷۴	وعد، ایعاد اور وعید
۲۹۱	ابولیب سابقہ سے ربط و مناسبت	۲۷۴	وعدہ ظانی بارادۃ اخلاف وعدہ مذموم ہے
۲۹۳	لیلۃ القدر کی وجہ تسمیہ	۲۷۵	کذب، اخلاف وعدہ اور خیانت کو علامت نفاق قرار دینے کا نکتہ
۲۹۴	"ایماناً و احتساباً" کا مطلب	۲۷۵	حدیث باب
۲۹۵	شرط اور جزا میں صیغہ مختلف لانے کی وجہ	۲۷۵	تراجم رجال

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۳۱۶	حمید بن عبدالرحمن بن عوف	۲۹۷	"ما تقدم من ذنبه" سے کون سے گناہ مراد ہیں؟
۳۱۷	باب صوم رمضان احتساباً من الايمان	۲۹۸	ترجمہ الباب کا اثبات
۳۱۷	قیام رمضان کو صوم رمضان پر مقدم کرنے کی وجوہ	۲۹۸	"ایماناً و احتساباً" کی نحوی حیثیت
۳۱۸	حدیث باب	۲۹۹	باب الجہاد من الايمان
۳۱۸	تراجم رواۃ	۲۹۹	مذکورہ باب کی ماقبل و مابعد کے ابواب سے مناسبت
۳۱۸	محمد بن فضیل بن غزوان ضعیفی کو فی	۳۰۱	حر بن حصص
۳۲۱	یحییٰ بن سعید انصاری	۳۰۱	عبدالواحد بن زیاد عبدی بصری
۳۲۳	ابوسلمہ	۳۰۳	عمار بن القنقار
۳۲۵	ایک فائزہ	۳۰۴	ابوزرعہ بن عمرو بن جریر
۳۲۶	باب الدین یسر	۳۰۵	انتدب الله لمن خرج في سبيله
۳۲۶	ما قبل سے اس باب کا ربط	۳۰۵	"انتدب" کے معنی
۳۲۸	کتاب الايمان سے اس باب کی مناسبت	۳۰۶	لا يخرج الا ايمان بی وتصديق برسلی
۳۲۸	احب الدين الى الله الحنيفية السمحة	۳۰۷	ان ارجع بمنازل من اجر او غنيمه او ادخله الجنة
۳۲۸	الحنيفية	۳۰۷	ایک اشکال
۳۳۰	السمحة	۳۰۷	علامہ کرمانی رحمہ اللہ کا جواب
۳۳۱	بخاری شریف میں مطاوعات کی نوعیت	۳۰۷	ابن عبد البر، قرطبی اور توربشتی رحمہم اللہ تعالیٰ کی رائے
۳۳۱	مذکورہ تعلیق کی تخریج	۳۰۸	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا جواب
۳۳۲	حدیث باب	۳۰۹	مذکورہ جواب پر دو اشکالات
۳۳۲	تراجم رجال	۳۱۰	پہلے اشکال کا صحیح جواب
۳۳۲	عبدالسلام بن مطهر	۳۱۱	دوسرے اشکال کا جواب
۳۳۳	عمر بن علی مقدسی	۳۱۱	ولولا ان اشق على امتي ما قعدت خلف سرية
۳۳۵	معن بن محمد الففاری	۳۱۱	مشقت کی وجوہ
۳۳۶	سعید بن ابی سعید المقبری	۳۱۲	سر
۳۴۰	ان الدین یسر	۳۱۲	غزوہ اور سر یہ میں فرق
۳۴۱	دین کس حیثیت سے آسان ہے؟	۳۱۳	آپ کی شہادت کی تمنا پر اشکال اور اس کا جواب
۳۴۴	ولی یشاد الدین احد الا غلبه	۳۱۴	ایا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی
۳۴۷	فسد دوا و قاربوا	۳۱۴	تمنائے شہادت سے غلبہ کفر لازم آتا ہے؟
۳۴۸	وايشروا	۳۱۵	باب تطوع قیام رمضان من الايمان
۳۴۸	واستعينوا بالغدوة والروحة وشي من الدلجة	۳۱۵	مقدم ترجمہ
۳۵۰	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۱۵	حدیث صحیح

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۳۷۷	"عبدالطلب" کی وجہ تسمیہ	۳۵۰	ایک اور اشکال اور اس کا جواب
۳۷۸	و انه صلى قبل بيت المقدس	۳۵۱	باب الصلاة من الايمان
۳۷۸	ستہ عشر شہراً او سبعة عشر شہراً	۳۵۱	ترجمہ الباب کا ماقبل کے ابواب کے ساتھ ربط
۳۷۸	بيت المقدس میں دو لفت ہیں	۳۵۲	ترجمہ الباب کا مقصد
۳۷۹	استقبال، بیت المقدس کی مدت	۳۵۲	وما كان الله ليضيع ايمانكم
۳۸۱	تحويل قبلہ کا حکم کس مہینے میں آیا؟	۳۵۳	آیت کریمہ کا شان نزول
۳۸۱	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کا	۳۵۳	ایک اشکال اور اس کا جواب
۳۸۲	استقبال حکم قرآنی کی بنیاد پر کیا تھا یا اپنے اجتہاد کی بنیاد پر؟	۳۵۵	حضرت شیخ البندرج رحمہ اللہ کا جواب
۳۸۳	پہلی بحث: امکان و وقوع نسخ	۳۵۷	بیت اللہ کو قبلہ قرار دینے کی وجہ
۳۸۶	دوسری بحث: نسخ السنۃ بالقرآن جائز ہے یا نہیں؟	۳۵۸	یعنی صلاتکم عند البيت
۳۸۷	نسخ الکتاب بالکتاب کا حکم	۳۵۸	ایمان کی تفسیر "صلوۃ" سے کرنے پر اشکال
۳۸۷	نسخ السنۃ بالسنۃ کی چار صورتیں اور ان کے احکام	۳۵۹	اشکال کے جوابات
۳۸۷	نسخ الکتاب بالسنۃ کا حکم	۳۶۰	ہجرت سے قبل آپ کس جانب متوجہ ہو کر نماز پڑھتے تھے؟
۳۸۸	نسخ السنۃ بالکتاب کا حکم	۳۶۱	امام بخاری رحمہ اللہ نے
۳۸۸	تحويل قبلہ کس مسجد میں اور کون سی نماز میں ہوئی؟	۳۶۱	"عند البيت" فرما کر دو فائدوں کی طرف اشارہ کیا ہے
۳۹۱	دوسری مسجد والوں کو تحويل کی خبر دینے والا کون تھا؟	۳۶۳	حدیث امامت جبریل سے اشکال
۳۹۱	دوسری مسجد سے کون سی مسجد مراد ہے؟	۳۶۴	کیا نسخ مرتبین غیب ہے؟
۳۹۲	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۶۴	حدیث امامت جبریل سے پیش آنے والے اشکال کا جواب
۳۹۲	خلاصہ	۳۶۵	علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق
۳۹۳	تنبیہ	۳۶۶	حدیث باب
۳۹۴	اہل قبا کی منسوخ قبلہ کی طرف نماز کی ادائیگی کا حکم	۳۶۶	تراجم رجال
۳۹۴	دارالحرب میں اسلام قبول کرنے والے کا حکم	۳۶۶	عمر بن خالد حنظلی
۳۹۵	فداؤا کما هم قبل البيت	۳۶۷	تنبیہ
۳۹۵	نماز میں گھومنے کی صورت	۳۶۷	رئیس بن معاویہ بن صریح
۳۹۶	کیا نماز میں رخ تبدیل کرنے سے عمل کثیر لازم نہیں آیا؟	۳۷۰	تنبیہ
۳۹۶	ایک آدمی کی خبر پر قطعی قبلہ کو چھوڑنا کیسے جائز ہوا؟	۳۷۰	ابو اسحاق سمیعی
۳۹۷	کیا خارج سے تلقین کردہ اہر عمل کرنے سے نماز فائدہ نہیں ہوتی؟	۳۷۵	حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ
۳۹۷	وكانت اليهود قد اعجبهم اذ كان	۳۷۶	کان اول ما قدم المدينة نزل علی اجداده او اخوالہ
۳۹۸	یصلی قبل بيت المقدس و اهل الكتاب	۳۷۷	اہل اہل و اخوال سے کون مراد ہیں؟
۳۹۸	اهل الکتاب کا اعراب	۳۷۷	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پردادا ہاشم کے نکاح کا واقعہ

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۴۱۵	جمہور کی طرف سے مذکورہ دلائل کا جواب	۳۹۸	اہل الکتاب سے کون مراد ہیں؟
۴۱۷	جمہور کے دلائل	۳۹۹	فلما ولی وجہ قبل البيت انکروا ذلک
۴۱۸	کیا نیکی میں صرف سات سو گنا تک ہی اضافہ ہوتا ہے؟	۴۰۰	قال زہیر حدثنا ابو اسحاق عن البراء فی حدیثہ ہذا
۴۱۹	مؤمن کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا خاص کرم	۴۰۰	علامہ کرمانی رحمہ اللہ کی تحقیق
۴۲۰	حدیث باب	۴۰۰	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تحقیق
۴۲۰	تراجم رجال	۴۰۰	علامہ عینی رحمہ اللہ کی تحقیق
۴۲۰	اسحاق بن منصور	۴۰۱	انہ مات علی القبلة قبل ان تحول رجال وقتلوا
۴۲۱	عبدالرزاق بن عمامہ صنعانی		فرصتِ صلوة کے بعد اور
۴۲۸	ہمام بن منبہ	۴۰۱	تحویل قبلہ سے پہلے فوت ہونے والے حضرات
۴۲۹	عحیدہ عمامہ بن منبہ	۴۰۱	"وقتوا" سے کون لوگ مراد ہیں؟
۴۳۰	باب احب الی اللہ اذوم	۴۰۱	کیا "وقتوا" کا لفظ غیر محفوظ ہے؟
۴۳۰	باب سابق کے ساتھ اس باب کا ربط	۴۰۳	باب حسن اسلام المرء
۴۳۱	ترجمہ الباب کا مقصد	۴۰۳	ما قبل سے مناسبت
۴۳۱	حدیث باب	۴۰۴	ترجمہ الباب کا مقصد
۴۳۲	تراجم رجال	۴۰۵	حدیث باب
۴۳۲	ہشام بن عروہ بن الزبیر	۴۰۵	تراجم رجال
۴۳۶	عروہ بن الزبیر	۴۰۵	"قال مالک"
۴۴۱	ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم	۴۰۶	معلقات بخاری کی حیثیت
۴۴۱	دخل علیہا و عندها امرأة	۴۰۶	مذکورہ تعلیق کی تخریج
۴۴۱	مذکورہ عورت کی تعیین	۴۰۷	دو اشکالات اور ان کے جوابات
۴۴۱	حدیث باب اور مسلم شریف کی روایت میں تعارض اور اس کا دفعہ	۴۰۸	"زلفہا" کی تحقیق
۴۴۲	"قالت فلانة تذکر من صلاتہا"	۴۰۸	حدیث باب میں امام بخاری رحمہ اللہ کا تصرف
۴۴۲	فلانة کی اعرابی حیثیت	۴۰۹	کتابتِ حسنہ سے متعلق حصہ کو حذف کرنے کی وجہ
۴۴۲	"تذکر من صلاتہا" کا مطلب	۴۰۹	طاعات، قربات اور عبادات پر اجر و ثواب کا ترتب
۴۴۳	منہ پر تعریف کا حکم	۴۱۰	زمانہ و کفر کے اعمالی حسنہ پر اجر و ثواب کا ترتب خلاف قواعد نہیں
۴۴۳	مانعت کے باوجود حضرت عائشہ		زمانہ و کفر کے اعمالی حسنہ پر
۴۴۳	رضی اللہ عنہا نے منہ پر کیسے تعریف کی؟	۴۱۱	بعد از اسلام اجر و ثواب مرتب ہونے کے دلائل
۴۴۳	"منہ علیکم بما تعلیقون"	۴۱۲	اسلمت علی ما اسلفت من خیر کا مطلب
۴۴۴	بغیر اختلاف کے حلف اٹھانے کا حکم	۴۱۳	زمانہ و کفر کے معاصی و جرائم پر اسلام لانے کے بعد مواخذہ ہوگا؟
۴۴۴	"لا یمل اللہ حتی تملوا"	۴۱۴	امام احمد رحمہ اللہ اور ان کے متبعین کے دلائل

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۴۶۷	حدیث باب	۴۴۴	"ملاں" کے معنی
۴۶۷	تراجم رجال	۴۴۵	یہاں "ملاں" کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کیسے کی گئی؟
۴۶۷	الحسن بن الصباح	۴۴۶	"لا یمل اللہ حتی تملوا" کا ایک اور مطلب
۴۶۹	جعفر بن عون	۴۴۶	اس جملہ کے ایک اور معنی
۴۷۰	ابو العیسٰی عتبہ بن عبد اللہ	۴۴۶	ابن حبان رحمہ اللہ کی تشریح
۴۷۱	قیس بن مسلم	۴۴۷	"وکان احب الدین الیہ مادام علیہ صاحبہ"
۴۷۲	حضرت طارق بن شہاب رضی اللہ عنہ	۴۴۷	"الیہ" کی صیغہ کا مرجع
۴۷۳	تنبیہ	۴۴۷	دائمی عمل کے پسندیدہ ہونے کی دو وجہیں
۴۷۴	حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ	۴۴۸	عمل قلیل پر دوام کا فائدہ
۴۷۵	"سمع جعفر بن عون" کو پڑھنے کا طریقہ	۴۴۸	باب زیادة الايمان و نقصان
۴۷۵	ان رجلاً من اليهود قال لہ	۴۴۸	ما قبل سے ربط و مناسبت
۴۷۵	رجل مبہم کی تعیین	۴۴۹	ترجمہ کے مکرر ہونے کا اشکال اور اس کا دفعیہ
	حدیث باب اور مغازی و تفسیر	۴۵۰	ایک دوسرا اشکال اور اس کا جواب
۴۷۵	کی روایات میں تعارض اور اس کا دفعیہ	۴۵۱	کیا نفس تصدیق میں کمی اور زیادتی ہو سکتی ہے؟
	یا امیر المؤمنین، آیۃ فی کتابکم تقرء ونہا،	۴۵۲	ترجمہ کے ساتھ تین آیات لانے کا مقصد
۴۷۶	لو علینا معشر اليهود نزلت لا تخذنا ذلک الیوم عیدا	۴۵۳	ایک اشکال اور اس کا جواب
۴۷۶	قال عمر: قد عرفنا ذلک الیوم والمکان ...	۴۵۴	حدیث باب
	کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ	۴۵۵	تراجم رجال
۴۷۷	کا جواب سوال سے مطابقت رکھتا ہے؟	۴۵۵	مسلم بن ابراہیم فرامیدی بصری
۴۷۷	یوم عرفہ کو عید کا دن کیسے قرار دیا؟	۴۵۶	صہام دستوائی
۴۷۸	باب الزکاة من الاسلام	۴۶۰	یخرج من النار من قال لا الہ الا اللہ...
۴۷۸	ابواب سابقہ کے ساتھ ربط	۴۶۱	"ذرة" کی تحقیق
۴۷۹	ما قبل کے باب کے ساتھ مناسبت	۴۶۲	قال ابو عبد اللہ: قال ابان...
۴۷۹	مقصود ترجمہ الباب	۴۶۲	اس تعلیق کی تخریج
۴۸۰	آیت مذکورہ فی الترجمة کی تحلیل اور اس کا مقصد	۴۶۲	مذکورہ تعلیق کا مقصد
۴۸۰	حدیث باب	۴۶۳	ایک اشکال اور اس کا جواب
۴۸۰	تراجم رجال	۴۶۳	تراجم رجال
۴۸۱	حضرت طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ	۴۶۳	ابان بن یزید عطار بصری
	جاء رجل الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۴۶۶	فائدہ (ابان منصرف ہے یا غیر منصرف؟)
۴۸۳	من اهل نجد...	۴۶۶	تنبیہ

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۵۰۱	قال: وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة	۲۸۳	"رجل" سے کون مراد ہے؟
۵۰۱	قال: هل على غيره؟ قال: لا، إلا ان تطوع	۲۸۳	"نجد" کی تحقیق
۵۰۲	روحدیشوں میں تعارض اور اس کا دفعیہ	۲۸۳	"تاثر الراس" کی ترکیبی حیثیت
۵۰۲	حدیث باب میں فریضہ حج کو کیوں ذکر نہیں کیا؟	۲۸۳	"الراس" سے کیا مراد ہے؟
۵۰۲	کیا مذکورہ فرائض کے علاوہ دیگر	۲۸۳	یسمع دوی صوتہ ولا یفقه ما یقول
۵۰۲	واجبات کا ادا کرنا ضروری نہیں؟	۲۸۵	فاذا هو یسال عن الاسلام
۵۰۲	کیا فلاح کے لیے منہیات کا ترک ضروری نہیں؟	۲۸۶	فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:
۵۰۵	کیا روا تب سنن کے چھوڑنے کی گنجائش ہے؟	۲۸۶	خمس صلوات فی الیوم والليلة
۵۰۶	"لا ازید علی هذا ولا انقص"	۲۸۶	"خمس صلوات" کا اعراب
۵۰۶	پر فلاح کا ترتب اور علماء کے اقوال	۲۸۷	بحث وجوب وتر
۵۰۹	کیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم	۲۸۸	وجوب وتر سے متعلق امام اعظم رحمہ اللہ پر اعتراض اور اس کا جواب
۵۱۱	کسی کو فرائض و واجبات سے مستثنیٰ کر سکتے ہیں؟	۲۸۹	یوسف بن خالد سستی رحمہ اللہ کا واقعہ
۵۱۲	کیا اگر خیر کے ترک پر حلف اٹھانا درست ہے؟	۲۸۹	واجب اور فرض کے درمیان فرق
۵۱۲	کیا غیر اللہ کی قسم اٹھانا درست ہے؟	۲۹۱	نفل عبادت کو شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام واجب ہے
۵۱۲	"افلح و ایبہ ان صدق" کی توجیہات	۲۹۱	یا نہیں، اور اگر فاسد کر دے تو قضا لازم ہوگی یا نہیں؟
۵۱۵	قرآن کریم میں وارد قسموں	۲۹۲	تنبیہ
۵۱۵	کے بارے میں قابض بیضاوی کی تحقیق	۲۹۲	شوافع کے دلائل اور ان کا جائزہ
۵۱۶	باب اتباع الجنائز من الایمان	۲۹۵	حنفیہ کے دلائل
۵۱۶	مذکورہ باب کی ماقبل سے مناسبت	۲۹۷	"ألا ان تطوع" سے علامہ قرطبی رحمہ اللہ علیہ کا استدلال
۵۱۶	مقصود ترجمہ	۲۹۷	علامہ طیبی رحمہ اللہ کا اعتراض
۵۱۷	حدیث باب	۲۹۷	اعتراض کا جواب
۵۱۷	تراجم رجال	۲۹۷	مستثنیٰ کو متصل ماننے کی
۵۱۷	احمد بن عبد اللہ بن علی المنجونی	۲۹۸	صورت میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا اعتراض
۵۱۸	ابو محمد روح بن عبادہ	۲۹۸	ملا علی قاری رحمہ اللہ کا جواب
۵۲۲	عوف بن ابی جمیل الاعرابی	۲۹۸	حافظ رحمہ اللہ کا ایک اور اعتراض
۵۲۳	محمد بن سیرین	۲۹۸	مذکورہ اعتراض کا جواب
۵۲۷	حدیث عوف عن الحسن و محمد عن ابی ہریرۃ	۲۹۸	ملا علی قاری رحمہ اللہ کا بیان کردہ نکتہ
۵۲۸	جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے یا آگے؟	۲۹۹	یک سوال اور اس کا جواب
۵۲۸	دلائل فقہاء	۲۹۹	جوہ ترجیح مذہب حنفیہ
۵۳۱	حدیث باب سے مذکورہ مسئلہ پر استدلال	۵۰۰	بالفظ "رمضان" کے ساتھ "شہر" کا لفظ استعمال کرنا ضروری ہے؟

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۵۵۱	امام صاحب سے تین قسم کے جملے منقول ہیں	۵۳۲	ترجمہ الباب کا اثبات
۵۵۲	تینوں جملوں کے ظاہری تعارض کا دفعیہ اور ان کے محاسن	۵۳۲	وکان معہ حتی یصلی علیہا ویفرغ من دفنہا
	ویدکر عن الحسن	۵۳۳	فانہ یرجع من الاجر بقیراطین
۵۵۳	ماخافہ الا مؤمن ولا آمنہ الا منافق	۵۳۳	قیراط کی تحقیق
۵۵۳	حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کے اثر کی تخریج	۵۳۳	"کل قیراط مثل احد" کا مطلب
۵۵۴	حضرت حسن بصری کے قول کو صیغہ تفریض سے کیوں ذکر فرمایا؟	۵۳۴	قیراط کا ایک اور مفہوم
	وما یحذر من الاصرار	۵۳۴	تابعہ عثمان المؤمن
۵۵۵	علی التقاتل والعصیان من غیر توبۃ	۵۳۴	اس متابعت کو ذکر کرنے کی وجہ
۵۵۶	اصرار علی المعاصی کی مفرتیں	۵۳۵	"نحوہ" اور "مثلاً" میں فرق
۵۵۷	مقصود ترجمہ کے ساتھ انطباق	۵۳۵	عثمان المؤمن
۵۵۷	حدیث باب		باب خوف المؤمن من
۵۵۷	تراجم رجال	۵۳۶	ان یحبط عملہ وهو لا یشعر
۵۵۷	محمد بن عرعہ	۵۳۷	اس باب کی ماقبل کے باب کے ساتھ مناسبت
۵۵۸	زید بن الحارث الیابی	۵۳۷	ترجمہ الباب کا مقصد
۵۵۹	ابو وائل شقیق بن سلمہ	۵۳۸	کیا امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد احباطیہ کی تائید ہے؟
۵۶۱	سالت ابا وائل عن المبرجۃ	۵۳۸	کیا لاعلمی میں کلمہ کفر کا اطلاق موجب کفر ہے؟
۵۶۱	ارجاء سے کیا مراد ہے؟	۵۳۹	ترجمہ الباب کا ماخذ
۵۶۱	ضروری تنبیہ	۵۳۹	آیت مذکورہ سے علامہ زحشری کا غلط استدلال
۵۶۳	سبب المسلم فسوق وقتالہ کفر	۵۴۰	علامہ ابن النیر کا جواب
۵۶۳	مرجئہ کی تردید	۵۴۱	حافظ ابن التیم رحمہ اللہ کی اس مسئلہ میں معترکہ کی تائید اور ان کا رد
۵۶۵	کیا اس حدیث سے خوارج کی تائید ہوتی ہے؟	۵۴۲	ابراہیم تیزی رحمہ اللہ
۵۶۵	خوارج کے استدلال کا الزامی جواب	۵۴۶	ابراہیم تیزی رحمہ اللہ کا قول اور اس کی تخریج
۵۶۵	تحقیقی جواب	۵۴۶	اس قول کا مطلب
۵۶۷	ایک اشکال ماوراس کا جواب	۵۴۸	ابن ابی ملیکہ رحمہ اللہ
۵۶۸	مرجئہ کے دو مغالطے اور ان کا ازالہ	۵۴۹	ابن ابی ملیکہ کا اثر اور اس کی تخریج
۵۶۹	اعراض اپنے محل سے کیسے جدا ہوں گے؟	۵۴۹	کلہم یرخاف النفاق علی نفسہ
۵۷۱	حدیث باب	۵۵۰	ما منہم احد یقول انہ علی ایمان جبریل ومیکائیل
۵۷۱	تراجم رجال	۵۵۰	اس جملہ کا مقصد
۵۷۱	حمید الطویل		کیا "ایمانی کا ایمان جبریل" کا جملہ
	ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج یخبر	۵۵۱	امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ثابت ہے؟
۵۷۶	بلیلۃ القدر، قتلاحی رجال من المسلمین		

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۵۹۰	عالم کو ضرورت کے تحت اوچی جگہ بیٹھنا چاہیے	۵۴۶	"رجلان" سے کون مراد ہیں؟
۵۹۰	فاتاہ رجل	۵۴۶	لیلۃ التدر کے بارے میں روافض کا نظریہ
۵۹۰	دوسرے طرق میں "رجل" کی صفات	۵۴۶	روافض کی تردید
۵۹۰	"رجل" سے مراد	۵۴۶	منازعت کا اثر
۵۹۰	طلب علم کے آداب		منازعت کی مذمت کے بعد
۵۹۱	"فخذیہ" کی ضمیر کس طرف راجع ہے؟	۵۴۴	"وعسی ان یکون خیراً لکم" کیسے فرمایا؟
	اگر ضمیر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی	۵۴۴	رفع تعیین لیلۃ التدر میں خیر کی وجوہ
۵۹۱	طرف لوٹ رہی ہو تو کیا یہ ادب کے خلاف نہیں؟	۵۴۴	کیا طلب حق مذموم امر ہے؟
۵۹۲	حضرت جبریل علیہ السلام کی آمد کب ہوئی تھی؟	۵۴۸	التمسوها فی السبع والتسع والخمس
۵۹۳	عدم تسلیم کا اشکال اور اس کا ازالہ		سات، پانچ اور نو راتیں لیلیٰ ماضیہ
۵۹۳	طریق خطاب میں تعارض اور اس کا ازالہ	۵۴۸	کے اعتبار سے مراد ہیں یا لیلیٰ باقیہ کے اعتبار سے؟
۵۹۳	طریق خطاب کا اشکال اور اس کا دفعیہ	۵۴۹	ان اعداد میں "سبع" کو مقدم کرنے کی وجہ
۵۹۶	سوالات کی مختلف ترتیب اور اس کی حکمت	۵۴۹	احادیث و آثار کا ترجمہ الباب سے انطباق
۵۹۶	الایمان ان تؤمن بالله		باب سوالی جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۵۹۷	ایک اشکال اور اس کا جواب	۵۸۱	عن الایمان والاسلام والاحسان وعلم الساعہ
۵۹۸	"ملک" کی تعریف اور اس کی حقیقت	۵۸۱	وبیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لہ
۵۹۸	فرشتوں کے بارے میں عقیدہ	۵۸۱	"لہ" کی ضمیر کس طرف لوٹ رہی ہے؟
۵۹۸	اللہ تعالیٰ کی کتابوں پر ایمان لانے کا مطلب	۵۸۲	ترجمہ الباب کی ماقبل سے مناسبت
۵۹۹	"کتاب" اور "صحیفہ"	۵۸۲	ترجمہ الباب کا مقدمہ
۵۹۹	"کتب" و "صحائف" کی تعداد		کیا امام بخاری رحمہ اللہ کے
۶۰۰	وہلقائہ	۵۸۲	ان دلائل سے حنفیہ کے مسلک پر زور پڑتی ہے؟
۶۰۰	کیا یہ لفظ مکرر ہے؟	۵۸۵	تنبیہ
۶۰۰	"بعث" اور "لقاء"		وما بین النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۶۰۰	"لقاء" کی تفسیر رؤیت سے کی جاسکتی ہے یا نہیں؟	۵۸۵	لوفد عبدالقیس من الایمان
۶۰۱	"لقاء" پر ایمان کا مطلب	۵۸۶	حدیث باب
۶۰۱	مسئلہ رؤیت باری تعالیٰ	۵۸۶	تراجم رجال
۶۰۱	"رؤیت" کے بارے میں اہل السنۃ والجماعہ اور دیگر فرقی باطلہ کا موقف	۵۸۷	ابو حیان، یحییٰ بن سعید بن حیان تیس
۶۰۲	مجتہدین رؤیت کے دلائل اور "رؤیت" کے مسئلہ پر مستقل تصانیف	۵۸۸	حدیث جبریل اور اس کی اہمیت
۶۰۳	مانعین رؤیت کی نقلی دلیل اور اس کی تردید	۵۸۹	کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بارزاً یوماً للناس
۶۰۴	ان کی ایک اور نقلی دلیل اور اس کا ابطال	۵۸۹	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تواضع اور ضرورت کے تحت آپ کا نمایاں جگہ بیٹھنا

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۶۱۸	حضرات صوفیہ کی تشریح پر اعتراضات	۶۰۵	ان کی ایک عقلی دلیل اور اس کا ابطال
۶۱۸	مذکورہ اعتراضات کا جواب	۶۰۶	"ورسلہ"
۶۲۰	تبصرہ و محاکمہ	۶۰۶	ایمان بالرسول کا مطلب
۶۲۰	قرآن کریم میں ایمان و اسلام اور احسان کا ذکر	۶۰۶	انبیاء و رسل کی تعداد
۶۲۱	سوال کے جواب پر جبریل امین کی تصدیق اور صحابہ کرام کا تعجب	۶۰۷	تعداد کے سلسلہ میں روایات کی
۶۲۲	قیامت سے متعلق سوال کا مقابل سے ربط	۶۰۷	حیثیت اور رسولوں پر ایمان لانے کا طریقہ
۶۲۳	ایک شبہ اور اس کا جواب	۶۰۷	وتؤمن بالبعث
۶۲۴	ماالمسنول عنها باعلم من السائل	۶۰۷	یوم آخرت یا بعث بعد الموت پر ایمان لانے کا مطلب
۶۲۴	جواب کی مذکورہ تعبیر کے اختیار کرنے کا نکتہ	۶۰۸	تعبیر میں فرق کرنے کی وجہ
۶۰۸	مذکورہ جملہ سے تساوی	۶۰۸	فائدہ
۶۲۵	فی عدم العلم مقصود ہے نہ کہ تساوی فی العلم	۶۰۸	قدر یا تقدیر
۶۰۹	علم نہ ہونے کی صورت میں	۶۰۹	قضا اور تقدیر
۶۲۵	"لااعلم سمہنا تقویٰ اور ورع کی دلیل ہے	۶۰۹	ایمان بالقدر کا مطلب
۶۲۵	امام قرطبی رحمہ اللہ کا بیان کردہ ایک نکتہ	۶۰۹	اہل السنہ والجماعہ کا عقیدہ
۶۲۵	وساخبرک عن اشراطها	۶۰۹	فرقہ قدریہ
۶۲۵	دوسرے طریق کے الفاظ سے ظاہری تعارض اور اس کا ازالہ	۶۰۹	تقدیر کے سلسلہ میں "قدریہ" کے دو فریق اور ان کا حکم
۶۲۶	"اشراط" کی تحقیق	۶۱۰	ماالاسلام
۶۲۶	یہاں کون سی علامات مراد ہیں؟	۶۱۰	الاسلام ان تعبدالله ولا تشرك به
۶۲۶	ایک اشکال اور اس کا جواب	۶۱۰	یہاں "عبادت" سے کیا مراد ہے؟
۶۲۷	اذا ولدت الامة ربها	۶۱۱	وتقسیم الصلاة
۶۲۷	روایت باب کے مختلف الفاظ اور ان میں تطبیق	۶۱۱	"الصلاة" کو "الکتوبہ" یا "المفروضہ" کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ
۶۲۷	جملہ مذکورہ کے مطالب	۶۱۲	حدیث باب میں "حج" کا ذکر کیوں نہیں ہے؟
۶۲۷	پہلا مطلب	۶۱۳	"احسان" کے لغوی معنی اور اس کی قسمیں
۶۲۸	دوسرا مطلب	۶۱۳	احسان ظاہری اور احسان معنوی
۶۲۹	تیسرا مطلب	۶۱۳	مقام مشاہدہ اور مقام مراقبہ
۶۲۹	چوتھا مطلب	۶۱۴	"ان تعبدالله کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک"
۶۲۹	"و اذا تناول رعاة الابل البهم فی البنیان"	۶۱۴	"احسان" کی دو مختلف تشریح
۶۲۹	"تناول"، "رعاة" اور "البهم" کی لغوی تحقیق	۶۱۶	نحوی اعتبار سے دونوں تقریروں کے درمیان تقریق
۶۲۹	"البهم" کا اعراب	۶۱۷	فائدہ
۶۳۰	مذکورہ جملہ کا مطلب	۶۱۷	ضوفیہ کے نزدیک "فان لم تکن تراه فانه یراک" کی تشریح

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۶۵۴	روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق	۶۳۰	مذکورہ دونوں علامات سے کن باتوں کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے؟
۶۵۶	فائدہ	۶۳۰	فی خمس لا یعلمہن الا اللہ
۶۵۷	جاء یعلم الناس دینہم	۶۳۰	جملہ مذکورہ کی ترکیب
۶۵۸	قال ابو عبد اللہ: جعل ذلک کلہ میں الایمان	۶۳۱	کیا مغیبات پانچ امور میں منحصر ہیں؟
۶۵۸	باب (بلا ترجمہ)	۶۳۲	مغیبات کی قسمیں
۶۵۹	ما قبل سے مناسبت	۶۳۲	آیت مذکورہ میں مغیبات کی کون سی قسم مراد ہے؟
۶۵۹	ایک اشکال اور اس کا جواب	۶۳۳	کیا اکوان غیبیہ پر اطلاع یابی ممکن نہیں؟
۶۶۰	حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کی تقریر	۶۳۴	جزئیات کا علم ہو سکتا ہے، کلیات تکوینیہ کا علم کسی کو نہیں
۶۶۲	حدیث باب	۶۳۵	انبیاء اور اولیاء کے کشف میں فرق
۶۶۲	تراجم رجال	۶۳۵	"غیب" کے اصطلاحی معنی
۶۶۲	ابراہیم بن حمزہ زبیری مدنی	۶۳۵	جس "غیب" کے ساتھ حق تعالیٰ متفرد ہیں اس کی تعریف
۶۶۴	خرم فی الحدیث	۶۳۵	حساب آلات یا اندازہ سے کسی چیز پر مطلع ہونا غیب دانی نہیں
۶۶۶	حدیث باب میں خرم کس کی طرف سے واقع ہوا ہے؟	۶۳۶	مسئلہ علم غیب
۶۶۷	باب فضل من استبرا لدینہ	۶۳۷	اہل السنۃ والجماعہ کے عقیدہ کا خلاصہ
۶۶۷	ما قبل سے مناسبت	۶۳۷	مولوی احمد رضا خاں بریلوی اور ان کے متبعین کا عقیدہ
۶۶۷	ترجمہ الباب کا مقصد	۶۳۸	بریلوی حضرات کے دلائل اور ان کے جوابات
۶۶۸	ایک اشکال اور اس کا جواب	۶۳۹	پہلی دلیل اور اس کا جواب
۶۶۹	حدیث باب	۶۴۰	دوسری دلیل اور اس کا جواب
۶۶۹	تراجم رجال	۶۴۱	تیسری دلیل اور اس کا جواب
۶۶۹	ابو نعیم الفضل بن دغین	۶۴۲	چوتھی دلیل اور اس کا جواب
۶۷۳	زکریا بن ابی زائدہ	۶۴۳	پانچویں دلیل اور اس کا جواب
۶۷۵	حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما	۶۴۴	چھٹی دلیل اور اس کا جواب
۶۷۷	حدیث باب کی اہمیت	۶۴۵	ساتویں دلیل اور اس کا جواب
۶۷۸	سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقول	۶۴۵	آٹھویں دلیل اور اس کا جواب
۶۷۸	حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما کا	۶۴۵	ان حضرات کا احادیث سے استدلال اور ان کا جواب
۶۷۸	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع	۶۵۰	اہل السنۃ والجماعہ کے دلائل
۶۷۸	صبی میر کا محمل	۶۵۰	سات آیات مبارکہ
۶۷۸	الحلال بین والحرام بین و بینہما مشبہات	۶۵۰	بارہ احادیث
۶۷۹	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تشریح	۶۵۳	ایک اہم تنبیہ
۶۷۹	علامہ سندھی رحمہ اللہ کی مفصل تحقیق اور ان کے نزدیک برج مطلب	۶۵۴	ثم ادبر، فقال: ردّوہ، فلم یروا شیئا، فقال: هذا جبریل

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۷۰۳	کنت اقعد مع ابن عباس یجلسی علی سریرہ	۶۸۱	مذکورہ مطالب میں سے کون سا مطلب ربح ہے؟
۷۰۳	اس اعزاز کی وجہ کیا تھی؟	۶۸۱	"مشبہات" کی تحقیق
۷۰۴	حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما	۶۸۲	مشبہات سے کیا مراد ہے؟
۷۰۴	نے ان کو مال دینے کا وعدہ کیوں فرمایا تھا؟	۶۸۳	اشتباہ کی صورتیں
۷۰۵	"وفد" کی تحقیق	۶۸۶	اجتناب عن المشبہات کی حیثیتیں
۷۰۵	حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ابو جرحہ کو حدیث کیوں سنائی؟	۶۸۶	تنبیہ
۷۰۵	وفد عبد القیس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کب آیا تھا؟	۶۸۷	بعض اتقی المشبہات استبرا لدینہ و عرضہ و من وقع فی الشبہات کراخ
۷۰۵	تعدد وفادت عبد القیس	۶۸۷	یروی حول الحمی یوشک ان یواقعہ
۷۰۷	کیا وفد عبد القیس کی آمد تین مرتبہ ہوئی تھی؟ (حاشیہ)	۶۸۸	جملہ مذکورہ کی نحوی تحلیل
۷۰۸	اسلام قبیلہ عبد القیس	۶۸۸	الحمی
۷۰۹	اشج عبد القیس کے نام میں اختلاف (حاشیہ)	۶۸۸	حدیث باب میں مذکور تمثیل کا مطلب
۷۱۰	تنبیہ (حاشیہ)	۶۸۹	شیخ ابوالقاسم منصور قہاری رحمہ اللہ کا ایک قول
۷۱۰	وفد عبد القیس کتنے اشخاص پر مشتمل تھا؟	۶۸۹	شیخ ابوالقاسم قہاری رحمہ اللہ کا
۷۱۱	فائدہ	۶۸۹	تعارف اور ان کا ایک عجیب واقعہ (حاشیہ)
۷۱۲	من القوم او من الوفد؟	۶۹۰	"حی" کو مختص کرنے کا حکم
۷۱۲	قالوا: ربیعہ	۶۹۰	حدیث باب میں تنبیہ سے مقصود
۷۱۳	قبیلہ "ربیعہ" اور "عبد القیس" کا تعارف	۶۹۰	فائدہ
۷۱۳	"مرحبا" کا استعمال	۶۹۱	"قلب" کے معنی، اس کی وجہ تسمیہ اور اس کا مصداق
۷۱۴	غیر خزیایا ولا ندامی	۶۹۲	مذکورہ جملہ کا ماقبل سے ربط
۷۱۵	"ندامی" کی تحقیق	۶۹۳	محل عقل قلب ہے یا دماغ؟
۷۱۶	"الشہ الحرام" کا مصداق	۶۹۴	باب اداء الخمس من الایمان
۷۱۶	قبیلہ مضر جب کے مہینے کی خاص تعظیم کیا کرتا تھا	۶۹۴	امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد
۷۱۷	کیا مضر کے لوگ باقی اشہر حرم کی تعظیم نہیں کیا کرتے تھے؟	۶۹۴	ایک اشکال کا جواب
۷۱۷	فمرنا بامر فصل	۶۹۵	ما قبل کے باب سے ربط و مناسبت
۷۱۷	نخبرہ من وراءنا وندخل بہ الجتۃ	۶۹۵	تنبیہ
۷۱۸	فامرہم باربع	۶۹۶	حدیث باب
۷۱۸	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم	۶۹۷	تراجم رجال
۷۱۹	نے وفد کو ایک چیر کا حکم فرمایا یا متعدد امور کا؟	۶۹۷	علی بن الجعد
۷۱۹	ماہورات کے اجمال و تفصیل میں تفاوت اور اس کی وضاحت	۷۰۱	ابو جرحہ نصر بن عمران ضبعی

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۴۲۴	جلال بن منہال	۴۲۴	حدیث باب میں حج کا ذکر کیوں نہیں ہے؟
۴۲۵	عدی بن ثابت انصاری	۴۲۴	”صتم“ کی تحقیق
۴۲۷	حضرت عبداللہ بن یزید خطمی رضی اللہ عنہ	۴۲۸	الدباء، النقییر، الرزق اور المقیتر کی تشریح
۴۲۸	حضرت ابو مسعود عقبہ بن عمرو بدری رضی اللہ عنہ	۴۲۸	مدکورہ برتنوں کے استعمال
۴۵۰	اذا انفق الرجل علی اہلہ یحتسبہا فهو لہ صدقۃ	۴۲۸	سے مانعت کی وجہ اور مانعت کی منسوخی
۴۵۱	حدیث باب میں ”صدقہ“ کا اطلاق مجازاً ”نقۃ“ پر ہوا ہے	۴۲۹	احفظوہن واخبروا بہن من وراءکم
۴۵۱	حدیث باب		باب ماجاء فی الاعمال بالنبی
۴۵۲	تراجم رجال	۴۲۹	والحسبۃ ولکل امری مانوی
۴۵۲	انک لی تنفق نفقۃ ...	۴۲۹	ما قبل سے ربط
۴۵۲	”فی فی امراتک“ کی تحقیق	۴۳۰	ترجمہ الباب کا مقصد
۴۵۳	حدیث باب کا سبب ورود	۴۳۱	ترجمہ الباب کی تحلیل
۴۵۳	حدیث باب سے امام نووی رحمہ اللہ کا ایک استنباط	۴۳۲	کیا ایمان کے اندر نیت بھی معتبر ہے؟
	باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم:	۴۳۳	وضومیں نیت کی حیثیت
	الدین النصیحة للہ ولرسولہ	۴۳۳	زکوۃ میں نیت کی حیثیت
۴۵۴	ولائمة المسلمین وعامتہم	۴۳۴	حج میں نیت کی حیثیت
۴۵۴	باب سابق کے ساتھ ربط و مناسبت	۴۳۵	صوم میں نیت کی حیثیت
۴۵۴	اختتام کتاب الایمان پر مذکورہ ترجمہ الباب کے انعقاد کا نکتہ	۴۳۵	”احکام“ میں نیت کا مطلب اور اس کا حکم
۴۵۵	مقصود ترجمہ الباب	۴۳۵	نیت کس قسم کی چیزوں میں شرط ہے؟
۴۵۵	ترجمہ الباب میں مذکور معلق حدیث کی تخریج	۴۳۶	مذکورہ صابطہ پر ایراد نقض
۴۵۶	امام بخاری رحمہ اللہ نے اس حدیث کو موصلاً کیوں تخریج نہیں کیا؟	۴۳۶	”وقال اللہ تعالیٰ: قل کن بعمل علی شاکلتہ“
۴۵۷	النصیحة	۴۳۷	اس جملہ کا تعلق کس ترجمہ سے ہے؟
۴۵۷	النصیحة للہ	۴۳۸	ونفقہ الرجل علی اہلہ یحتسبہا صدقۃ
۴۵۷	النصیحة لکتاب اللہ	۴۳۸	اس ترجمہ کا تعلق، اور اس کا ماخذ
۴۵۸	النصیحة للرسول صلی اللہ علیہ وسلم	۴۳۸	وقال: ولکن جہاد ونية
۴۵۹	النصیحة لائمة المسلمین	۴۳۹	حدیث باب
۴۵۹	النصیحة لعامة المسلمین	۴۳۹	تراجم رجال
۴۵۹	اذا نصحو اللہ ورسولہ	۴۳۹	محمد بن ابراہیم تیزی مدنی
۴۶۰	مذکورہ آیت مبارکہ کو ذکر کرنے کا مقصد	۴۴۱	علقہ بن وقاص لیشی مدنی
۴۶۰	حدیث باب	۴۴۲	حدیث باب
۴۶۰	تراجم رجال	۴۴۲	تراجم رجال

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۷۷۴	فانما یاتیکم الان	۷۶۱	قیس بن ابی حازم
۷۷۵	استغفوا لامیرکم فانہ کان یحب العفو	۷۶۲	حضرت جریر بن عبد اللہ بجلي کو فی رضی اللہ عنہ
۷۷۵	و ربّ هذا المسجد، انی لناصر لکم	۷۶۷	روایت باب میں صوم و حج کا ذکر کیوں نہیں ہے؟
۷۷۶	"المسجد" سے کون سی مسجد مراد ہے؟	۷۶۷	حضرات صوفیہ و مشائخ تصوف کا بیعت کے موقع پر طریقہ
۷۷۶	قسم اٹھانے کا مقصد	۷۶۷	حضرت جریر رضی اللہ عنہ کا عہد بیعت کا لحاظ رکھنا
۷۷۶	ثم استغفرو نزل	۷۶۸	حدیث باب
۷۷۶	کتاب الایمان کا خاتمہ اور براعت اختتام	۷۶۸	تراجم رجال
۷۷۶	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ	۷۶۸	ابوالنعمان محمد بن الفضل السدوسی الملقب بہ "عارم"
۷۷۶	کسی امر کے اختتام پر استغفار فرمایا کرتے تھے	۷۷۲	زیاد بن علاقہ
۷۷۷	حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ کا ارشاد	۷۷۳	سمعت جریر بن عبد اللہ یقول ...
۷۷۸	خاتمہ	۷۷۴	مذکورہ خطبہ دینے کا سبب

ایک وضاحت

اس تقریر میں ہم نے صیح بخاری کا جو نسخہ متن کے طور پر اختیار کیا ہے، اُس پر ڈاکٹر مصطفیٰ دیب البقا نے تحقیقی کام کیا ہے، ڈاکٹر مصطفیٰ دیب نے احادیث پر نمبر لگانے کے ساتھ ساتھ احادیث کے مواضع منکرہ کی نشاندہی کا بھی التزام کیا ہے، اگر کوئی حدیث بعد میں آنے والی ہے تو حدیث کے آخر میں نمبروں سے اُس کی نشاندہی کرتے ہیں، یعنی اس نمبر پر حدیث آرہی ہے اور اگر حدیث گزی ہے تو نمبر سے پہلے "ر" لگا دیتے ہیں، یعنی اس نمبر کی طرف رجوع کیا جائے۔

فہرس اسماء المترجم لهم

على ترتيب حروف الهجاء

صفحہ	نام	صفحہ	نام
۴۷۱	ابو سیل (نافع بن مالک بن ابی عامر)	۴۶۳	لبان بن یزید الخطار
۴۷۰	ابو العیس (عتبہ بن عبد اللہ)	۶۶۲	ابراہیم بن حمزہ
۲۶	ابو قلابہ جری (عبد اللہ بن زید)	۱۲۰	ابراہیم بن سعد ابو اسحاق
۷۴۸	ابو مسعود بدری (عتبہ بن عمرو)	۵۴۴	ابراہیم بن یزید تیمی
۷۶۸	ابو النعمان (محمد بن الفضل السدوسی الملقب بعامر)	۲۵۳	ابراہیم بن یزید قحی
۶۶۹	ابو نعیم (الفضل بن دکین)	۵۴۸	ابن ابی ملیحہ
۵۵۹	ابو وائل (شقیق بن سلمہ)	۱۸۳	ابن ابی الزہری (محمد بن عبد اللہ بن مسلم)
۳۸	ابو الولید طایسی (ہشام بن عبد الملک)	۱۲	ابن علیہ (اسماعیل بن ابراہیم بن مقسم)
۵۱۷	احمد بن عبد اللہ بن علی التجونی	۴۸	ابو ادريس خولانی (عابد اللہ بن عبد اللہ)
۱۵۹	احمد بن یونس تیمی	۲۷۱	ابو اسحاق اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر
۲۲۳	احنف بن قیس تیمی	۳۷۰	ابو اسحاق سبیعی (عمرو بن عبد اللہ)
۴۲۰	اسحاق بن منصور کوچ	۱۲۲	ابو امامہ اسعد بن سہل بن حنیف
۱۱۳	اسماعیل بن ابراہیم بن مقسم (دیکھئے: ابن علیہ)	۲۷۲	ابو انس (مالک بن ابی عامر)
۲۷۱	اسماعیل بن ابی اولیس	۲۲۵	ابو بکرہ رضی اللہ عنہ
۱۱	اسماعیل بن جعفر مدنی	۷۰۱	ابو جمرہ (نصر بن عمران)
۲۵۱	اعرج (عبد الرحمن بن ہرمز)	۵۸۷	ابو حیان التیمی (یحییٰ بن سعید بن حیان)
۴	اعمش (سلیمان بن مران)	۲۳۸	ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ (جندب بن جنادہ)
۲۶	انس بن مالک رضی اللہ عنہ	۲۷۰	ابو الربیع (سلیمان بن داؤد عقی)
۳۷۵	ایوب بن ابی تیممہ کیسان سختیانی	۱۳۳	ابو روح (الحرمی بن عمارہ)
۲۴۹	براء بن عازب رضی اللہ عنہ	۳۰۴	ابو ذر عنہ بن عمرو بن جریر
۷۶۴	بشر بن خالد عسکری	۱۰	ابو الزناد (عبد اللہ بن ذکوان)
۴۶۹	جریر بن عبد اللہ عقی رضی اللہ عنہ	۸۲	ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ (سعد بن مالک بن سنان)
.....	جعفر بن عون	۳۲۳	ابو سلمہ بن عبد الرحمن بن عوف
.....	جندب بن جنادہ (دیکھئے: ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ)

صفحہ	نام	صفحہ	نام
۴۸	عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ	۴۴۴	جراح بن منہال اشاطی بصری
۹۴	عبیدہ بن سلیمان	۳۰۱	الحرمی بن حفص بن عمر عتکی
۸۱	عبدالرحمن بن عبداللہ بن عبدالرحمن بن الحارث بن ابی صعصعہ		الحرمی بن عمارہ (دیکھئے: ابوروح)
۲۱۸	عبدالرحمن بن المبارک الطفاوی	۲۲۰	الحسن بن ابی الحسن یسار البصری
	عبدالرحمن بن ہزرمز (دیکھئے: الاعرج)	۴۶۷	الحسن بن الصباح البزار
۴۲۱	عبدالرزاق بن ہمام الصنعانی	۴	حسین المعلم
۳۳۲	عبد السلام بن مظہر الازدی	۲۱۹	حماد بن زید بن درہم
۱۲	عبد العزیز بن صہیب	۵۷۱	حمید بن ابی حمید الطویل
	عبداللہ بن ذکوان (دیکھئے: ابوالزناد)	۳۱۶	حمید بن عبدالرحمن بن عوف
	عبداللہ بن زید جرمی (دیکھئے: ابوقلابہ)	۵۱۸	روح بن عبادہ قیس
۲۰۵	عبداللہ بن عباس	۵۵۸	زید بن الحارث الیامی
۸۲	عبداللہ بن عبدالرحمن بن الحارث بن ابی صعصعہ	۶۷۳	زکریا بن ابی زائدہ
۳۹	عبداللہ بن عبد اللہ بن جبر	۳۶۷	زھیر بن معاویہ
	عبداللہ بن عبید اللہ (دیکھئے: ابن ابی ملیکہ)	۷۷۲	زیاد بن علاقہ
۲۸۰	عبداللہ بن مرہ ہمدانی کوفی	۲۰۳	زید بن اسلم قرشی مدنی
۲۵۷	عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ	۱۲۸	سالم بن عبداللہ بن عمر
۸۰	عبداللہ بن مسامہ	۱۷۳	سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ (سعد بن مالک بن وھیب)
۷۴۷	عبداللہ بن یزید خطی رضی اللہ عنہ		سعد بن مالک بن سنان (دیکھئے: ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ)
۳۰۱	عبدالواحد بن زیاد بصری	۳۳۶	سعید بن ابی سعید المقبری
۲۶	عبد الوہاب ثقفی	۱۵۹	سعید بن السہیب
	عتبہ بن عبداللہ (دیکھئے: ابوالعمیس)	۲۷۸	سفیان بن سعید الثوری
۵۳۵	عثمان بن المہیشم المؤذن	۱۰۵	سلیمان حرب
۷۴۵	عدی بن ثابت انصاری		سلیمان بن داؤد عتکی (دیکھئے: ابوالربیع)
۴۳۶	عروہ بن الزبیر		سلیمان بن مہران (دیکھئے: الاعمش)
۲۰۴	عطاء بن یسار ہلالی مدنی		شقیق بن سامہ (دیکھئے: ابووائل)
	عقبہ بن عمرو رضی اللہ عنہ (دیکھئے: ابو مسعود پدری)	۱۲۱	صلح بن کسبان
۲۵۶	علقمہ بن قیس النخعی	۴۷۲	طارق بن شہاب رضی اللہ عنہ
۷۴۱	علقمہ بن وقاص اللیشی	۴۸۱	طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ
۶۹۷	علی بن الجعد		عائذ اللہ بن عبداللہ (دیکھئے: ابودریس خولانی)
۱۸۵	عمار بن یاسر رضی اللہ عنہما	۱۷۲	عامر بن سعد بن ابی وقاص

نام	صفحہ	نام	صفحہ
عمارة بن القعقاع	۳۰۳	محمد بن الفضل السدوسی (دیکھئے: ابوالنعمان)	۳۱۸
عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ	۳۷۲	محمد بن فضیل بن غزوان ضبی	۲۵
عمر بن علی بن عطاء مقدسی	۳۳۳	محمد بن المثنیٰ عتزی	۲
عمر بن خالد	۳۶۶	مسدد بن مسرید	۲۸۱
عمر بن عبد اللہ (دیکھئے: ابواسحاق سیمی)		مسروق بن الاجدع	۴۵۵
عمر بن یحییٰ مازنی	۱۱۵	مسلم بن ابراہیم فراہیدی	۲۳۸
عوف بن ابی جمیل الاعرابی	۵۲۲	معرو بن سوید ابدی	۳۳۵
غندر (محمد بن جعفر)	۲۵۰	معن بن محمد الغفاری	
الفضل بن دکین (دیکھئے: ابونعیم)		نافع بن مالک (دیکھئے: ابوسیل)	
قبیصہ بن عقبہ	۲۷۵	نصر بن عمران (دیکھئے: ابوجزہ)	
قتادة بن دعامة	۳	نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما	۶۷۵
قتیبہ بن سعید ثقفی	۱۸۹	واصل بن حیان الاحدب	۲۳۷
قیس بن ابی حازم بجلی	۷۶۱	واقد بن محمد بن زید بن عبد اللہ بن عمر	۱۳۵
قیس بن مسلم جدلی	۴۷۱	وهیب بن خالد بن عجلان	۱۱۸
مالک بن ابی عامر (دیکھئے: ابوانس)		هشام بن ابی عبد اللہ دستوانی	۴۵۶
مالک بن انس	۸۰	هشام بن عبد الملک (دیکھئے: ابوالولید طیالی)	
محمد بن ابراہیم تیمی	۷۳۹	هشام بن عروہ	۴۳۲
محمد بن جعفر (دیکھئے: غندر)		هشام بن منبہ	۴۲۸
محمد بن زید بن عبد اللہ بن عمر	۱۳۵	یحییٰ بن سعید الانصاری	۳۲۱
محمد بن سلام بیکندی	۹۳	یحییٰ بن سعید القطان	۲
محمد بن سیرین	۵۲۲	یحییٰ بن سعید بن حیان (دیکھئے: ابوحیان تیمی)	
محمد بن عبد اللہ بن مسلم (دیکھئے: ابن اخی الزہری)		یحییٰ بن عمارہ مازنی	۱۱۵
محمد بن عبید اللہ الدننی	۱۲۰	یعقوب بن ابراہیم	۱۱
محمد بن عمرہ	۵۵۷	یونس بن عبید بن دینار عبدی بصری	۲۲۰

بسم الله الرحمن الرحيم

عرض مرتب

اللهم لك الحمد، لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك
 اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه
 وتابعيهم ومن تبعهم بإحسان من الأئمة المجتهدين والعلماء المحدثين، إلى يوم الدين.

الحمد لله! اللہ جل شانہ کا بے پایاں کرم ہے کہ اس نے محض اپنے فضل سے اپنے بے پایہ بندہ کو
 توفیق بخشی کہ آج استاذ الاساتذہ شیخ شیوخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خاں صاحب دامت فیہم ورحمہم
 کے صحیح بخاری کے درسی افادات کی دوسری جلد حضرات اہل علم، طلبہ علوم دینیہ اور تشنگان علوم حدیث کی
 خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتہم کے ان درسی افادات سے خاص خاص مستفیدین حسب
 ظرف استفادہ کرتے رہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان سے استفادہ عام اہل علم کے لیے اب ممکن ہوا ہے۔
 یہ درسی افادات۔ جن کو ”لاکیم مکنونہ“ کہنا بالکل بجا ہے۔ دراصل شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین
 احمد مدنی نور اللہ مرقدہ کے علوم و فیوض، حضرت والا کی نصف صدی پر محیط تدریسی تجربوں اور بے شمار کتب
 و شروح حدیث کے مطالعے کا نچوڑ ہیں۔

اس جلد میں بھی الحمد للہ ان تمام امور کا التزام کیا گیا ہے جن کا التزام پہلی جلد میں کیا گیا تھا،
 ان امور کی تفصیل ہم پہلی جلد کے شروع میں ذکر کر چکے ہیں۔

یہ کام - جیسا کہ قارئین کو اچھی طرح علم ہے - بہت بڑا علمی کام ہے ، جس کے لیے وسیع مطالعے ، علمی پہنچ اور استحضار کی ضرورت ہے ، جبکہ احقران تمام امور سے عاری ہے ، اس کے باوجود ایسی علمی خدمت کے لیے کمر بستہ ہونا صرف اپنے مشفق اساتذہ کرام کی دعاؤں اور خاص طور پر حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتہم کی نظر عنایت ، اعتماد ، توجہ ، حوصلہ افزائی اور دعاؤں کا نتیجہ ہے ،

صرف احتمال ہی نہیں ، عین امکان ہے کہ اس میں غلطیاں ہوئی ہوں گی ، حضرات اہل علم سے مودبانہ گزارش ہے کہ غلطیوں پر مطلع ہونے کی صورت میں اس کو مرتب ہی کی خامی تصور فرمائیں اور ان غلطیوں سے آگاہ فرمائیں نیز اپنے مفید مشوروں اور تجاویز سے بھی مستفید فرمائیں ، احقر نہایت ممنون ہوگا ۔

کتاب کی ترتیب و تحقیق سے لے کر کمپوزنگ ، پروف ریڈنگ اور پھر طباعت تک کے تمام مراحل میں میرے ساتھ میرے مخلص احباب اور دوستوں نے جو تعاون کیا اس پر میں ان تمام حضرات کا ممنون ہوں ، اور تمام دوستوں اور عزیزوں کے لیے دعاگو ہوں کہ اللہ تعالیٰ انھیں علمی و عملی ترقیات عطا فرمائے اور انھیں بہترین جزاء عطا فرمائے ۔

آخر میں محترم قارئین سے درخواست ہے کہ حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتہم کی صحت و عافیت کے لیے خاص طور پر دعا فرمائیں ، نیز مرتب کے لیے بھی دعا فرمائیں کہ اسے س کام کو جلد از جلد مکمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے ، اور اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت سے نوازے ، اور صاحبِ تقریر کے لیے ، بندہ کے لیے ، بندہ کے والدین ، اساتذہ اور تمام احباب و متعلقین کے لیے ذخیرہ آخرت بنائے ۔ آمین ۔

نور البشر بن محمد نور الحق

استاذ جامعہ فاروقیہ

و رفیق شعبہ تصنیف و تالیف جامعہ

۶- باب : مِنْ الْإِيمَانِ أَنْ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ .

پچھے بیان کیا جا چکا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں تراجم میں کبھی اسلام کا ذکر کیا ہے اور کبھی ایمان کا، کبھی ان کو مؤخر کر دیا اور کبھی مقدم، یہ انبساط و انشراح برقرار رکھنے کے لیے ان کا تقنن ہے۔ اس باب میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ یہاں حدیث میں ”لایؤمن أحدکم....“ میں ایمان کا ذکر پہلے تھا اس واسطے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”من الإیمان“ کو مقدم کیا ہے، اور پہلے باب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف“ میں ایمان یا اسلام کا ذکر موجود نہیں تھا اس لیے وہاں ”من الإسلام“ کو مؤخر کر دیا، اسی طرح وہاں ”من الإسلام“ فرمایا، یہاں ”من الإیمان“ کا لفظ لائے اس لیے کہ پہلے باب میں اطعام طعام اور قراءت سلام کا ذکر تھا جو ظاہری عمل ہے اور اس کا اسلام سے تعلق ہے اور یہاں محبت کا ذکر ہے جو ایک باطنی عمل ہے اور قلب سے تعلق رکھتا ہے، اس لیے یہاں ”من الإیمان“ کا ذکر فرمایا، کیونکہ ایمان کا تعلق بھی قلب ہی سے ہوتا ہے۔

ما قبل وما بعد سے ربط

جہاں تک ربط کا تعلق ہے سو پہلے بتایا جا چکا ہے کہ انسان کو اولاً تو اس بات کا اہتمام کرنا چاہیے کہ وہ دوسروں کو ایذاء سے بچائے، اس کا ذکر ”باب من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ میں کیا گیا تھا، اور اس کے بعد دوسرا نمبر اس کا تھا کہ وہ دوسروں کے ساتھ مساوات، غمخواری اور بھی خواہی کا معاملہ کرے، اس کا ذکر ”تطعم الطعام وتقرأ السلام“ میں آیا تھا، اس کے بعد اب مساوات کا ذکر ہے کہ آدمی جس چیز کو اپنے لیے پسند کرتا ہے اسی کو دوسروں کے لیے بھی پسند کرے اس لیے مساوات کے بعد یہاں مساوات کو بیان کیا گیا ہے۔

۱۳ : حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ : حَدَّثَنَا يَحْيَى : عَنْ شُعْبَةَ ، عَنْ قَتَادَةَ ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ . وَعَنْ حُسَيْنِ الْمُعَلِّمِ قَالَ : حَدَّثَنَا قَتَادَةُ ، عَنْ أَنَسٍ (۱) عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ)

تراجم رواة

① مسدد: یہ مسدد بن مسرید بن مسریل بن مرعل بن اردنل بن سرندل بن غرندل بن مالک بن مستور اسدی ہیں (۲) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان کا نام عبد الملک بن عبد العزیز ہے اور مسدد لقب ہے۔ (۳)
 زید، سفیان بن عیینہ اور یحییٰ بن سعید قطان رحمہم اللہ سے اخذِ علم کیا، اور ان سے حدیث لینے والوں میں ابو حاتم رازی، ابو داؤد، محمد بن یحییٰ ذہبی، ابو زرعہ اور اسماعیل بن اسحاق رحمہم اللہ جیسے اعلام تھیں ہیں۔ (۴)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے بارے میں فرمایا کہ یہ ثقہ اور حافظ تھے، سب سے پہلے بصرہ میں انھوں نے ”مسند“ لکھی۔ (۵) رمضان ۳۲۸ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۶)

② یحییٰ: یہ یحییٰ بن سعید بن فروخ القطان تھیں ہیں، کنیت ان کی ابو سعید ہے۔ (۷)
 ان کی جلالتِ قدر اور توثیق پر سب کا اتفاق ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة متقن حافظ امام قدوة“ (۸)۔

یحییٰ انصاری، محمد بن عجلان، سفیان ثوری، ابن ابی ذئب امام مالک اور امام شعبہ رحمہم اللہ وغیرہ سے حدیثیں سنیں۔

(۱) الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه من الخير، رقم (۱۷۹ و ۱۸۰) والنسائي في سننه، في كتاب الإيمان و شرائعه، باب علامة الإيمان، رقم (۵۰۱۹) و (۵۰۲۰) والترمذي في جامعه، في كتاب صفة القيامة، باب (بلا ترجمه) رقم (۲۵۱۵) وابن ماجه في سننه، في المقدمة، باب في الإيمان، رقم (۹۶)۔

(۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۳۹)۔

(۳) تقريب التذیب (ص ۵۲۸) رقم الترجمة (۲۵۹۸)۔

(۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۳۹)۔

(۵) تقريب (ص ۵۲۸)۔

(۶) تذييل الكمال (ج ۲ ص ۲۷۷) و تقريب (ص ۵۲۸)۔

(۷) تقريب (ص ۵۹۱) رقم (۷۵۵۷)۔

(۸) حوالہ بالا۔

ان سے حدیث سننے والوں میں خود ان کے استاذ سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، شعبہ، عبد الرحمن بن ممدی، امام احمد، یحییٰ بن معین، امام علی بن الدینی، امام اسحاق بن راہویہ، امام ابوبکر بن ابی شیبہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسرے اعلیٰ محدثین شامل ہیں۔ (۹)

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام یحییٰ القطان رحمۃ اللہ علیہ نے بیس سال اس طرح گزارے کہ روزانہ ایک قرآن کریم ختم فرماتے تھے۔ (۱۰)

اسحاق بن ابراہیم شہیدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں یحییٰ بن سعید القطان کو دیکھا کرتا تھا کہ وہ عصر کی نماز کے بعد اپنی مسجد کے مینار کے ساتھ ٹیک لگا لیتے تھے، پھر ان کے سامنے علی بن الدینی، شاذ کوفی، عمرو بن علی، احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین رحمہم اللہ وغیرہ کھڑے ہو جاتے اور مغرب تک احادیث کے بارے میں پوچھتے رہتے تھے، وہ خود بھی کسی کو بیٹھنے کے لیے نہیں فرماتے تھے اور نہ ہی ان میں سے کسی کو ہمت ہوتی تھی کہ وہ بیٹھ جائیں ان کی ہیبت اور تعظیم اس قدر ان کے دلوں میں ہوا کرتی تھی۔ (۱۱)

۱۲۰ھ میں آپ کی ولادت ہوئی اور ۱۹۸ھ میں انتقال ہوا۔ (۱۲)

عطاء بن مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے یحییٰ بن سعید رحمۃ اللہ علیہ کے انتقال سے کوئی بیس سال پہلے خواب میں دیکھا ”بَشِّرْ یحییٰ بن سعید بأمان اللہ یوم القیامۃ“ (۱۳) رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ۔

⑤ شعبہ: یہ امیر المؤمنین فی الحدیث شعبہ بن الحجاج بن الورد العنکی الازدی ہیں، ان کے حالات

”باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ کے تحت گذر چکے ہیں۔

⑥ قتادہ: یہ قتادہ بن دعامہ بن قتادہ بن عزیز سدوسی بصری ہیں، کنیت ان کی ابو الخطاب تھی اور مادر

زاو نامیٹا تھے۔ (۱۴)

صحابہ میں سے حضرت انس بن مالک، حضرت عبد اللہ بن سرجس، حضرت ابو الطفیل عامر بن واثلہ رضی اللہ عنہم سے حدیثیں سنیں، نیز حضرت سعید بن المسیب، حسن بصری، ابو عثمان ہندی اور محمد بن

(۹) عمدہ (ج ۱ ص ۱۴۰)۔

(۱۰) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۳۴۰)۔

(۱۱) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۳۲۹)۔

(۱۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۴۰)۔

(۱۳) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۳۲۲)۔

(۱۴) عمدہ (ج ۱ ص ۱۴۰)۔

سیرین رحمہم اللہ سے بھی احادیث کا سماع کیا ہے۔ (۱۵)

ان سے سلیمان تیمی، ایوب سختیانی، اعمش، شعبہ اور اوزاعی رحمہم اللہ کے علاوہ بہت سے حضرات نے کسب فیض کیا ہے۔ (۱۶)

ان کی جلالت شان، حفظ و توثیق، فضل و شرف اور اتقان پر اجماع ہے۔ (۱۷)

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حافظ، ثقہ اور ثبت ہیں لیکن مدلس ہیں، ان پر قدری ہونے کا اتمام بھی ہے (۱۸) اس کے باوجود اصحاب صحاح نے ان کو حجت تسلیم کیا ہے خصوصاً جبکہ یہ ”تحدیث“ کی تصریح کر دیتے ہوں۔ (۱۹)

۶۰ھ یا ۶۱ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۱۷ھ یا ۱۱۸ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۲۰)

۵ حسین معلم: یہ حسین بن ذکوان مکتب معلم بصری ہیں۔ قتادہ، عطاء بن ابی رباح اور نافع مولیٰ ابن عمر رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کرتے ہیں۔

اور ان کے شاگردوں میں شعبۃ بن الحجاج، عبداللہ بن المبارک، یحییٰ القطان اور یزید بن ہارون وغیرہ حضرات ہیں۔

یحییٰ بن معین، ابو حاتم اور نسائی رحمہم اللہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے۔ (۲۱)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ربما وهم“ (۲۲)۔

۱۲۵ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۲۳) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

۱ انس: یہ مشہور و معروف صحابی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص خادم حضرت انس بن مالک بن نضر بن فضال بن زید بن حرام بن جندب بن عامر بن غنم خزرجی انصاری رضی اللہ عنہ ہیں۔ (۲۴)

(۱۵) حوالہ بالا۔

(۱۶) حوالہ بالا۔

(۱۷) حوالہ بالا۔

(۱۸) حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ”میزان الاعتدال“ (ج ۳ ص ۲۸۵) میں فرمایا ہے ”وَمِمَّنْ بِالْقَدْرِ“ جبکہ تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۲۳) میں جزم کے ساتھ فرمایا ہے ”وَكَانَ يَرَى الْقَدْرَ....“

(۱۹) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۲۸۵) رقم (۶۸۶۲)۔

(۲۰) عمدہ (ج ۱ ص ۱۴۰) وتذیب الکمال (ج ۲ ص ۵۱۷)۔

(۲۱) تذیب الکمال (ج ۶ ص ۳۷۲)۔

(۲۲) تقریب التذیب (ص ۱۶۶) رقم (۱۲۳۰)۔

(۲۳) حوالہ بالا۔

(۲۴) تذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۱۲۷)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی کنیت ابو حمزہ رکھی تھی کیونکہ یہ ”حمزہ“ نامی ایک سبزی بہت پسند کرتے تھے۔ (۲۵)

حضرت انس رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دس سال تک خدمت کی اور آپ سے بہت سی حدیثیں نقل کیں، چنانچہ ان سے ایک ہزار دو سو چھیالیس حدیثیں مروی ہیں، جن میں سے ایک سو اڑسٹھ حدیثیں تو متفق علیہ ہیں، جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تراویح احادیث میں متفقہ ہیں اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ اکثر حدیثوں میں۔ (۲۶)

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی والدہ حضرت امّ سلیم رضی اللہ عنہا نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے لیے دعا کی درخواست کی تھی، آپ نے ان کے مال، اولاد اور طولِ عمر کے لیے اور ان میں برکت کے لیے دعا کی، چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی عمر سو سے متجاوز ہوئی، بصرہ میں سب سے آخر میں وفات پانے والے صحابی حضرت انس رضی اللہ عنہ تھے، اولاد میں برکت کی یہ کیفیت تھی کہ حجاج کے بصرہ میں آنے تک حضرت انس رضی اللہ عنہ سو کے قریب اپنی اولاد کو دفن کر چکے تھے، مال میں برکت کا اثر یہ تھا کہ ان کا باغ سال میں دو مرتبہ پھل دیا کرتا تھا۔ (۲۷)

۹۳ھ میں جبکہ آپ کی عمر ایک سو تین سال تھی (۲۸) بصرہ میں انتقال ہوا، امام محمد بن سیرین نے غسل دیا اور بصرہ سے ڈیڑھ فرسخ پر واقع اپنے قصر میں تدفین عمل میں آئی۔ (۲۹) رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ یہاں دو سندیں ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ مسدد ہیں اور ان کے استاذ یحییٰ ہیں، وہ ”عن شعبۃ عن قتادۃ عن أنس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ روایت کرتے ہیں۔

اور پھر یحییٰ کے دوسرے استاذ حسین معلم ہیں جو ”حدثنا قتادۃ عن أنس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ نقل کرتے ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلی سند کے بعد دوسری سند کو اس لیے ذکر کیا کہ پہلی سند میں ”شعبۃ عن قتادۃ“ ہے اور دوسری سند میں ”عن حسین المعلم حدثنا قتادۃ“ ہے شعبۃ نے ”عن“ کو استعمال کیا ہے جس میں انقطاع اور اتصال دونوں کا احتمال ہے اور حسین معلم نے تحدیث کا صیغہ استعمال کیا ہے

(۲۵) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب لأنس بن مالک رضی اللہ عنہ، رقم (۳۸۳۰)۔

(۲۶) تہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۱۲۷)۔

(۲۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۴۰) و تہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۱۲۷)۔

(۲۸) تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۳۷۸ و ۳۷۹)۔

(۲۹) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۴۰)۔

اس لیے مصنف نے دونوں کو جمع نہیں کیا بلکہ الگ الگ ذکر فرمایا۔ لیکن اگر یہ تصریح نہ بھی ہوتی تو بھی ”شعبۃ عن قتادہ“ میں تدلیس کا کوئی احتمال نہیں تھا، اس لیے کہ شعبہ تدلیس کے مسئلہ میں بہت سخت ہیں (۳۰) بلکہ ان کا تو یہ حال ہے کہ قتادہ اگرچہ مدلس ہیں لیکن وہ اگر قتادہ کی معضن روایت نقل کرتے ہیں تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ قتادہ نے اس روایت میں تدلیس نہیں کی، ورنہ شعبہ اس کو کبھی روایت نہ کرتے یعنی قتادہ کی جو روایت ”عن“ کے ساتھ ہوتی ہے اگر اس کو شعبہ روایت کریں تو یہ اس بات کی ضمانت ہوتی ہے کہ یہاں قتادہ نے تدلیس نہیں کی۔ (۳۱)

لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ

تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مؤمن نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لیے اس چیز کو پسند نہ کرے جس کو اپنے لیے پسند کرتا ہو۔ یہ حدیث امام ابو حنیفہ کی پانچ منتخب احادیث میں سے ایک ہے اور امام ابو داؤد کی چار منتخب احادیث میں شامل ہے۔ اگر اس حدیث پر عمل ہو جایا کرے کہ جب کسی کے ساتھ معاملہ کرے تو سوچ لیا کرے کہ میں اس کی جگہ ہوتا تو کیا اسی چیز کو پسند کرتا جو میں اس کے ساتھ کرنا چاہتا ہوں تو ہر فساد کی جڑ کاٹ جائے۔ مساوات کا یہ عمل کمال ایمان کو مقتضی ہے اس سے مرجعہ کی تردید بھی ہو گئی جو کہتے ہیں کہ طاعت سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی آدمی مؤمن نہیں ہوگا اس وقت تک جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لیے اس چیز کو پسند نہ کرے جس کو اپنے لیے پسند کرتا ہے، تو اگر ایک آدمی شرابی ہو یا سارق ہو تو کیا اس وقت تک وہ مؤمن نہیں ہوگا جب تک کہ وہ اپنے دوسرے بھائی کے لیے

(۳۰) امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”التدلیس أخو الکذب“ (مقدم ابن الصلاح ص ۳۵)۔ نیز وہ فرماتے ہیں ”لَا أَمِنُ مِنَ السَّمَاءِ أَنْ يَقْطَعَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَدْلُسَ“ (سیر أعلام النبلاء ج ۷ ص ۲۲۰) وہ تدلیس کے بارے میں یہاں تک فرماتے ہیں ”لَا أَمِنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَدْلُسَ“ (سیر أعلام النبلاء ج ۷ ص ۲۱۰)۔

(۳۱) ”قال عبد الرحمن بن مهدي: قلت أتقدم قتادة، فإذا قال: سمعت، أو حدثنا، تحفظت، والآن تركته“ انظر سير أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۲۱۵)۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ورواية شعبه عن قتادة ما، ون فيها من تدليس قتادة، لأنه كان لا يسمع متبلاً إلا سمع“ فتح الباری (ج ۱ ص ۵۹) کتاب الایمان، باب حب الرسول من الایمان۔

شرابی یا سارق ہونے کو پسند نہ کرے، یہ بات تو معقول نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نسائی میں اس روایت کے الفاظ یوں ہیں ”لایؤمن أحدکم حتی یحبّ لآخیه ما یحبّ لنفسه من الخیر“ (۳۲) اس میں ”من الخیر“ کے الفاظ ہیں لہذا اعتراض میں پیش کردہ شراب اور سرقہ کا مسئلہ یہاں نہیں چلے گا۔

اپنے بھائی کے لیے اپنی پسندیدہ چیز کے پسند کرنے کا کیا مطلب ہے؟

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہ جو فرمایا گیا کہ تم میں سے کوئی آدمی مؤمن نہیں ہوگا جب تک وہ اپنے بھائی کے لیے اس چیز کو پسند نہ کرے جس کو اپنے لیے پسند کرتا ہے، اس کا کیا مطلب ہے؟ کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ اپنے پاس جو چیز ہے جب تک کہ وہ دوسرے کو نہ دے دے اور خود خالی ہاتھ نہ رہ جائے اس وقت تک وہ مؤمن نہیں ہوگا؟ یہ معنی مراد لینا درست نہیں، کہیں بھی اسلام نے اپنے مانتے والوں کو اس کا مکلف نہیں کیا، اور پھر وہ بھی اس طرح کہ اس کے بغیر ایمان ہی متحقق نہ ہو۔ اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ اس کی یہ خواہش ہونی چاہیے کہ جو چیز میرے پاس ہے بعینہ یہ چیز میرے بھائی کو بھی مل جائے، چونکہ ایک چیز جب ایک کے پاس رہے گی تو وہ دوسرے کو کیوں کر مل سکتی ہے؟! اگر آپ کہیں کہ مطلب یہ ہے کہ اس کی نظیر دوسرے بھائی کو ملے، اصل کا ملنا مراد نہیں تب بھی معنی صحیح نہ ہوں گے ورنہ تو پھر ہر سال اور خوبی کی خواہش ہر ایک کے لیے ضروری ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں پہلے اس حدیث کا مفہوم سمجھ لیجیے۔ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جس طریقے سے تم اپنے بارے میں یہ خواہش رکھتے ہو کہ میری عزت نفس برقرار رہنی چاہیے، میرے ساتھ انصاف ہونا چاہیے، میں اگر کوئی اچھا کام کروں تو اس کی داد ملنی چاہیے، میری حوصلہ شکنی نہ کی جائے، مجھے میرے حقوق سے محروم نہ کیا جائے، یہی جذبہ آپ کا دوسرے بھائی کے لیے بھی ہونا چاہیے کہ اس کی عزت نفس برقرار رہے، اس کے ساتھ انصاف کیا جائے، وہ اگر کوئی قابل تعریف کام کرتا ہے تو اس کی حوصلہ افزائی ہونی چاہیے، اس کو بھی اس کے حقوق ملنے چاہئیں، حدیث کے مفہوم کی اس وضاحت کے بعد اب کوئی اشکال وارد نہیں ہوگا۔

دیکھیے قرآن مجید میں ناپ تول کے سلسلہ میں تطفیف کا ذکر آیا ہے، اسی طرح سمجھ لیجیے کہ

دوسرے معاملات میں بھی تطفیف ہوتی ہے، لوگ اپنے لیے اس بات کے خواہشمند ہوتے ہیں کہ ہماری عزت نفس کا خیال رکھا جائے اور دوسروں کی عزت نفس کا خیال نہیں کرتے، اپنے لیے ان کا مطالبہ ہوتا ہے کہ ہمارے حقوق ہمیں پورے ملیں اور دوسروں کے حقوق کی وہ کوئی رعایت نہیں کرتے، وقس علیٰ هذا۔ جس طریقہ سے وزن اور کیل میں تطفیف ممنوع ہے، اسی طریقے سے ان معاملات میں اس کی نفی کی گئی ہے۔ (۳۳)

حدیث پاک کا ایک مقصد

ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ دراصل اس حدیث پاک کا مقصد اور مدعی یہ ہے کہ تم کسی کے ساتھ حسد نہ کرو، حاسد کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ محسود علیہ کے پاس جو کمال ہے وہ کمال اس کے پاس باقی نہ رہے، چاہے مجھے حاصل ہو یا نہ ہو۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”لایؤمن أحدکم حتیٰ یحب لأخیه ما یحب لنفسه“ کا عنوان اختیار فرمایا، اور مقصد یہ ہے کہ تمہیں اپنے بھائی سے اس کی خوبی اور صفت کے زائل ہونے کی تمنا نہیں کرنی چاہیے، تمہاری تو خواہش یہ ہونی چاہیے کہ جیسے تمہیں اللہ نے خوبیاں دی ہیں اسی طرح اس کے پاس بھی خوبیاں ہوں تم اس سے زوال کی تمنا نہ کرو۔ (۳۴)

حدیث پاک کا ایک اور مطلب

حدیث کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ یہ ارشاد مشورے کے بارے میں ہے کہ اگر کوئی آدمی آپ سے مشورہ کرے تو اپنے آپ کو اس کی جگہ تصور کرتے ہوئے یہ سوچے کہ آپ اگر اس کی جگہ ہوتے تو اپنے لیے کس چیز کو پسند کرتے، لہذا جو کچھ اپنے لیے پسند کرتے اس کو اسی کا مشورہ دیجیے۔ (۳۵)

ایک عجیب واقعہ

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک واقعہ لکھا ہے کہ ایک شخص نے کسی سے شکایت کی کہ میرے گھر میں چوہے بہت ہو گئے ہیں، بہت پریشان کرتے ہیں کیا کیا جائے؟ اس نے اسے مشورہ دیا کہ چوہوں کا علاج یہ ہے کہ تم کوئی تلی پال لو، اس نے کہا کہ مجھے اندیشہ ہے کہ بلی کی آواز سن کر وہ چوہے کہیں پڑوسی کے گھر

(۳۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۲۲ و ۳۲۵)۔

(۳۴) امداد الباری (ج ۲ ص ۳۶۲)۔

(۳۵) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۲۵) و امداد الباری (ج ۲ ص ۳۶۵)۔

میں نہ چلے جائیں اور جو تکلیف مجھے ہو رہی ہے وہی پڑوسی کو ہونے لگے ، اس صورت میں اپنے بھائی کے لیے اس چیز کو پسند کرنے والا بن جاؤں گا جس کو اپنے لیے پسند نہیں کرتا۔ (۳۶)

لایؤمن کا مفہوم

بہر حال یہاں کمال ایمان کی نفی مراد ہے اور مقصد یہ ہے کہ مؤمن کامل میں یہ جذبہ ہونا چاہیے۔ (۳۷)
یا یہ کہ یہ تنزیل الناقص بمنزلة المعدوم کے باب سے ہے اور تنبیہ و تذکیر مقصود ہے غشایہ ہے کہ اگر مؤمن میں یہ صفت نہ ہو تو اس کا ایمان کس کام کا؟ ایمان کے ساتھ یہ خوبی ضرور پائی جانی چاہیے ، اس کے بغیر کوئی شخص مؤمن کہلانے کا مستحق نہیں ، یہی تنزیل الناقص بمنزلة المعدوم ہے۔ (۳۸)
حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا ”رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مَلِكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي“ (ص ۳۵)
سے اشکال ہوتا ہے کہ وہ اس حدیث کے منافی معلوم ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو حدیث کا مفہوم اور مقصد و مطلب بیان کیا ہے اس کے بعد یہ اشکال باقی نہیں رہتا۔ نیز آپ کہہ دیجئے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا بیانِ جواز کے لیے ہے یا وہ امورِ طبعیہ کی قبیل سے ہے۔ (تقریر بخاری ج ۱ ص ۱۲۲)۔

۷- باب : حُبُّ الرَّسُولِ ﷺ مِنَ الْإِيمَانِ

پہلے باب میں ”من الإیمان“ کو مقدم کر دیا تھا یہاں ”من الإیمان“ کو مؤخر کر دیا ، یہ وہی تقض ہے ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے تو یہ ثابت کیا کہ ایذا ناس سے اپنے آپ کو بچانا چاہیے ، اس کے بعد یہ ثابت کیا کہ مواسات آپس میں ہونی چاہیے اور دوسروں کی دیکھ بھال اور خبر گیری ہونی چاہیے ، اس کے بعد مساوات کو بیان کیا کہ اپنے بھائی کے لیے بھی اسی چیز کو پسند کرو جس کو تم اپنے لیے پسند کرتے ہو۔ اور اب اس کے بعد مساوات سے اگلا درجہ بیان کر رہے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اپنی ذات سے بھی زیادہ محبت ہونی چاہیے۔

اصل محبت کا مرکز تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے ، وہ خالق ، مالک ، رازق ہے ، مدبر اور قیوم ہے ، لیکن اللہ

(۳۶) فتح الملہم (ج ۱ ص ۶۳۷) کتاب الایمان ، باب الدلیل علی أن من خصال الإیمان أن یحب لأخیہ ما یحب لنفسہ من الخیر۔

(۳۷) فتح الملہم (ج ۱ ص ۶۳۶) کتاب الایمان ، باب الدلیل علی أن من خصال الإیمان أن یحب لأخیہ المسلم ما یحب لنفسہ من الخیر۔

(۳۸) فیض الباری (ج ۱ ص ۸۲) باب من الإیمان.....

تعالیٰ کے ساتھ سب سے اقرب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں آپ اقرب الخلق الی اللہ بھی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفات کے سب سے بڑے مظہر بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ تو محبت کا اصل مرکز اللہ کی ذات ہے اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہے، لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اپنی ذات سے بھی زیادہ محبت ہونی چاہیے۔

۱۴ : حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ : أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ : عَنِ الْأَعْرَجِ ، عَنْ أَبِي مُرَيْزَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : (۳۹) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : (فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ ، لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ) .

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قسم ہے اس خدا کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے تم میں سے کوئی مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ میں اس کے نزدیک اپنے باپ اور بیٹے سے زیادہ محبوب نہ بن جاؤں۔

تراجم رواۃ

- ① ابو الیمان: ان کے حالات ”بدء الوحی“ کی چھٹی حدیث کے ذیل میں گذر چکے ہیں۔
- ② شعیب: ان کے حالات بھی ”بدء الوحی“ کی چھٹی حدیث کے تحت آچکے ہیں۔
- ③ ابو الزناد: یہ عبد اللہ بن ذکوان مدنی قرشی ہیں، ابو عبد الرحمن ان کی کنیت ہے، اور ابو الزناد کنیت کی صورت میں ان کا لقب ہے (۴۰) جس سے یہ ناراض ہوا کرتے تھے، لیکن یہ اسی کنیت نما لقب سے مشہور ہیں۔ (۴۱)

ان کی جلالتِ قدر اور امامت پر اتفاق ہے، حضرت سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ ان کو امیر المؤمنین فی الحدیث کہا کرتے تھے، ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة صاحب سنة وهو ممن تقوّم به الحجة إذ روی عنه الثقات“ (۴۲)۔

(۳۹) الحدیث أخرجه النسائي في سننه، في كتاب الإيمان وشرائعه، باب علامة الإيمان، رقم (۵۰۱۹)۔

(۴۰) تقريب التهذيب (ص ۷۶) الكنى من الألقاب۔

(۴۱) عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۴۲) حوالہ بالا۔

ان کا شمار اگرچہ مضار تابعین میں ہوتا ہے لیکن ان سے بہت سے تابعین نے روایت کی ہے، اور یہ ان کی خصوصیات میں سے ہے کہ انھوں نے کسی صحابی سے روایت نہیں سنی، اس کے باوجود ان سے تابعین روایت کرتے ہیں۔ (۴۳)

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ابو الزناد فقہ میں ریجہ سے بڑھ کر ہیں۔ (۴۴)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اسانید میں سب سے اصح سند "أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة" ہے۔ (۴۵) چھیانوے سال کی عمر میں ۳۰ھ یا اس کے بعد انتقال ہوا۔ (۴۶) رحمہ اللہ تعالیٰ

● اعرج: یہ ابو داؤد عبد الرحمن بن ہرمز مدنی قرشی ہیں۔ یہ تابعی ہیں اور ابو سلمہ اور عبد الرحمن بن اخطاری وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ ان سے امام زہری، یحییٰ انصاری اور یحییٰ بن ابی کثیر رحمہم اللہ کے علاوہ اور دوسرے حضرات روایت کرتے ہیں، ان کی توثیق پر سب کا اتفاق ہے۔ (۴۷) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "ثقة ثبت عالم" (۴۸) ۱۱۷ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۴۹) رحمۃ اللہ علیہ۔

● حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ان کے حالات پیچھے شعب ایمان والی حدیث کے تحت خوب تفصیل سے آچکے ہیں۔

۱۵ : حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو عَلِيٍّ ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ ،

عَنْ أَنَسٍ ، (۵۰) عَنِ النَّبِيِّ ﷺ (ح) . وَحَدَّثَنَا آدَمُ قَالَ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ قَتَادَةَ ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : (لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) .

تراجم رواة

● یعقوب بن ابراہیم: یہ ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم بن کثیر بن زید بن فلاح عبدی دورق ہیں۔

(۴۳) عمدہ (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۴۴) حوالہ بالا۔

(۴۵) حوالہ بالا۔

(۴۶) تقریب (ص ۳۰۲) رقم (۳۳۰۲) و عمدہ (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۴۷) عمدہ اخطاری (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۴۸) تقریب التذیب (ص ۳۵۲) رقم (۳۰۳۳)۔

(۴۹) عمدہ (ج ۱ ص ۱۳۳) و تقریب (ص ۳۵۲)۔

(۵۰) الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب وجوب محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم.... رقم (۱۶۷ و ۱۶۸) والنسائي

في سننه، في كتاب الإيمان، وشرائع، باب علامة الإيمان، رقم (۵۰۱۶ و ۵۰۱۸) وابن ماجه في سننه، في المقدمة، باب في الإيمان، رقم (۶۷)۔

ثقة حافظ اور مستقن تھے، لیث بن سعد کی زیارت کی ہے، ابن عیینہ، یحیی القطان، یحیی بن ابی کثیر رحمہم اللہ اور دوسرے حضرات سے حدیث روایت کرتے ہیں، ان سے ان کے بھائی احمد بن ابراہیم، ابو حاتم اور ابو زرعہ روایت کرتے ہیں، ۲۵۲ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۵۱) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

۶ ابن عُلَیّہ: یہ اسماعیل بن ابراہیم بن عقیس (بکسر المیم و سکون القاف و فتح السین المہملۃ بعدھا ممیم) اسدی بصری ہیں، ابن عُلَیّہ کے نام سے معروف ہیں، عُلَیّہ دراصل ان کی والدہ کا نام ہے، ان ہی کی طرف منسوب ہیں، وہ اس نام سے ناراض ہوا کرتے تھے لیکن چونکہ معروف ہو گئے تھے اس لیے محدثین ان کو اسماعیل بن عُلَیّہ ہی کہتے ہیں، البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جب ان سے روایت کرتے تو فرمایا کرتے تھے :

”أخبرنا اسماعیل الذی یقال له ابن عُلَیّہ“ (۵۲)

امام شعبہؒ ان کو ”سید المحدثین“ کہا کرتے تھے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”إلیہ المنتہی فی الثبت بالبصرۃ“۔

ان کی جلالت شان اور توثیق پر اتفاق ہے، عبدالعزیز بن صہیب اور ایوب سختیانی کے علاوہ دوسرے

حضرات سے احادیث سنیں۔ ۱۹۳ھ یا ۱۹۴ھ میں ان کا بغداد میں انتقال ہوا۔ (۵۳) رحمۃ اللہ علیہ۔

۷ عبدالعزیز بن صہیب: یہ عبدالعزیز بن صہیب بُنائی بصری ہیں، تابعی ہیں، حضرت انس رضی اللہ

عنه سے حدیثیں سنی ہیں شعبہ رحمۃ اللہ علیہ ان سے روایت کرتے ہیں اور فرماتے ہیں ”ہو عندی فی أنس

أحب إلّی من قتادۃ“ ان کی توثیق پر اتفاق ہے، اصحاب اصول ستہ نے ان کی روایات نقل کی ہیں۔

قاضی ایاس بن معاویہ اکیلے عبدالعزیز بن صہیب کی شہادت قبول کر لیا کرتے تھے۔ ۱۲۰ھ میں ان

کی وفات ہوئی۔ (۵۴) رحمۃ اللہ علیہ۔

۸ آدم: یہ آدم بن ابی ایاس ہیں اور ان کے حالات ”باب المسلم من سلم المسلمون من نساہ

ویدہ“ کے تحت گذر چکے ہیں۔

۹ شعبہ: ان کے حالات ”باب المسلم من سلم المسلمون....“ میں آچکے ہیں۔

۱۰ قتادہ

(۵۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۵)۔

(۵۲) دیکھیے شرح نخبة الفكر (ص ۱۳۹) معرفة من نسب إلى غیرہ۔

(۵۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۵) وتقريب (ص ۱۰۵) رقم (۴۱۶)۔

(۵۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۵) وتقريب (ص ۳۵۷) رقم (۴۱۰۲)۔

② حضرت انس رضی اللہ عنہ

ان دونوں کے حالات پچھلے باب میں ہم لکھ چکے ہیں۔

شرح حدیث

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں پہلی روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی نقل کی ہے ، اس میں ”والذی نفسی بیدہ لایؤمن أحدکم حتی أکون أحب إلیہ من والدہ وولیدہ“ کے الفاظ مذکور ہیں۔ دوسری روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ہے ، اس کی دو سندیں بیان کی ہیں ، پہلی سند ”عبدالعزیز بن صہیب عن انس“ کے طریق سے ہے اور دوسری سند ”عن قتادہ عن انس“ کے طریق سے ہے اور یہاں تھویل ہے (۵۵) لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کے جو الفاظ نقل کیے ہیں وہ قتادہ کی سند سے نقل کیے ہیں ، عبدالعزیز بن صہیب کی سند کے الفاظ نقل نہیں کیے ، قتادہ کی روایت کے الفاظ بعینہ وہی ہیں جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ تھے ، بس اس میں ”والناس أجمعین“ کا اضافہ ہے ، برخلاف عبدالعزیز بن صہیب کی روایت کے ، کہ اس میں ”لایؤمن أحدکم حتی أکون أحب إلیہ من أهلہ ومالہ“ وارد ہوا ہے ، یہ الفاظ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے مطابق نہیں ، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کی تائید ہے ، وہ ”قتادہ عن انس“ والی سند کے الفاظ سے تو ہوتی ہے ، ”عبدالعزیز بن صہیب عن انس“ والی روایت کے الفاظ سے نہیں ہوتی ، اس لیے عبدالعزیز بن صہیب کی روایت کے الفاظ ذکر نہیں کیے۔ (۵۶)

حدیث پاک میں صیغہ قسم لانے کی وجہ

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھا کر فرمایا کہ تم میں سے کوئی آدمی مؤمن نہیں ہوگا جب تک کہ میں اس کے لیے اس کے والد اور اس کی اولاد سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں ، آپ کے ارشاد پر تو بہر صورت یقین کیا جاتا ہے پھر ”والذی نفسی بیدہ“ قسم کا صیغہ آپ نے کیوں استعمال فرمایا؟

اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ یہ بات اہم ہے اور اہم بات کو مؤکد طریقے پر ذکر کیا جاتا ہے ،

(۵۵) تھویل کی مفصل بحث بدء الوہی کی پانچویں حدیث کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

(۵۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۹)۔

اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤکد طور پر ذکر کرنے کے لیے قسم کا صیغہ استعمال کیا، کیونکہ قسم سے تاکید آجاتی ہے۔ (۵۷)

دوسرا جواب یہ ہے کہ دراصل محبت کا معاملہ ذرا نازک ہے، آدمی کو اپنی جان، اپنی اولاد اور اپنے ماں باپ کے ساتھ زیادہ محبت ہوتی ہے، ان محبتوں پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کو غالب کرنا مشکل بات ہے، اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھا کر فرمایا کہ جب تک ماں باپ، اولاد سب کے مقابلہ میں میری محبت زیادہ نہیں ہوگی، اس وقت تک تمہارا ایمان درست نہیں ہوگا، اس اشکال کو دور کرنے کے لیے کہ ماں باپ، اولاد اور جان کی محبت تو غیر اختیاری اور ساری محبتوں پر غالب ہوتی ہے، پھر کیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کو غالب کیا جائے گا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھا کر بیان کیا کہ اس کو معمولی بات نہ سمجھنا، یہ ضروری ہے، میں قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اس کے بغیر کام نہیں چلے گا۔

محبت کے معنی اور اس کی اقسام

یہاں علماء میں گفتگو ہوتی ہے کہ یہاں محبت سے کون سی محبت مراد ہے؟ پہلے آپ محبت کے معنی اور اس کی اقسام سمجھ لیں پھر اس کے بعد سمجھیے کہ یہاں کون سی محبت مراد ہے۔

امام راغب رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ محبت: ”إرادة ما تراه أو تظنه خيراً“ کو کہتے ہیں (۵۸) یعنی جس چیز کو آپ خیر سمجھتے ہیں یا خیر گمان کرتے ہیں اس کا آپ ارادہ کریں، یہ محبت ہے۔ پھر محبت کی کئی قسمیں ہیں:-

① ایک محبت طبعی ہے، جیسے اولاد، ماں باپ، اور اپنی ذات کی محبت، اس محبت کا منشا قرب ہے، اپنی ذات کے ساتھ قرب معلوم ہے، اسی طرح اپنے ماں باپ کے ساتھ، کہ یہ ان کا جزء ہے اور بعضیت و جزئیت کی وجہ سے اس کو ان سے غایتِ قرب حاصل ہے، اسی طرح اپنی اولاد کے ساتھ بھی جزئیت اور بعضیت کی قرابت موجود ہے، لہذا اس سے بھی محبت شدید ہوتی ہے، اس محبت کو محبت طبعی کہا جاتا ہے اور یہ غیر اختیاری ہے۔

② اس کے علاوہ ایک محبت ”محبتِ احسانی“ ہے، الإنسان عبد الإحسان، کوئی آدمی ہم پر

احسان کرتا ہے، ہمارے ساتھ حسن سلوک سے پیش آتا ہے تو ہمیں اس سے محبت ہو جاتی ہے چونکہ احسان۔ جو کہ اس محبت کا منشاء ہے۔ فعلِ اختیاری ہے اس لیے یہ محبت بھی اختیاری قرار دی گئی ہے۔

● ایک محبت ”محبتِ جمالی“ ہوتی ہے، اس میں محبت کا سبب جمال ہوتا ہے اور یہ بھی اختیاری ہے، اس واسطے کہ آپ اپنے اختیار سے اس حسین شے کو دیکھتے ہیں، اس کی آواز کی طرف کان لگاتے ہیں اور اپنے اختیار سے اس کے ساتھ اخلاط اور ربط ضبط قائم کرتے ہیں، جب آپ اپنے اختیار سے یہ سب کچھ کرتے ہیں تو کہا جائے گا کہ یہ محبتِ جمالی بھی اختیاری ہے۔

● ایک محبت ”محبتِ کمالی“ ہوتی ہے، یعنی کسی کے کمال کی وجہ سے اس سے محبت ہو، بڑے بڑے اہل کمال گذرے ہیں اور ہم نے ان کے واقعات، ان کے علوم اور ان کی مہارت کا ذکر کتابوں میں پڑھا ہے، ان سے ہمیں محبت ہے، ان کا ذکر آتا ہے تو ادب اختیار کرتے ہیں، قلب کے اندر ان کے لیے میلان پیدا ہوتا ہے اور ان کا ذکر کوئی برائی سے کرے تو دفاع کے لیے تیار ہو جاتے ہیں اور ان کی شان میں کسی قسم کی گستاخی کو سننے کے لیے راضی نہیں ہوتے، تو ان کے کمال کی وجہ سے ہمیں یہ محبت ان کے ساتھ پیدا ہوتی، یہ بھی اختیاری ہے، اس لیے کہ ہم نے ان کے کمالات کو سنا، پڑھا، ان میں غور و فکر کیا اور یہ سارا کا سارا عمل اختیاری ہے، لہذا یہ محبت بھی اختیاری ہے۔

● اس کے علاوہ ایک محبت ہوتی ہے ”محبتِ عقلی“ اس میں یہ ہوتا ہے کہ نفع و نقصان کو آدمی دیکھتا ہے اور پھر وہ فائدے کی صورت میں محبت کرتا ہے جیسے کہ ہمارے ہاتھ میں اگر کوئی بڑا زخم ہو جائے اور اندیشہ اس بات کا ہو کہ یہ اچھا نہیں ہوگا اور جسم کے دوسرے حصے تک سرایت کر جائے گا اور ہماری جان ہلاک ہو جائے گی تو ہم ڈاکٹر کے پاس جا کر اس سے درخواست کرتے ہیں کہ آپریشن کر دیجیے اور وہ کہتا ہے کہ تحریر لکھ دو کہ اگر اس آپریشن میں کوئی نقصان ہو گیا تو میں ذمہ دار نہیں، آپ یہ لکھ کر بھی دے دیتے ہیں، اس لیے کہ آپ کو اپنا نفع نظر آتا ہے، اگرچہ طبعاً گوشت کا کاٹنا اور ہڈی کا توڑنا ناگوار ہے لیکن اس میں چونکہ نفع نظر آ رہا ہے لہذا آپ کو اس آپریشن اور اس شگاف کے ساتھ محبتِ عقلی موجود ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ محبت کی پانچ قسمیں ہیں:

① حُبِ طبعی ② حُبِ احسانی ③ حُبِ کمالی ④ حُبِ جمالی اور ⑤ حُبِ عقلی (۵۹)۔

اب آپ یہاں سمجھیے کہ کون سی محبت مراد ہے؟

قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”المراد بالحب هنا الحب العقلی الذی هو ایثار ما یقتضی“

العقل السليم رجحانه وإن كان على خلاف هوى النفس، كالمریض یعاف الدواء بطبعه فینفر عنه“ (۶۰) یعنی یہاں محبت سے مراد محبت عقلی ہے، جس میں عقل سلیم کے مقتضی کو ترجیح دینا ہوتا ہے اگرچہ اپنی خواہش کے خلاف ہو جیسے مریض دواء کو طبعاً ناپسند کرتا اور اس سے بھاگتا ہے۔

امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ بھی فرماتے ہیں کہ یہاں طبعی نہیں بلکہ اختیاری محبت مراد ہے۔ (۶۱) یعنی یہ سوچنا چاہیے کہ اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہم اتباع کریں گے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت رکھیں گے تو اس میں ہمارا نفع اور فائدہ ہے اگر ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع نہیں کریں گے اور آپ سے محبت نہیں رکھیں گے تو ہمارا نقصان ہے، دنیا کا فائدہ بھی اسی میں ہے کہ آپ کی اتباع کی جائے اور آپ سے محبت رکھی جائے، آخرت کا فائدہ بھی اس میں ہے کہ آپ کی اتباع کی جائے اور آپ سے محبت کی جائے یہ سوچ کر آپ سے محبت کی جائے، یہ محبت عقلی ہے۔

یہاں لوگوں کو ایک غلط فہمی ہوتی ہے اور وہ غلط فہمی یہ ہوتی ہے کہ شاید امام خطابی اور قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہما کا مقصد یہ ہے کہ حب عقلی حاصل کی جائے اور اسی پر قناعت اور اکتفا کر لیا جائے، یہ بات صحیح نہیں، ان کا منشا یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یہ سوچ کر کہ آپ کی محبت اللہ کی محبت ہے، آپ کی محبت آپ کی پیروی پر آمادہ کرنے والی اور برا نگینہ کرنے والی ہے اور اس سے ہمارا نفع ہوگا نقصان نہیں ہوگا۔ یہ سوچ کر محبت کی جائے۔

پھر اس میں حب احسانی کو بھی شامل کیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم پر بے انتہا احسانات ہیں آپ نے ہمیں ظلمت کی گھاٹیوں سے نکال کر ہدایت کی کشادہ شاہراہ پر لا کر کھڑا کر دیا ہے، آپ نے ہمیں اللہ تعالیٰ کے احکامات سے اطلاع بخشی ہے، آپ نے ہماری فلاح و بہبود کے لیے بہت مشقتیں اٹھائی ہیں، بالکل بے غرض ہو کر، اپنے کسی ذاتی مطلب کو سامنے رکھے بغیر ہماری فلاح اور کامیابی کے لیے آزمائشیں اور ابتلاءات سے اپنے آپ کو گذارا ہے تو اس حب احسانی کو بھی شامل کیا جائے۔

پھر حب کمالی کو بھی شامل کیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے جو کمالات عطا

فرمائے ہیں وہ:

بعد از خدا بزرگ تویی قصہ مختصر

کے مطابق مخلوق میں کسی کو بھی وہ کمالات عطا نہیں فرمائے۔

اسی طرح آپ کے جمال کا خیال کر کے حب جمالی کو بھی شامل کیا جائے۔

(۶۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۰) باب حلاوة الایمان۔

(۶۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۹) باب حب الرسول من الایمان۔

تو جب آپ اس حُبِّ عقلی کے ساتھ حُبِّ احسانی، حُبِّ کمالی اور حُبِّ جمالی کو جمع کریں گے تو پھر یہ محبتِ عقلی اتنی ترقی کرے گی کہ محبتِ طبعی بھی اس کے سامنے ہیچ ہو جائے گی۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا واقعہ

دیکھیے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ غزوۂ بدر میں موجود ہیں اور بیٹا عبدالرحمن لشکرِ کفار کی طرف سے مبارزت کے لیے پکار رہا ہے، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت طلب کی لیکن آپ نے اجازت نہیں دی۔ (۶۳) ان کی محبتِ عقلی ترقی کر کے اس مقام تک پہنچ گئی تھی کہ حُبِّ طبعی کا اقتضاء وہاں باقی نہیں رہا تھا۔

حضرت عبداللہ بن عبد اللہ بن اُبی کا واقعہ

حضرت عبداللہ ایک صحابی ہیں جو عبداللہ بن ابی ابن سلول راس المنافقین کے بیٹے ہیں، مخلص اور صادق الایمان صحابی ہیں، ایک موقع پر عبداللہ بن ابی ابن سلول راس المنافقین نے کہا ”لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ“ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک بات پہنچی، قرآن کریم کے ذریعہ اس بات کی تصدیق ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس منافق کی گردن اڑا دینے کی اجازت مانگی، آپ نے اجازت نہیں دی۔

حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تشریف لائے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! مجھے معلوم ہوا ہے کہ آپ عبداللہ بن ابی (میرے باپ) کو قتل کروانا چاہتے ہیں اگر آپ کا ایسا ارادہ ہے تو مجھے حکم دیجیے میں اس کا سر لا کر حاضر کرتا ہوں.... حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا اور فرمایا کہ ہم اس کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرتے رہیں گے۔ (۱)

یہاں بیٹے کے اندر حُبِّ طبعی باقی نہیں رہی بلکہ حُبِّ عقلی جو ایمان والی محبت ہے وہ غالب آگئی ہے۔

حضرت عبداللہ بن زید بن عبد ربہ کا واقعہ

اسی طرح حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ صحابی ہیں، خواب میں اذان اور اس کی کیفیت ان ہی کو دکھائی گئی تھی، یہ اپنے کھیت میں کام کر رہے تھے کہ صاحبزادے نے آکر اطلاع دی کہ رسول اللہ صلی اللہ

(۶۲) الاستیعاب فی معرفة الأصحاب بہامش الإصابة (ج ۲ ص ۳۹۹ و ۴۰۰)۔
(۱) دیکھیے سیرت ابن ہشام بہامش ”الروض الأنف“ (ج ۲ ص ۲۱۸) غزوۂ بنی المصطلق۔

علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا ہے، فوراً دعا کی کہ اے اللہ! میں نے جن آنکھوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی ہے اب آپ کے بعد ان آنکھوں سے میں کوئی اور چیز دیکھنا پسند نہیں کرتا، آپ میری بینائی کو سلب فرمائیں۔ چنانچہ ان کی بینائی سلب ہو گئی۔ (۲)

یہ وہی حُبِ عقلی ہے جو ترقی کر کے اس مقام تک پہنچی ہے کہ اس کے سامنے حبِ طبعی ہیج ہے۔

حضرت عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ

حضرت عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ ایک موقع پر رومیوں کی قید میں چلے گئے، اسی آدمی ان کے ساتھ تھے، روم کے بادشاہ نے حضرت عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ آپ اسلام چھوڑ دیں اور نصرانیت کو اختیار کر لیں میں آپ کو اپنی حکومت میں شریک کر لوں گا، حضرت عبداللہ بن حذافہ نے اس پیشکش کو ٹھکرا دیا۔ اس نے حضرت عبداللہ کو سولی پر چڑھا کر تیر مارنے کا حکم دیا، چنانچہ ان کو سولی کے ساتھ باندھ دیا گیا لیکن ان کے چہرے پر کوئی تغیر نہیں آیا، چنانچہ ان کو وہاں سے اتارا گیا، پھر ایک کڑاہی میں پانی گرم کرنے کا حکم دیا، جب پانی ابھی طرح کھولنے لگا تو ایک قیدی کو اس میں ڈال دیا، فی الفور تمام گوشت جسم سے علیحدہ ہو گیا اور ہڈیاں چمکنے لگیں حضرت عبداللہ سے کہا گیا کہ اگر اسلام ترک کر کے نصرانیت اختیار نہیں کرو گے تو اس میں ڈال دیے جاؤ گے، ان کو جب کڑاہی کی طرف لے جانے لگے تو وہ روئے گئے وہ سمجھا کہ اب یہ ڈر گئے ہیں اور اپنے دین کو چھوڑ دیں گے چنانچہ واپس بلا کر پوچھا کہ کیوں رو رہے ہو؟ حضرت عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ میں اس بات پر رو رہا ہوں کہ میری صرف ایک جان اللہ کی راہ میں جارہی ہے، کاش! میری سو جانیں ہوتیں اور ایک ایک کر کے اس طرح اللہ کی راہ میں جھوکی جاتیں!! اس کو بڑا تعجب ہوا، پھر کہا کہ اگر میری پیشانی کو یوسہ دے دو تو میں آپ کو رہا کر دوں گا، انھوں نے فرمایا کہ صرف میں ہی نہیں میرے تمام ساتھیوں کو رہا کرنا پڑے گا، اس نے وعدہ کیا، انھوں نے اس کے سر کو یوسہ دیا اور سب کو رہا کرا کے مدینہ منورہ پہنچ گئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب یہ واقعہ معلوم ہوا تو انھوں نے حضرت عبداللہ کی پیشانی کو یوسہ دیا۔ (۳)

(۲) فتح الملیم (ج ۱ ص ۶۳۳) کتاب الایمان باب وجوب محبة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳) دیکھیے الإمامہ (ج ۲ ص ۲۹۹ و ۲۹۷) رقم الترمذی (۴۶۲۲)۔

حضرت خبیب بن عدی رضی اللہ عنہ کا واقعہ

حضرت عاصم بن ثابتؓ کی سرکردگی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سریہ بھیجا تھا جس میں حضرت خبیب بن عدی رضی اللہ عنہ بھی تھے، تفصیلی واقعہ مغازی میں غزوہ رجب کے تحت آئے گا، یہاں یہ سمجھ لیجئے کہ حضرت خبیب رضی اللہ عنہ کو جب کفار قتل کے لیے لے گئے تو یوسفیان نے جو آب تک مسلمان نہیں ہوئے تھے، ان سے کہا ”أَتُحِبُّ أَنْ مُحَمَّدًا عِنْدَنَا الْآنَ مَكَانَكَ نَضْرِبَ عُنُقَهُ وَأَنْتَ فِي أَهْلِكَ“ یعنی ”کیا تمہیں یہ پسند ہے کہ تم تو اپنے گھر میں رہو اور اس وقت ہمارے پاس محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہوں اور ہم (معاذ اللہ) ان کو قتل کر دیں۔“ حضرت خبیب رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”وَاللَّهِ مَا أُحِبُّ أَنْ مُحَمَّدًا الْآنَ فِي مَكَانِهِ الَّذِي هُوَ فِيهِ تَصِيْبُهُ شَوْكَةُ تَوْذِيْدٍ وَأَنَا جَالِسٌ فِي أَهْلِي“ یعنی ”بھدا! مجھے اتنی بات بھی گوارا نہیں کہ میں اپنے گھر میں بیٹھا رہوں اور میرے محبوب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وہاں رستے ہوئے ایک ذرا سا کاٹنا بھی چبھ جائے۔“ اس پر یوسفیان نے کہا ”مَا رَأَيْتَ مِنَ النَّاسِ أَحَدًا يُحِبُّ أَحَدًا كَحُبِّ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ مُحَمَّدًا“ یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھی جس طرح آپ سے محبت کرتے ہیں اس طرح محبت اور تعظیم کرتے ہوئے میں نے کسی کو نہیں دیکھا۔ (۴)

ایک صحابیہ کا واقعہ

ایک انصاری خاتون کا واقعہ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے ”شفاء“ میں لکھا ہے کہ اُحد کے روز اس خاتون کے شوہر، والد اور بھائی شہید ہو گئے، جب ان کو ان سب کی شہادت کی خبر ملی تو انھوں نے پوچھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیسے ہیں؟ بتایا گیا کہ بحمد اللہ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم خیریت سے ہیں، انھوں نے پھر کہا کہ مجھے آپ کی زیارت کرا دو، جب آپ کی زیارت کر لی تو بے ساختہ کہا ”كُلُّ مَصِيبَةٍ بَعْدَكَ جَلَلٌ“ آپ اگر صحیح سلامت ہیں پھر تو ہر مصیبت چھوٹی ہے۔ (۵)

یہ محبت صحابہ کرام کی وہی محبت عقلی تھی جس کے ساتھ حب احسانی، حب کمالی اور حب جمالی بھی شامل ہو گئی تھی، جس کی وجہ سے وہ محبت ایسی محبت بن گئی تھی کہ حب طبعی اس کے سامنے ہیچ تھی۔ علامہ قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس محبت کا نام ”حُبِّ اِیْمَانِی“ رکھا ہے (۶) بعض حضرات اس

(۴) دیکھیے سیرت ابن ہشام علی ہامش ”الروض الأئف“ (ج ۲ ص ۱۶۸ و ۱۶۹) ذکر یوم الرجب فی سنة ثلاث۔

(۵) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۶۳۳)۔ نیز دیکھیے سیرت ابن ہشام (ج ۲ ص ۱۴۳) غزوہ اُحد۔ قبیل غزوہ حمراء الأسد۔

(۶) دیکھیے ارشاد الساری (ج ۱ ص ۹۷)۔

کو ”حُبِّ عَشْقٰی“ کہتے ہیں (۷) یہ حُبِّ ایمانی یا حُبِّ عَشْقٰی وہی حُبِّ عقلی ہے جو ترقی کر کے اس مقام تک آتی ہے اس لیے قرآن مجید نے فرمایا ”قُلْ اِنْ كَانَ اٰبَاؤُكُمْ وَاَبْنَاؤُكُمْ وَاِخْوَانُكُمْ وَاَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَاَمْوَالٌ بَاٰفِرَتْ فُتْمُوْهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنََهَا اَحَبَّ اِلَيْكُمْ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَجِهَادٍ فِیْ سَبِيْلِہِ فَمَنْ مَّرَضُوا حَتّٰی یَاْتِیَ اللّٰهُ بِاَمْرِہِ“ (۸) یہاں ان ہی چیزوں کا ذکر کیا ہے جن سے محبت طبعی ہوا کرتی ہے، لیکن وہ ایمان والی محبت (خواہ اس کو آپ حُبِّ ایمانی کہیں، حُبِّ عَشْقٰی کہیں یا حُبِّ عقلی) اس طبعی محبت پر غالب آجایا کرتی ہے۔

یہاں حدیث میں ”لَا یُؤْمِنُ اَحَدُكُمْ حَتّٰی اُحِبَّ اِلَیْہِ مِنَ الْوَالِدِ وَوَلَدِہِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِیْنَ“ فرمایا ہے، یہاں مقابلہ میں والد اور ولد کی محبت ہے، اور اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ وہ حُبِّ عقلی حاصل ہونی چاہیے کہ جس حُبِّ عقلی کے ساتھ یہ تمام محبتیں جمع کردی جائیں اور پھر وہ ترقی کر کے حُبِّ طبعی سے بھی آگے پہنچ جائے اور حُبِّ طبعی کی اس کے سامنے کوئی حیثیت باقی نہ رہے۔

بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ یہاں حُبِّ طبعی مراد ہے اس لیے کہ مقابلہ والد اور ولد کی محبت سے کیا گیا ہے اور قرآن مجید کی آیت میں آباء، ابناء، اخوان، ازواج، عشیرہ، اموال، تجارت اور مساکن کی محبت سے مقابلہ کیا گیا ہے، اور یہ ساری محبتیں چونکہ محبت طبعی ہیں اس لیے اللہ اور رسول کی محبت بھی طبعی مراد ہوگی۔ (۹) لیکن پھر وہی اشکال ہوگا کہ محبت طبعی تو غیر اختیاری ہوتی ہے اور غیر اختیاری امور کا انسان کو مکلف نہیں بنایا جاسکتا، اس لیے بہتر بات وہ ہے جو آپ کے سامنے محبت کی تعریف اور اس کی اقسام بیان کرنے کے بعد بتائی گئی کہ یہاں خطابی اور بیضاوی رحمہما اللہ تعالیٰ نے جس طرح محبت عقلی اور اختیاری مراد لی ہے وہی آپ مراد لیں لیکن یہ قصور اور کوتاہی نہ کیجیے کہ محبت عقلی پر اکتفا ہو، نہیں! بلکہ نشا یہ ہے کہ محبت عقلی کے ساتھ دوسری محبتیں بھی جمع ہوں اور جب وہ جمع ہوں گی تو پھر یہ محبت عقلی ترقی کر کے محبت ایمانی اور محبت عشقی بن جائیں گی اور یہ محبت طبعی پر بھی غالب آجائیں گی۔

والد اور ولد کی تخصیص بالذکر

اور ایک کو دوسرے پر مقدم کرنے کی وجہ

یہاں روایت میں ”والد“ اور ”ولد“ کا ذکر ہے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کی

(۷) دیکھیے ”درس بخاری“ از علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ (ج ۱ ص ۱۶۶)۔

(۸) سورۃ توبہ / ۲۴۔

(۹) دیکھیے تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

وجہ یہ ہے کہ عاقل کے نزدیک یہ دونوں اہل و مال سے بڑھ کر ہیں بلکہ بسا اوقات اپنے آپ سے بھی بڑھ کر ہوتے ہیں، اس لیے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ”نفس“ کا ذکر نہیں ہے۔ (۱۰)

پھر مذکورہ روایات میں ”والد“ کا ذکر پہلے ہے اور ”ولد“ کا ذکر بعد میں ہے، اور ایسی روایات بھی ہیں جن میں ”ولد“ کا ذکر پہلے ہے اور ”والد“ کا بعد میں۔ (۱۱) ہر ایک کی توجیہ ہو سکتی ہے، جہاں ”والد“ کا ذکر پہلے ہے وہ اس واسطے کہ وہ وجود میں بھی ”ولد“ سے مقدم ہے اور رتبے میں بھی، اور جہاں ”ولد“ کا ذکر پہلے ہے وہاں کہا جائے گا کہ شفقت اور محبت کے باب میں چونکہ ”ولد“ کو ”والد“ پر ترجیح ہوتی ہے یعنی والد کی محبت ولد کے ساتھ جتنی زیادہ ہوتی ہے ولد کی محبت والد کے ساتھ اتنی زیادہ نہیں ہوتی، اس لیے ولد کا ذکر اس روایت میں پہلے آگیا۔ (۱۲)

”والد“ کے مفہوم میں ”اُمّ“ بھی داخل ہے

پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا ”والد“ کے مفہوم میں ماں بھی داخل ہے یا نہیں؟ سو اگر والد سے ”من له الولد“ مراد لیں تو اس میں ماں بھی داخل ہو جائے گی، بلکہ اس معنی کے اعتبار سے اجداد و جدات اور ان سے اوپر کے سلسلے کے جو لوگ ہیں وہ بھی داخل ہو جائیں گے، اس لیے کہ ولادت کا تعلق ان سے بھی ہے۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ والدین میں سے صرف والد کے ذکر پر اکتفا کیا گیا ہے اور اس میں والدہ بھی داخل ہے۔ (۱۳)

حدیث میں والد اور ولد کے ساتھ

اپنے نفس کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

یہاں یہ سوال بھی ہوتا ہے کہ والد اور ولد کے ساتھ ساتھ اپنے نفس کا ذکر کیوں نہیں کیا؟ حالانکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت اپنے نفس سے بھی بڑھ کر ہونا ضروری ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں والد اور ولد کے بعد ”والناس

(۱۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۹)۔

(۱۱) سائل دیکھے صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب وجوب محبة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔۔۔۔

(۱۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۹)۔

(۱۳) حوالہ ۱۸۔

”أجمعین“ کے الفاظ آئے ہیں، اس کے عموم میں ”نفس“ بھی داخل ہے۔ (۱۴)
اس کے علاوہ حضرت عبداللہ بن ہشام رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ”نفس“ کا ذکر بھی آیا ہے۔ (۱۵)

کیا حدیث میں محبت سے مراد تعظیم ہے؟

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں ”لایؤمن أحدکم حتیٰ اُکونُ اُحَبَّ اِلَیْهِ“ والدہ وولده والناس اُجمعین“ سے مراد یہ ہے کہ حضور کی تعظیم والد، ولد اور تمام لوگوں سے زیادہ ہونی چاہیے، گویا ان کے نزدیک یہ شرط صحت ایمان ہے۔

لیکن صاحب ”المفہم“ نے اس بات کو رد کیا ہے اور فرمایا کہ تعظیم کا نفس ایمان کے لیے پایا جانا ضروری ہے لیکن یہاں بات کمال ایمان کی ہو رہی ہے، لہذا اس سے وہی حبِ ایمانی اور حبِ عشقی ہی مراد ہوگی۔ (۱۶) واللہ اعلم۔

شیخ ابوسعید خراز رحمۃ اللہ علیہ کا ایک واقعہ

شیخ ابوالقاسم قشیری رحمۃ اللہ علیہ نے شیخ ابوسعید خراز رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا اور آپ سے عرض کیا ”یا رسول اللہ! شَغَلْتَنِي مَحَبَّةُ اللَّهِ عَنْ مَحَبَّتِكَ“ یعنی اللہ کی محبت نے مجھے آپ کی محبت سے روک دیا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یا مبارک، من أحب الله فقد أحببني“ جو اللہ سے محبت کرتا ہے وہ تو مجھ سے محبت کرنے والا ہے۔

ایک مطلب تو اس کا یہ تھا کہ جب اللہ سے تمہیں محبت ہے تو مجھ سے بھی ہے، فکر کی ضرورت نہیں، تشویش کی کوئی بات نہیں، اللہ کی محبت کے ضمن میں میری محبت بھی آجاتی ہے۔
دوسرا ایک مطلب اور بھی ہے کہ جو اللہ سے محبت کرتا ہے وہ تو مجھ سے ضرور محبت کرتا ہے، تم کیسے کہہ رہے ہو کہ اللہ کی محبت نے مجھے آپ کی محبت سے روک دیا ہے؟ اللہ کے ساتھ محبت کرنے والا مجھ سے محبت نہ کرے! یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ اس کو مجھ سے تو محبت کرنی ہے، لہذا تمہیں اس کی طرف توجہ کرنی چاہیے اور اس کا اہتمام کرنا چاہیے۔

(۱۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۹)۔

(۱۵) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الایمان والنذور، باب کیف كانت یمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم (۶۶۳۲)۔

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۹)۔

بہر حال عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اصل مرکزِ محبت تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی ذات ہے، اس لیے کہ تمام اسبابِ محبت علی وجہ الکمال اس میں پائے جاتے ہیں اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اللہ کی صفات کے پرتو ہیں اور اللہ تعالیٰ کے کمالات کے مظہر ہیں، نیز دوسری تمام مخلوق کے مقابلہ میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ سے اقرب ہیں اس لیے آپ کی محبت بھی ضروری ہے، پھر جو آپ کے اسوۂ حسنہ پر چلنے والے ہیں، آپ کی صفات کی نقل کرنے والے ہیں اور آپ کی ہدایات اور تعلیمات پر عمل کرنے والے ہیں ان کے ساتھ بھی علی قدر المراتب اتنی ہی محبت ہونی چاہیے۔ (۱۷)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ

کا واقعہ اس پر اشکال اور جواب

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ انھوں نے کہا ”یا رسول اللہ، لَأُتِّ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، إِلَّا مِنْ نَفْسِي“ یا رسول اللہ! مجھے آپ سے ہر چیز کے مقابلہ میں زیادہ محبت ہے ”إِلَّا مِنْ نَفْسِي“ آپ نے فرمایا ”لَا، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْكَ مِنْ نَفْسِكَ“ اس وقت تک بات نہیں بنے گی جب تک کہ میں تمہارے لیے تمہاری جان سے بھی زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں ”فَقَالَ عُمَرُ: فَإِنَّ الْآنَ وَاللَّهِ لَأُتِّ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ نَفْسِي“ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت! اب آپ سے مجھے اپنی ذات سے بھی زیادہ محبت ہے، ”فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْآنَ يَا عُمَرُ“ اب اے عمر! بات بن گئی۔ (۱۸)

یہاں عام طور سے شراح اور محدثین یہی بات کہتے ہیں کہ اصل میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی محبت پہلے اپنی ذات کے مقابلہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ ان کو محسوس نہیں ہو رہی تھی، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تنبیہ کی تو انھوں نے غور کیا اور غور و فکر کے بعد یہ بات ان پر منکشف ہوئی کہ میں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آبرو کے لیے اپنی آبرو قربان کر سکتا ہوں، جہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پسینے کا ایک قطرہ گرے وہاں اپنی جان قربان کر سکتا ہوں، مجھے یقیناً آپ سے اپنی ذات کے مقابلہ میں زیادہ محبت ہے، پہلے ان کو اس کا انکشاف اور انشراح نہیں ہوا تھا، اور جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات فرمائی اور انھوں نے غور کیا تو غور کرنے کے بعد ان کو انشراح صدر ہو گیا۔ (۱۹)

(۱۷) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۲۰ و ۳۲۱)۔

(۱۸) صحیح بخاری، کتاب الایمان والنذور، باب کیف كانت یعین النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم (۶۶۳۲)۔

(۱۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲۸) کتاب الایمان والنذور، باب کیف كانت یعین النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

لیکن یہ توجیہ جو شراح نے کی ہے دل کو نہیں لگتی، اس لیے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اتنے بڑے درجے کے صحابی ہیں کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بعد ان کا درجہ ہے، ساری امت پر ان کو فضیلت حاصل ہے، پھر ان کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ اپنی ذات کے مقابلہ میں زیادہ محبت نہیں تھی؟ یقیناً تھی، پھر ”إلّا من نفسی“ کیوں کہا؟

یہاں آپ کو حنفیہ کا اصول استعمال کرنا ہوگا، اس طرح مسئلہ آسان اور سہل ہو جائے گا، حنفیہ کا اصول ہے کہ مستثنیٰ میں مستثنیٰ منہ کے خلاف حکم نہیں ہوتا بلکہ مستثنیٰ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوتا ہے (۲۰) گویا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”آپ میرے نزدیک ہر چیز سے زیادہ محبوب ہیں“ آگے کہتے ہیں ”إلّا من نفسی“ مگر میں اپنی ذات کے بارے میں کچھ نہیں کہتا، اس میں میرا سکوت ہے، یہ مطلب نہیں کہ آپ کے ساتھ مجھے اپنی ذات سے زیادہ محبت نہیں ہے، اپنی ذات جتنی محبوب ہے اتنے آپ محبوب نہیں، یہ مراد نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ”لیکن میں اپنی ذات کے بارے میں کچھ نہیں کہتا۔“

دراصل حضرت عمر رضی اللہ عنہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عاشق تھے، محب کی یہ خواہش ہوا کرتی ہے کہ محبوب کی زبان سے یہ سنے کہ تمہیں میرے ساتھ اپنی ذات سے بھی زیادہ محبت کرنی چاہیے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسی کی خواہش رکھتے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرمائیں کہ تمہیں میرے ساتھ اپنے سے زیادہ محبت کرنی چاہیے، چنانچہ آپ نے فرمایا تو انھوں نے فوراً کہا کہ حضرت! آپ کے ساتھ مجھے اپنے سے زیادہ محبت ہے، وہ پہلے بھی تھی، انھوں نے اس کا اظہار نہیں کیا تھا، اس سلسلے میں سکوت اختیار کیا تھا، تاکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے زیادتی محبت کا مطالبہ سن کر التذاذ حاصل کریں، چنانچہ ان کا یہ مقصد پورا ہوا، پھر صراحت کر دی۔ (۲۱) واللہ سبحانہ اعلم۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کی زیادتی کو نفسِ ایمان کے لیے شرط قرار دیا جائے یا کمالِ ایمان کے لیے لازم بتایا جائے، محبت سے عقلی محبت مراد ہو یا دوسری کوئی محبت، مرجہ کی بہر حال تردید ہو رہی ہے، محبت رسول جو ایک نیکی ہے وہ نفسِ ایمان یا کمالِ ایمان کا فائدہ دے رہی ہے۔

(۲۰) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۳۲) - نیز دیکھیے کشف الأسرار لمحمد العزیز البخاری (ج ۳ ص ۱۲۲)۔

(۲۱) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۲۱-۳۲۲)۔

۱۱۱ العصر حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ولیعلم أن حب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینبغی أن یکون من حیث ذاته الشریفة، لامن حیث إنه مدانی، والقصر علیہ لیس بذاک، فهو محبوب لذاته المبارکة الطیبة، ومحبوب لأجل أوصافه الحسنة وملكاته الفاضلة وأخلاقه الكاملة أيضاً“ فیض الباری (ج ۱ ص ۸۳ و ۸۴)۔

۸- باب : حَلَاوَةُ الْإِيمَانِ .

۱۶ : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ قَالَ : حَدَّثَنَا أَيُّوبُ ، عَنْ أَبِي قَلَابَةَ ، عَنْ أَنَسٍ ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ : أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا ، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ ، وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَبْعُدَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يَنْقُذَ فِي النَّارِ) . [۲۱ : ۵۶۹۴ ، ۶۵۴۲]

مقصود ترجمہ اور ما قبل سے ربط

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ہے کہ ”حلاوت“ ایمان کے ثمرات میں سے ہے ، چونکہ ما قبل میں یہ بتایا تھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت ایمان کا جزء ہے ، اب یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اس محبت میں کس چیز سے حلاوت اور شیرینی پیدا ہوگی۔ (۲۲)

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس ترجمۃ الباب میں مرجئہ کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ طاعات مفید نہیں اور معاصی مضر نہیں ، چنانچہ یہ ثابت کر دیا کہ اعمال کے ذریعہ ایمان میں حلاوت و شیرینی پیدا ہوتی ہے ، اسی طرے اگلے باب میں ”وآیۃ النفاق بغض الأنصار“ والی حدیث سے یہ بتلادیا کہ معاصی مضر ہیں۔ (۲۳)

تراجم رواۃ

محمد بن المثنیٰ: یہ ابو موسیٰ محمد بن المثنیٰ بن عبید عنزی بصری ہیں ، ”زمن“ کے لقب سے بھی معروف ہیں ، اصل شہرت ان کی نام اور کنیت سے ہے۔

انھوں نے سفیان بن عیینہ ، کعب بن الجراح ، اسماعیل بن علیہ اور قطان رحمہم اللہ تعالیٰ سے حدیثیں سنیں ، اور ان سے اخذ علم کرنے والوں میں ابو زرعہ ، ابو حاتم ، محمد بن یحییٰ دہلی اور محاملی رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔ خطیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ اور ثبت ہیں تمام ائمہ حدیث ان کی احادیث کو قابل احتجاج گردانتے ہیں ، بغداد میں تشریف لا کر درس حدیث دیا اور پھر بصرہ واپس چلے گئے ، اور وہیں ۲۵۲ھ میں انتقال کر گئے۔

یہ اور مشہور محدث محمد بن بشار المعروف بہ ”بشار“ ایک ہی سن یعنی ۱۶۷ھ میں پیدا ہوئے اور ایک ہی سال یعنی ۲۵۴ھ میں انتقال کر گئے۔

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۰)۔

(۲۳) دیکھیے ”الابواب والتراجم لصحیح البخاری“ (ص ۲۱) از حضرت شیخ الحدیث قدس سرہ۔

اصولِ ستہ کے مصنفین نے ان کی احادیث اپنی کتابوں میں تخریج کی ہیں۔ (۲۴)
 ⑤ عبد الوہاب الشافعی: یہ عبد الوہاب بن عبد المجید بن الصلت ثقفی بصری ہیں، ابو محمد کنیت ہے۔
 یحییٰ انصاری، ایوب سختیانی اور ان کے علاوہ دوسرے بہت سے اہل علم سے حدیث پڑھی، ان سے
 حدیث پڑھنے والوں میں امام شافعی، امام احمد، امام یحییٰ بن معین اور امام علی بن المدینی رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے
 اساطین علم ہیں۔

یہ ثقہ ہیں البتہ اپنی وفات سے کوئی تین چار سال پہلے ان کے حافظہ میں تغیر آگیا تھا۔
 اصحابِ صحاح ستہ نے ان کی روایات کی تخریج کی ہے۔ ۱۰۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۹۴ھ میں
 انتقال کر گئے۔ (۲۵)

⑥ ایوب: یہ ایوب بن ابی تمیمہ کیسیان سختیانی بصری ہیں، ان کی کنیت ابوکر ہے۔
 انھوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دیکھا ہے اور احادیث عمر بن سلمہ جزی، ابو عثمان نندی،
 حسن بصری، محمد بن سیرین، ابو قلزبہ اور امام مجاہد رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ بہت سے حضرات سے روایت
 کرتے ہیں۔
 ان سے روایت کرنے والوں میں خود محمد بن سیرین، عمرو بن دینار، قتادہ، اعمش، سفیان ثوری،
 سفیان بن عیینہ، حماد بن سلمہ بن دینار اور حماد بن زید بن درہم رحمہم اللہ تعالیٰ نیز امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ
 بھی ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ثبت حجة من كبار الفقهاء العبّاد“ تمام اصحابِ صحاح
 ستہ نے ان کی روایات لی ہیں۔

۲۶ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۲۱ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۲۶)
 ⑦ ابو قلزبہ: یہ مشہور تابعی عبد اللہ بن زید جزی ہیں اپنی کنیت سے مشہور ہیں۔
 حضرت ثابت بن قیس بن نضاک انصاری، حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہما کے علاوہ دوسرے
 صحابہ سے بھی روایت کرتے ہیں، ان کی توثیق پر ائمہ کا اتفاق ہے۔
 حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة فاضل كثير الإرسال“ بحلیٰ فرماتے ہیں ”فیہ نصب

(۲۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۶) و تقریب (ص ۵۰۵) رقم (۶۳۶)۔

(۲۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۶) و تقریب (ص ۳۶۸) رقم (۳۲۱)۔

(۲۶) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۶ و ۱۳۷) و تقریب (ص ۱۱۷) رقم (۶۰۵)۔

یسیر

۱۰۴ھ میں قضاء کے منصب سے فرار اختیار کرتے ہوئے شام میں انتقال ہوا۔ (۲۷)
 ۵ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کا تذکرہ پیچھے آچکا ہے۔

ثلاث (۲۸) من کن فیہ وجد حلاوة الایمان....
 تین چیزیں جس شخص کے اندر ہوں گی وہ ایمان کی حلاوت پالے گا۔
 ثلاث. ”ثلاث خصال“ یا ”خصال ثلاث“ کی تقدیر میں ہے، ان دونوں تقدیروں کے بعد اب یہ
 اشکال نہیں ہوگا کہ ”ثلاث“ نکرہ ہے یہ مبتدا کیسے بنا؟ (۲۹)

فائدہ

واضح رہے کہ ہر جگہ نکرہ کا مبتدا ہونا ممنوع نہیں ہے بلکہ نکرہ چونکہ کاشف نہیں ہوتا اس لیے اس
 کے مبتدا بنانے میں اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ لیکن اگر نکرہ کو مبتدا بنانے سے فائدہ حاصل ہو تو
 پھر نکرہ کو مبتدا بنانے میں کوئی اشکال نہیں۔

علامہ رضی نے لکھا ہے کہ ”إذا حصلت الفائدة فأخير عن أي نكرة شئت؛ وذلك لأن الغرض من
 الكلام إفادة المخاطب، فإذا حصلت جاز الحكم، سواء تخصص المحكوم عليه بشئ أو لا“ (۳۰)۔
 حلاوة: مٹھاس اور شیرینی کو کہتے ہیں۔

یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کے لیے حلاوت ثابت کی ہے مومن کی جو ایمان کی
 طرف رغبت ہوتی ہے اس کو میٹھی چیز کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ جس طرح شہد کی
 حلاوت کا ادراک وہی آدمی کر سکتا ہے جو تندرست ہو، اسی طرح ایمان کی حلاوت کا ادراک بھی وہی کر سکتا

(۲۷) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۷) و تقریب (ص ۲۰۴) رقم (۲۲۲۲)۔

(۲۸) الحدیث أخرجه البخاری أيضاً فی کتاب الایمان، باب من کره أن یعود فی الکفر کما یکره أن یلقی فی النار من الایمان، رقم (۲۱) وفی کتاب
 الأدب، باب الحب فی الله، رقم (۶۰۳۱) وفی کتاب الإکراه، باب من اختار الضرب والقتل والهوان علی الکفر، رقم (۶۹۳۱) والنسائی فی کتاب
 الایمان و شرائعہ، باب طعم الایمان، رقم (۳۹۹۰) وباب حلاوة الایمان، رقم (۳۹۹۱) وباب حلاوة الإسلام، رقم (۳۹۹۲) والترمذی فی جامعہ،
 فی کتاب الایمان، باب (بدون ترجمہ) بعد باب ماجاء فی ترک الصلاة، رقم (۲۶۲۳) وابن ماجہ فی سننہ، فی کتاب الفتن، باب الصبر علی البلاء،
 رقم (۳۰۲۳)۔

(۲۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۶۰)۔

(۳۰) شرح رضی علی الکافیہ (ج ۱ ص ۸۸ و ۸۹)۔

ہے جو تندرست ہو، شد کی حلاوت کے لیے جسمانی سخت لازم ہے اور ایمان کی حلاوت کے لیے روحانی صحت لازم ہے، اگر کسی پر صفراء کا غلبہ ہو تو شہد اس کو کڑوا لگتا ہے، اسی طرح سے روحانی صفراء اگر کسی میں پیدا ہو گیا ہو تو اس کو ایمان کی حلاوت محسوس نہیں ہوگی اس کو اوامر شرعیہ کی تعمیل میں ضیق محسوس ہوگی، اگر اس میں ایمانی صفراء موجود ہو اور اسے روحانی طور پر صحت و تندرستی حاصل نہ ہو تو یہ احکام و اوامر اس کے لیے بارگراں نہیں گئے۔

حلاوتِ ایمان سے

حسی حلاوت مراد ہے یا معنوی؟

یہاں یہ بحث کی گئی ہے کہ اس حلاوت سے حسی حلاوت مراد ہے یا معنوی اور باطنی؟
امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علماء نے اس سے معنوی اور باطنی حلاوت مراد لی ہے اور اس سے مراد طاعات سے لذت محسوس کرنا، اللہ اور اللہ کے رسول کو راضی کرنے کے لیے مشقت برداشت کرنا اور اس کو دنیا کی تمام چیزوں پر ترجیح دینا، احکام شرعیہ کی ادائیگی میں انشراح و انبساط کا پایا جانا ہے۔ (۳۱)

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ

کا خط اپنے مرشد کے نام

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مرشد کے نام خط لکھا اور اس میں لکھا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے مجھے تین نعمتیں عطا فرمائی ہیں:

① میری کیفیت اب یہ ہے کہ مجھ پر مدح اور ذم کا کوئی اثر نہیں ہوتا، کوئی تعریف کرے یا برائی، مجھے سب برابر لگتے ہیں۔

② غیر حق تعالیٰ سے نفع و ضرر کا انتفات نہیں۔

③ امور شرعیہ امور طبعیہ بن گئے ہیں۔ (۳۲)

یہی ہے استلذاذ بالطاعات اور انشراح و انبساط کہ پھرنگی محسوس نہیں ہوتی جیسے آدمی کو بھوک لگتی ہے تو اس کی طبیعت کھانے کی طرف مائل ہوتی ہے ایسے ہی جب نماز کا وقت آتا ہے تو طبیعت نماز کی

(۳۱) عزاء النوری إلى العلماء، انظر شرحه على صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۹) کتاب الایمان باب بیان خصال من اتصف بہن وجد حلاوة الایمان۔

(۳۲) دیکھیے مکاتیب رشیدیہ (ص ۱۰)۔

طرف مائل ہو جاتی ہے۔

حلاوت سے حسی حلاوت

مراد لینا ہی زیادہ بہتر ہے

لیکن ابن ابی جرہ رحمۃ اللہ علیہ جنھوں نے ”ہیجۃ النفوس“ کے نام سے منتخب بخاری کی شرح لکھی ہے انھوں نے فرمایا کہ حضرات صوفیہ نے یہاں حلاوت سے حسی حلاوت مراد لی ہے اور یہی درست ہے ، کیونکہ انھوں نے حدیث کے ظاہر کو بغیر کسی تاویل کے لے لیا ہے وہ فرماتے ہیں ”وہذا امر لایدرکہ الاّمن وصل الیّ ذلک المقام فلا یلیق ادعاء أنّه غیر مراد:

وإذا لم تر الهلال فسلم

لأناس رأوه بالأنصار (۲۳)

(تم نے اگر چاند نہیں دیکھا تو جنھوں نے دیکھا ہے ان کی بات تسلیم کرلو)۔

تو نہ دیدی گئے سلیمان را

پس چہ دانی زبان مرغاں را

لہذا لفظ حلاوت میں کسی تاویل کی ضرورت اور حاجت نہیں:

ذوقِ ایں بادہ ندانی بددا تا نہ چشی

حضرت مولانا فضل رحمٰن

گنج مراد آبادی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک واقعہ

حضرت مولانا فضل رحمٰن گنج مراد آبادی رحمۃ اللہ علیہ کا تذکرہ پیچھے بھی آچکا ہے ، حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ، بڑے عالم ، محدث ، صوفی اور محقق تھے انتقال کے وقت تاکید تھی کہ میرے پاس حدیث کی تلاوت کی جائے ، چنانچہ انتقال کے وقت صحیح مسلم کی اور دیگر احادیث کی تلاوت ہوئی رہی۔ (۲۲)

(۲۳) انظر فتح الملیم (ج ۱ ص ۶۳۱) کتاب الایمان باب بیان خصال من اتصف بہن وجد حلاوة الایمان۔

(۲۲) دیکھیے ”تذکرہ حضرت مولانا فضل رحمٰن گنج مراد آبادی رحمۃ اللہ علیہ“ (ص ۶۰ و ۹۱)۔

وہ فرماتے ہیں کہ ”جب میں سجدہ کرتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے پیار کر لیا۔“ (۲۵) ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام محبتوں کا مرکز ہیں اور ان کی محبوبیت کے کیا کہنے، اور اس شانِ محبوبیت کو کسی طرح بیان کیا جاسکتا ہے یہ انسان کے بس کی بات ہی نہیں ہے، ان کی طرف سے سجدے میں آدمی اس قسم کا معاملہ اگر محسوس کرے تو پھر اس سجدے کی کیفیت کا کیا اندازہ کیا جاسکتا ہے، غالباً انہوں نے بھی اپنے ان الفاظ میں اسی بات کا اظہار کیا ہے کہ یہ حلاوت، حسی حلاوت ہے۔

بہر حال جو حضرات ”حلاوت“ سے معنوی حلاوت مراد لیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ایمان چونکہ امرِ معنوی ہے تو اس کی حلاوت بھی امرِ معنوی ہوگی، لیکن یہ حضرات کہتے ہیں کہ نہیں! حلاوت کا لفظ جس حلاوت کی طرف مشیر ہے اور اس سے جو معنی متبادر ہیں وہ حلاوت حسیہ کے ہیں لہذا اسی کو مراد لیا جائے گا۔

أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا

وہ تین باتیں جن کے بعد حلاوت کا ادراک ہوتا ہے ان کا بیان ہو رہا ہے۔

ان میں سے پہلی چیز یہ ہے کہ انسان کو اللہ اور اللہ کے رسول کی محبت ان کے ماسوا سے زیادہ ہو جائے، یعنی دنیا و مافیہا سے زیادہ محبت اللہ اور اللہ کے رسول کی ہو۔

پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اصل محبت کا مرکز اللہ تعالیٰ ہیں، اللہ کی محبت اصل ہے اور اللہ کے رسول کی محبت اس کی فرع ہے لہذا وہ بھی شامل کر لی گئی ہے، آپ اس میں دوسرے صلحاء و اولیاء کی محبت بھی شامل کر سکتے ہیں۔

مماسواہما میں قصۂ خطیب سے

پیدا ہونے والا اشکال اور اس کا جواب

”ماسواہما“ میں ”ہما“ ضمیر اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف عائد ہے، یہاں اللہ اور رسول دونوں کی ضمیروں کو ایک ساتھ جمع کر دیا گیا ہے۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ امام مسلم (۱) امام ابو داؤد (۲) اور امام نسائی (۳) رحمہم اللہ تعالیٰ نے حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ ایک شخص حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے خطبہ دیا اور کہا ”من يطع الله ورسوله فقد

(۲۵) نیل المراد فی السفر الی کعب مراد آباد، شامل در ”أرواح ثلاثہ“۔ دیکھیے ”تذکرہ...“ (ص ۱۲۰)۔

(۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۶) کتاب الجمعة، فسر فی بیجار، حصہ وصالہ، فصلۃ۔

(۲) سنن ابی داؤد، کتاب الصلاة، تفریع أبواب الجمعة، باب الرجل یخطب علی قوس، رقم (۱۰۹۹)۔ و کتاب الأدب، باب بلاقر جمعة (بعد باب

لا ینقل خبث نفسی) رقم (۳۹۸۱)۔

(۳) سنن نسائی (ج ۲ ص ۶۸) کتاب النکاح، باب ما یکرہ من الخطبة۔

رشد، ومن یعصهما فقد غوی“ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بش الخطیب أنت، قل: ومن یعص الله ورسوله“ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ اور اللہ کے رسول کی نصیر کو ایک ساتھ ذکر نہ کرنا چاہیے، یعنی دونوں کو ایک ضمیر میں جمع نہ کرنا چاہیے۔ اب اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہاں تو خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کیا ہے، بلکہ اللہ پاک نے قرآن میں ایک جگہ جمع کیا ہے، ارشاد ہے ”إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ“ (۴) اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے ”من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فإنه لا يضره لا نفسه“ (۵)۔

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث کی بنا پر بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ ممانعت کی روایت اجازت والی روایات پر مقدم ہے اس لیے کہ ممانعت کی روایت قوی ہے اور دوسری روایات فعلی، اور قول کو فعل پر ترجیح ہوتی ہے، نیز اس لیے کہ یہ روایت مانع ہے اور دوسری روایات مجیز ہیں، ممانعت کی روایات اجازت کی روایات پر راجح ہوتی ہیں، نیز اس لیے کہ یہ روایت ناقل عن الاصل ہے اور دوسری روایات باقی علی الاصل ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے لہذا جن روایات سے جمع فی الضمیر کی اجازت نکلتی ہے ان کو اصل پر محمول کیا جائے گا اور ممانعت کی روایت چونکہ ناقل عن الاصل ہے اس لیے یہ کہا جائے گا کہ ممانعت ہی ہے جسے اجازت پر ترجیح حاصل ہے، نیز ممانعت کی روایت ایک قاعدہ کلیہ دے رہی ہے کہ ایسا نہ کہو اور اباحت کی روایات سے کوئی قاعدہ کلیہ اخذ نہیں ہوتا۔ (۶)

خطیب پر نکیر کی وجہ

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ اس خطبہ دینے والے آدمی پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے نکیر کی تھی کہ اس نے خطبہ میں ”ومن یعصهما“ کہہ کر اختصار کیا تھا حالانکہ خطبے میں تفصیل مطلوب ہوتی ہے کیونکہ اس کا مقصد وعظ اور زجر ہوتا ہے اور اس میں تفصیل مفید ہوتی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاں کہیں جمع فی الضمیر کیا ہے وہ مقام تعلیم ہے اور تعلیم میں ایجاز و اختصار مفید ہوتا ہے۔ (۷)

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کی طرف اشارہ گذرا ہے

(۴) سورة الأحزاب/۵۶۔

(۵) سنن ابی داؤد، کتاب الصلاة، أبواب الجمعة، باب الرجل يخطب على قوس رقم (۱۰۹۷) و (۱۰۹۸)۔

(۶) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۶۱)۔

(۷) دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۶) کتاب الجمعة، فصل فی إيجاز الخطبة وإطالة الصلاة۔

اور وہ خطبے کے باب میں ولد ہوئی ہے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کا تعلق خطبہ نکاح سے ہے اور نکاح میں ایجاز ملحوظ ہوتا ہے۔ (۸)
 شیخ عزالدین عبدالسلام رحمۃ اللہ علیہ نے ایک جواب دیا ہے جو اصل میں قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ
 نے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ جمع فی الضمیر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جائز ہے اور آپ کے ساتھ
 خاص ہے، کیونکہ آپ سے تسویہ بین اللہ والرسول کا امکان نہیں ہے، بخلاف دوسروں کے، کہ اس کے
 بارے میں یہ خطرہ ہے کہ کہیں ان کے دل میں دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کر دینے سے تسویہ کا خیال نہ گذر
 جائے۔ (۹)

ایک تیسرا جواب بعض علماء نے اسی کے قریب قریب یہ دیا ہے کہ اصل میں حضور اکرم صلی اللہ
 علیہ وسلم نے ہو سکتا ہے اس وقت تکیر کی ہو جبکہ وہاں کوئی ایسا شخص موجود ہو جس کے متعلق یہ خیال ہو کہ
 جمع فی الضمیر سے تسویہ کا خیال کر لے گا۔ (۱۰)

ایک چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ متکلم اپنے کلام کے عموم سے خارج ہوتا ہے، لہذا ممانعت عام
 لوگوں کے لیے ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس میں داخل نہیں، اس لیے اگر آپ سے کہیں جمع فی
 الضمیر مقول ہے تو ان روایات کو ممانعت کی روایات کے معارضہ میں پیش نہیں کیا جاسکتا۔ (۱۱)

ایک پانچواں جواب حضرت امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اصل میں نبی کریم
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے تکیر فرمائی تھی کہ خطیب نے بے موقع وقف کر دیا تھا، یعنی انھوں نے ”من
 یقطع اللہ ورسولہ فقد رشد ومن یعصهما“ کہہ کر وقف کر دیا، جس کے یہ معنی بن گئے کہ اطاعت اور نافرمانی
 کرنے والے دونوں راشد ہیں۔ (۱۲)

مگر امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ جواب محل نظر ہے کیونکہ ابن ابی الدنیا کی روایت میں ہے ”قل:
 ومن یعص اللہ ورسولہ فقد غوی“ (۱۳) اسی طرح مسلم کی روایت میں ہے ”قل: ومن یعص اللہ ورسولہ“
 اس روایت سے متبادر یہ ہوتا ہے کہ انکار کی وجہ دونوں کو ایک ضمیر تثنیہ میں جمع کرنا تھی، اگرچہ احتمال امام

(۸) حوالہ بلا۔

(۹) حوالہ بلا۔ فتح الباری (ج ۱ ص ۶۱)۔

(۱۰) دیکھیے زہر الرین علی المجتبیٰ للسیوطی (ج ۲ ص ۷۹)۔

(۱۱) مجمع الباری (ج ۱ ص ۶۲)۔

(۱۲) دیکھیے فتح الملیم (ج ۱ ص ۶۳۶) کتاب الایمان، باب بیان خصال من اتصف بہن وجد حلاۃ الایمان۔

(۱۳) حوالہ بلا۔

طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی بات کا بھی ہے لیکن آپ نے ”قل ومن یعص اللہ ورسولہ فقد غوی“ فرما کر جو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا ہے اس سے یہ سمجھ میں آ رہا ہے کہ انکار اس لیے کیا تھا کہ خطیب نے دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کر دیا تھا۔

ایک چھٹا جواب بعض علماء نے یہ دیا ہے کہ اصل میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ماسواہما“ میں جو جمع فی الضمیر کیا ہے وہ ایک جملہ ہے اور ایک جملہ میں ضمیر کی جگہ ظاہر کو لانا مناسب نہیں جبکہ خطیب کے قصے میں دو جملے ہیں جس میں ضمیر کی جگہ ظاہر کو لانا مکروہ یا ناپسندیدہ نہیں ہے۔ (۱۴)

لیکن اس جواب پر اعتراض کیا گیا ہے کہ ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو لانا مکروہ نہ ہونے سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ ضمیر کا لانا مکروہ ہو، خصوصاً جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جمع ثابت ہے۔ (۱۵)

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ خطیب والا واقعہ ایک خاص واقعہ ہے جس سے کوئی عمومی حکم نہیں نکلتا، لہذا ممکن ہے کہ اس مجلس میں ایسے لوگ ہوں جن کے بارے میں تسویہ کا اندیشہ ہو، اس لیے اس پر نکیر کی گئی۔ (۱۶)

ایک ساتواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں جمع فی الضمیر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کامیابی اور فلاح کے لیے وہ محبت ضروری اور معتبر ہے جو دونوں محبتوں سے مرکب ہو، اللہ کی محبت کی بھی ضرورت ہے اور رسول کی محبت کی بھی، ہر ایک مستقل نہیں، بلکہ ایک دوسرے کے ساتھ مربوط کر کے معتبر ہے۔

جبکہ خطیب پر نکیر کر کے آپ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ احد العصیانین انسان کے لیے مہلک اور مضر ہے، چاہے اللہ کی نافرمانی کرے یا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کرے۔ (۱۷)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ دراصل اللہ اور رسول کے ناموں سے عدول مناسب نہیں اگرچہ اختصار کے پیش نظر مقام ضمیر کا تقاضا کرتا ہو، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خطیب کو اللہ اور رسول کے ذکر کو مکرر لانے کے لیے تنبیہ فرمائی ہے۔ (۱۸)

حضرت علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ

(۱۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۱)۔

(۱۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۱ و ۶۲)۔

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۱ و ۶۲)۔

(۱۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۲)۔

(۱۸) فتح المسلم (ج ۱ ص ۶۶)۔

جس طریقے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تہذیبِ نفوس فرمایا کرتے تھے کہ انسان کے اندر اگر کبریا نفاق وغیرہ ہوں تو ان کو نکالنے اور دور کرنے کے لیے علاج تجویز فرماتے تھے، یا نماز میں کوتاہی ہو تو اس پر مداومت اور اس کی اقامت کی دوا تجویز فرماتے تھے، اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تہذیبِ الفاظ کی طرف بھی متوجہ فرمایا کرتے تھے کہ الفاظ مناسب استعمال کرنے چاہئیں۔

چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جگہ فرمایا ”لایغلبنکم الأعراب علی اسم صلاتکم العشاء وإنما یسمونها العتمة لأنهم یعتمدون عن الإبل أو قال بالابل“ (۱۹) ”أعراب“ عتمة“ بولتے ہیں تم ”عتمة“ مت کہا کرو، بلکہ عشاء کہا کرو۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کر کے فرمایا ”ماشاء اللہ وشئت“ آپ نے فرمایا ”جعلت لی للہ نداء، بل ماشاء اللہ وحده“ (۲۰) یعنی تم نے تو مجھے اللہ کا شریک بنادیا، بلکہ ”ماشاء اللہ وحده“ کہا کرو۔ اسی طرح فرمایا ”لاتقولوا ماشاء اللہ وشاء فلان، ولكن قولوا: ماشاء اللہ ثم شاء فلان“ (۲۱)

اسی طریقے سے قرآن مجید میں فرمایا گیا ”لَاتَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا“ (۲۲) ”رَاعِنَا“ مت کہو بلکہ ”انْظُرْنَا“ کہو، صحابہ کرام کے ذہن میں ”راعنا“ کے وہ غلط معنی جو یہود لیا کرتے تھے (۲۳) قطعاً اور ہرگز نہیں تھے لیکن ایسے لفظ کو استعمال کرنا جو معنی فاسد کو مؤہم ہو خلافِ ادب تھا، اس معنی فاسد کے ایہام سے بچنے کے لیے اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے صحابہ کرام کو خبردار کیا اور فرمایا کہ ایسا لفظ استعمال نہ کیا جائے۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ولا یقولن أحدکم للعنب الکرم، فإن الکرم الرجل المسلم“ (۲۴) کوئی شخص ”عنب“ کو ”کرم“ نہ کہے، اس لیے کہ ”کرم“ تو اصل میں مسلمان آدمی

(۱۹) مسند الحمیدی (ج ۲ ص ۲۸۵) أحادیث عبداللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہما، رقم (۶۳۸) یردیکھیے مسند أحمد (ج ۲ ص ۱۰۱ و ۱۰۲)

و مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۴۱۳) کتاب الصلاة، باب فی اسم العشاء۔

(۲۰) دیکھیے رد مشور (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۲۱) سنن أبی داود، کتاب الأدب، باب لا ینال: حبث نفسی، رقم (۳۹۸۰)۔

(۲۲) سورہ بقرہ/ ۱۰۴۔

(۲۳) بعض یہودیوں نے ایک شرارت ایجاد کی کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آکر لفظ ”راعنا“ سے آپ کو خطاب کرتے، جس کے معنی ان کی عبرانی زبان میں ایک بدو کا ہے ہیں اور وہ اسی نیت سے کہتے تھے.... عربی میں چونکہ اس کے اچھے معنی ہیں اس لیے مسلمان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی اچھے معنی کی نیت سے اس لفظ سے خطاب کرنے لگے، حق تعالیٰ نے اس سے منع فرمادیا۔ دیکھیے معارف القرآن (ج ۱ ص ۲۸۰)۔

(۲۴) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۶ و ۲۳۸) کتاب الألفاظ، باب کراۃ تسمیۃ العنب کرمًا۔

کو کہا جاتا ہے۔

یہ تہذیب الفاظ ہے اور یہ یاد رہے کہ تہذیب الفاظ کے سلسلہ میں جو نہی آئی ہے اس سے نہی شرعی مراد نہیں جس سے حرام اور مکروہ تحریمی ثابت کیا جائے بلکہ یہ آداب کی تعلیم ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ تہذیب الفاظ کے سلسلے میں جس چیز سے منع کیا جا رہا ہے اس کا استعمال خلافِ اولیٰ ہے۔

یہاں بھی آپ نے خطیب کو جو ”بش الخطیب أنت“ فرمایا تھا اس کا مطلب یہ تھا کہ تم نے دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کر دیا، اگرچہ یہ جائز ہے لیکن خلافِ اولیٰ ہے، اس کے مقابلے میں بہتر یہ ہے کہ تم دونوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کرو۔ (۲۵)

وَأَنْ يَحِبَّ الْمَرْءُ لَا يَحِبُّ إِلَّا لِلَّهِ

دوسری خصلت اور دوسری چیز یہ ہے کہ آدمی اگر کسی سے محبت کرے تو محض اللہ کے لیے محبت کرے یعنی، مال و منال، حسن و جمال وغیرہ کی وجہ سے محبت نہ ہو بلکہ کسی دینی سبب کی وجہ سے ہو مثلاً کسی کی اطاعت و فرمانبرداری، تقویٰ اور کسی کے علم و دین کی وجہ سے محبت کرنا، یہ حبِ اللہ ہے۔

یحییٰ بن معاذ رازی رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں ”حقیقۃ الحب فی اللہ أن لا یزید بالبر ولا ینقص بالجفاء“ (۲۶) یعنی حب فی اللہ یہ ہے کہ نہ تو حسن سلوک سے اس میں اضافہ ہو اور نہ بے وفائی اور جفا سے اس میں کمی اور نقص آئے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، ”المحبة فی اللہ من واجبات الاسلام وهو دأب أولیاء اللہ تعالیٰ“ (۲۷) اللہ کے لیے محبت کرنا اسلام کے احکام و واجبہ میں سے ہے، اور یہ اولیائے کرام کا عمل ہے۔

پہلے یہاں اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کو ذکر کیا ہے، جب اللہ اور اس کے رسول کی محبت تمام محبتوں پر غالب ہوگی تو ظاہرات ہے کہ اللہ والوں سے جو محبت کی جائے گی وہ بھی خلوص پر مبنی ہوگی، ”أَنْ يَحِبَّ الْمَرْءُ لَا يَحِبُّ إِلَّا لِلَّهِ“ دراصل ”أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا“ کا اثر ہے، پھر جب اللہ اور رسول کی محبت غالب آگئی اور اللہ والوں کی محبت خلوص کے ساتھ ہوگئی تو پھر ظاہر ہے کہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ آدمی کو کفر سے نفرت ہو جائے گی، اس لیے فرمایا: ”وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يَقْذَفَ فِي النَّارِ“ یعنی کفر کی طرف لوٹنے کو اس قدر ناپسند اور ناگوار سمجھے گا جیسا کہ آگ میں پھینکے جانے کو ناگوار سمجھتا ہے۔

(۲۵) دیکھئے فتح العلم (ج ۱ ص ۶۳۷)۔

(۲۶) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۰۱)۔

(۲۷) حوالہ بالا۔

یہ اسی وقت ہوتا ہے جب انسان کے دل میں اللہ تعالیٰ اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت اس طرح گھر کر جاتی ہے کہ اللہ اور اللہ کے رسول کے علاوہ ہر چیز ان کے سامنے ہیچ اور بے حقیقت ہو جاتی ہے۔

حدیث باب میں ”عود فی الکفر“ کا ذکر ہے، چونکہ یہ اُس زمانے کے لحاظ سے کہا گیا ہے جب لوگ کفر کو چھوڑ کر اسلام کی طرف آرہے تھے، اس لیے ان کے لیے کہا گیا کہ پھر عود الی الکفر ان کے لیے اتنا مکروہ اور ناپسندیدہ ہونا چاہیے جیسا کہ آگ میں ڈال دیا جانا ناپسندیدہ ہوتا ہے۔

لیکن ہمارے اعتبار سے ”يعود“ کا لفظ صادق نہیں آئے گا، اس لیے کہ ہم تو پہلے کبھی کفر میں تھے ہی نہیں، بلکہ شروع ہی سے مسلمان چلے آرہے ہیں، اس صورت میں ”عود“ کو ”میرورت“ کے معنی میں لیا جائے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ ”ان یصیر فی الکفر کما یکرہ ان یقذف فی النار“ یعنی کافر بننے اور ہونے کو آدمی اس طرح ناپسند کرے جس طرح آگ میں ڈال دیے جانے کو ناپسند کرتا ہے اور ”عود“ کو ”میرورت“ کے معنی میں قرآن نے بھی استعمال کیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے ”اولَ لَتَعُوذُنَّ فِیْ مِلَّتِنَا“ (۲۸) کفار نے حضرت شعیب علیہ السلام اور ان پر ایمان لانے والوں سے کہا تھا، حالانکہ حضرت شعیب علیہ السلام ان کی ملت اور ان کے دین پر کبھی نہیں رہے، یہاں ”عود“ ”میرورت“ کے معنی میں ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے ایک طریق میں ”بعد اذ انقذه اللہ“ کی تصریح بھی ہے (۲۹) وہ فرماتے ہیں کہ انفاذ کی ایک صورت یہ ہے کہ ابتداء ہی اللہ تعالیٰ نے کفر سے بچالیا ہو کہ مسلمان گھرانے میں پیدا ہوا اور پھر اسلام پر قائم رہا ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ کفر کی ظلمت سے حقیقتہً اللہ تعالیٰ نے نکالا ہو پہلی صورت میں ”عود“ کو ”میرورت“ کے معنی میں لیں گے، جبکہ دوسری صورت میں ”معود“ اپنے اصلی معنی پر برقرار رہے گا۔ (۳۰)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبوبیت

حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک بات لکھی ہے کہ قرآن کریم میں جہاں جہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر آتا ہے وہاں محسوس ہوتا ہے کہ محبت کے ساتھ حضرت موسیٰ علیہ

(۲۸) سورۃ اعراف / ۸۸۔ قال القرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ: ”أی لتصیرن إلی ملتنا“ دیکھیے ”الجامع لأحكام القرآن“ (ج ۷ ص ۲۵۰)۔

(۲۹) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الأدب، باب الحب فی اللہ، رقم (۶۰۴۱)۔

(۳۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۲)۔

السلام کا ذکر ہو رہا ہے، ایک جگہ تو صاف موجود ہے ”وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي....“ (۳۱) لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلے میں اس قسم کا عنوان مجھے نہیں ملتا تھا، اس لیے قلب میں ایک قسم کی تشویش اور طلب تھی کیونکہ آپ کا مقام یقیناً حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اعلیٰ ہے۔

فرماتے ہیں کہ جب قرآن مجید کی آیت ”قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ....“ (۳۲) سامنے آئی اور میں نے اس میں غور کیا تو میرا دل ٹھنڈا ہو گیا، کیونکہ اس میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر تم اللہ سے محبت رکھنے کا دعویٰ کرتے ہو تو میری اتباع کرو، اگر میری اتباع کرو گے تو فقط یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ سے تمہاری محبت مقبول و معتبر ہو جائے گی بلکہ میری اتباع کا نتیجہ اور ثمرہ یہ ملے گا کہ تم خدا تعالیٰ کے محبوب بن جاؤ گے اب ذرا غور کیجیے کہ جس کے پیچھے چل کر دوسرے لوگ محبوب بن جائیں خود اس کی محبوبیت کی کیا شان ہوگی؟ (۳۲) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۹ - باب : عِلَامَةُ الْإِيمَانِ حُبُّ الْأَنْصَارِ

ما قبل سے ربط

اس باب کا ما قبل کے ساتھ جو ربط ہے وہ پہلے بیان ہو چکا، کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ محبت من باب الایثار ہے، مساوات کے بعد ایثار کا درجہ ہے اور پھر اس میں ترقی کی صورت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہی نہیں بلکہ آپ سے جو تعلق رکھنے والے حضرات ہیں ان کے ساتھ بھی محبت ہونی چاہیے اور اسی کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”علامة الإيمان حب الأنصار“ کا باب قائم کیا ہے۔

ترجمہ پر ایک اشکال اور

اس کا جواب اور مقصود ترجمہ

اس ترجمہ پر اشکال یہ ہے کہ علامت ذی علامت سے خارج ہوتی ہے، تو یہ ترجمہ کتاب الایمان کے مناسب نہ ہوا کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تو ان چیزوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو ایمان کے خصال و اعمال اور اس کے شعبہ ہیں۔

(۳۱) سورۃ طہ ۳۹۔

(۳۲) سورۃ آل عمران ۳۱۔

(۳۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۳۱ و ۲۳۷)۔

علامہ ابن المنیر رحمۃ اللہ علیہ (۳۳) نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس ترجمۃ الباب سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ محض تصدیق کافی نہیں جب تک کہ اعمال میں اس کی علامت نہ پائی جائے، انصار کی محبت چونکہ تصدیق کی علامت ہے اس لیے اس کو ذکر کیا ہے۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ یہاں تو تصدیق وغیرہ کا ذکر بھی نہیں ہے، لہذا یہ مقصد بعید معلوم ہوتا ہے۔

مولانا محمد یونس صاحب فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں اصل اشکال کا جواب یہ ہے کہ دراصل علامت ذوالعلامۃ کے تابع ہوتی ہے، دیکھیے حرارت آگ کی علامت ہوتی ہے، اب جتنی آگ ہوگی اتنی ہی گرمی ہوگی، تو گرمی کی کمی بیشی آگ کی کمی بیشی کی علامت ہوئی اسی طرح سمجھیے کہ حب انصار ایمان کی علامت ہے لہذا حب انصار میں جتنی کمی بیشی ہوگی ایمان میں بھی اتنی ہی کمی بیشی ہوگی، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بڑے لطیف طریقے پر اس ترجمۃ الباب سے ایمان کی کمی بیشی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ واللہ سمانہ اعلم۔

۱۷ : حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ : أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبْرِ قَالَ : سَمِعْتُ أَنَسًا (۳۵) ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (أَبَةُ الْإِيمَانِ حُبُّ الْأَنْصَارِ ، وَأَبَةُ الْفَقْرِ بُنْضُ الْأَنْصَارِ) . [۳۰۷۳] .

تراجم رواۃ

① ابوالولید: یہ ابوالولید ہشام بن عبدالملک طرابلسی باہلی بصری ہیں، امام مالک، شعبہ، حمادین، سفیان بن عیینہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے سماع حاصل ہے، ان سے ابوزرعمہ، ابو حاتم، اسحاق بن راہویہ، محمد بن یحییٰ اور محمد بن مسلم رحمہم اللہ تعالیٰ روایت کرتے ہیں۔

علمائے جرح وتعدیل نے ان کو ثقہ اور ثبت قرار دیا ہے۔ ۱۲۶ھ میں ان کی ولادت ہوئی اور ۲۲۷ھ

میں انتقال ہوا۔

فائدہ

طیالسی: طیالسہ کی طرف نسبت ہے جو طلیسان کی جمع ہے، یہ طلیسان (ٹوپی) فروشی کا کام کیا کرتے

(۳۳) ارشاد الساری (ج ۱ ص ۹۸)۔

(۳۵) الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ، فی کتاب مناقب الأنصار، باب حب الأنصار من الإيمان، رقم (۳۶۸۴) و مسلم فی صحیحہ، فی کتاب الإيمان، باب الدلیل علی أن حب الأنصار و علی رضی اللہ عنہم من الإيمان و علامانہ، و بغضہم من علامات النفاق، و النسائی فی سننہ، فی کتاب الإيمان و شرائعہ، باب علامۃ الإيمان۔

تھے۔ (۳۶)

⑦ شعبہ: یہ شعبہ بن الحجاج رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات پیچھے باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ میں آچکے ہیں۔

⑧ عبداللہ بن عبداللہ بن جبر: جبر جیم کے فتنہ اور باء کے سکون کے ساتھ ہے۔ ان کا نام اور ان کے والد کا نام ایک ہے۔ دادا کا نام اہل مدینہ جابر کہتے ہیں اور اہل عراق جبر بتاتے ہیں۔ یہ مدینہ کے ہیں، حضرت عمر اور حضرت انس رضی اللہ عنہما سے انھوں نے حدیثیں سنیں، ان سے امام مالک، مسعر اور شعبہ رحمہم اللہ وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ یہ ثقہ ہیں اور ان کی احادیث صحیح بخاری، مسلم، ترمذی اور نسائی میں ہیں۔ (۳۷) رحمۃ اللہ علیہ۔

⑨ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے حالات بھی ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔

آیۃ الایمان حب الأنصار

ایمان کی علامت انصار کی محبت ہے۔

”آیت“ کے معنی لغت میں ”علامت“ کے ہیں۔ (۳۸)

ابوالبقاء عکبری رحمۃ اللہ علیہ نے ”انہ الایمان حب الأنصار“ درج کیا ہے یعنی ”ان“ حرف مشبہ بالفعل ہے اس کے بعد ضمیر ضمیر شان ہے، ”الایمان“ مبتدا اور ”حب الأنصار“ خبر ہے۔ (۳۹)

لیکن شراح فرماتے ہیں کہ تمام نسخوں میں اسی طرح مسانید و مستخرجات میں ”آیۃ الایمان“ ہے لہذا عکبری رحمۃ اللہ علیہ کا بیان تصحیف ہے۔ (۴۰)

پھر اس پر ایک اشکال بھی ہوتا ہے کہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ ایمان حب انصار میں منحصر ہو، حالانکہ ایمان صرف حب انصار کے دائرہ میں منحصر اور محدود نہیں ہے مگر یہ اشکال مشہور روایت ”آیۃ الایمان حب الأنصار“ پر بھی ہوتا ہے، کیونکہ مسند اور مسند الیہ معارفہ ہیں۔ اور اس سے بھی حصر کا

(۳۶) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۵۰) و تقریب (ص ۵۴) ترجمہ (۵۰۱)۔

(۳۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۵۰) و تقریب (ص ۳۰۹) ترجمہ (۳۱۲)۔

(۳۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۲)۔

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۲)۔

(۴۰) حوالہ بالا۔

فائدہ ہی حاصل ہوا، پھر بعض روایات میں صراحۃً حصر کے ساتھ ”الانصار لایحبہم الا المؤمن“ (۴۱) بھی وارد ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ حصر اذعاناً ہے جیسے کہ دیں ”زید الطالب“ کہ طالب علم تو بس زید ہی ہے، اس لیے کہ وصف طلب علم اس میں بہ نسبت دوسروں کے ممتاز ہے، گویا باقی طالب علم ہیں ہی نہیں، اگر کوئی ہے تو زید ہے یا کہتے ہیں ”ما فی الدار الا زید“ مکان میں تو بس زید ہے اور کوئی نہیں ہے حالانکہ اس کی بیوی بھی ہے اس کے بچے بھی ہیں لیکن گویا ان کا وجود زید کے تابع ہے، مستقل وجود نہیں ہے۔ (۴۲)

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حصر اضافی ہے، ان لوگوں کے اعتبار سے حُب انصار میں ایمان، منحصر ہے، جو حضرات انصار سے محض نصرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بنا پر بغض رکھتے ہیں ایسے لوگوں کا ایمان حُب انصار میں منحصر ہے جب تک ان کے دل میں انصار کی محبت نہیں پیدا ہوگی وہ مؤمن ہو ہی نہیں سکتے، کیونکہ حقیقتہً ان کا یہ بغض رکھنا انصار سے بغض نہیں بلکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بغض ہے۔ (۴۳)

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ علامتیں خاصہ کی طرح ہیں کہ ان میں اطراد تو ہوتا ہے انعکاس نہیں ہوتا، جہاں علامتیں پائی جاتی ہیں وہاں ذوالعامۃ تو ضرور پایا جاتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ جہاں علامات مرتقع ہوں اور موجود نہ ہوں وہاں ذوالعلامۃ کا کوئی وجود نہ ہو۔ (۴۴)

جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ طیبہ تشریف لائے تو حضرات انصار نے اپنی جان و مال سے آپ کے ساتھ غمخواری اور مواسات کا معاملہ کیا، ہر چیز آپ کے لیے اور آپ کے صحابہ کے لیے جو ہجرت کر کے آئے تھے پیش کردی، نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ اس کی وجہ سے عرب کے علاقے کے لوگ دشمن ہو گئے، یہ دشمنی چونکہ نصرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی اس لیے یہ نفاق کی علامت قرار پائی، کیونکہ حقیقتہً یہ اللہ کے رسول کے ساتھ دشمنی ہے اور اس سبب کی وجہ سے ان کے ساتھ محبت کرنا چونکہ حقیقتہً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ محبت ہے، اس لیے یہ ایمان کی علامت قرار پائی۔

(۴۱) صحیح بخاری، کتاب مناقب الانصار، باب حب الانصار من الایمان، رقم (۴۷۸۳)۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۴۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۴۴) حوالہ بالا۔

انصار

”انصار“ یا تو ”ناصر“ کی جمع ہے جیسے ”اصحاب“ ”صاحب“ کی جمع ہے، یا ”نصیر“ کی جمع ہے جیسے ”شریف“ اور ”اشراف“ (۳۵)۔

انصار قبیلہ اوس و خزرج کا لقب ہے، پھر ان کی اولاد، محلفاء اور موالیٰ پر بھی بالتبع بولا جانے لگا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب ہجرت کر کے آئے تو ان دونوں قبائل نے اپنی جان و مال سے آپ کی نصرت و مدد کی، اس لیے آپ نے ان کو یہ لقب عطا فرمایا تھا، آپ کی آمد سے پہلے یہ حضرات ”بنو قیلہ“ کے نام سے مشہور اور اس لقب سے متعارف تھے کیونکہ ”قیلہ“ ایک عورت تھی جس سے اوس و خزرج کے قبائل چلے ہیں، مگر جب آپ نے یہ لقب ”الانصار“ عطا فرمایا تو ان کا پہلا نام و لقب معدوم ہو گیا، لہذا اب ”الانصار“ کا اطلاق جہاں کہیں ہوگا تو یہی قبائل مراد ہوں گے۔ (۳۶)

کیا مہاجرین کی محبت ایمان کی علامت نہیں؟

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ انصار کے ساتھ محبت کا ذکر فرمایا ہے اور مہاجرین کے ساتھ محبت کا ذکر نہیں فرمایا، کیا مہاجرین کے ساتھ محبت ایمان کی علامت نہیں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں مہاجرین کا معاملہ بالکل واضح اور ظاہر تھا کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان سے تعلق رکھنے والے لوگ ہیں اور انھوں نے اسلام کی سرپرستی کے لیے ہجرت کی تکلیفیں برداشت کی ہیں، اہل و عیال کو انھوں نے چھوڑا ہے، اور اسلام کی خاطر وہ در بدر ہوئے ہیں، لہذا ان کے ساتھ محبت کا معاملہ تو بالکل واضح تھا۔ جبکہ انصار کے بارے میں تو یہ تھا کہ وہ آپ کے خاندان سے بھی تعلق نہیں رکھتے اور انھوں نے ہجرت وغیرہ کی تکلیفیں بھی نہیں اٹھائیں تو شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید ایمان کی علامت مہاجرین ہی کی محبت ہو اور انصار کی محبت نہ ہو، اس بنا پر آپ نے یہاں خصوصیت سے انصار کا ذکر فرمایا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ جب انصار کی محبت کو ایمان کی علامت قرار دیا گیا ہے تو مہاجرین کی محبت تو بطریق اولیٰ ایمان کی علامت ہوگی، انصار کی محبت کو بطور دلیل پیش کیا گیا ہے کہ جب ان سے جو حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کے قبیلے سے بھی تعلق نہیں رکھتے، جنہوں نے ہجرت کی صعوبت بھی برداشت نہیں کی، ان کے ساتھ محبت ایمان کی علامت ہے تو مہاجرین کے ساتھ محبت تو بطریق اولیٰ ایمان کی علامت قرار پائے گی، اس بنا پر صرف انصار کا ذکر آیا ہے مہاجرین کا نہیں آیا۔

انصار کے ساتھ محبت علامتِ ایمان اور بغض

علامتِ نفاق ہونے کے بارے میں ایک ضروری وضاحت

ایک بات یہاں یہ سمجھنے کی ہے کہ یہاں انصار کی محبت کو ایمان اور ان کے بغض کو نفاق کی علامت قرار دیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ انصار کی محبت من حیث انہم انصار اللہ وانصار رسولہ علامتِ ایمان ہے، اور اسی حیثیت سے ان کی عداوت علامتِ نفاق ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی اور بنا پر انصار کے ساتھ اختلاف پیش آئے تو وہ علامتِ نفاق کی نہیں ہوگی۔

دیکھیے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا جب مقابلہ جنگِ جمل میں حضرت طلحہ، حضرت زبیر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے ہوا، یا جنگِ صفین میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے ہوا تو اس وقت انصار کی اکثریت حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھی۔ یہاں یہ ہرگز نہیں کہا جاسکتا کہ حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت عائشہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں نفاق کی علامت پائی جاتی ہے، اس لیے کہ ان حضرات کے دلوں میں بغض نہیں تھا، بلکہ رائے کا اختلاف تھا، بھائی بھائی میں بلکہ باپ بیٹے میں رائے کا اختلاف ہوتا ہے لیکن بغض نہیں ہوتا۔

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما

کے درمیان اختلاف کی نوعیت پر دال ایک واقعہ

روم کے بادشاہ نے جب دیکھا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ لڑائی میں مشغول ہیں تو اس نے بعض علاقے پر قبضہ کرنے کا ارادہ کیا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس کو لکھا:

”واللہ لئن لم تنتہ و ترجع الی بلادک لأصطلحن أنا وابن عمی علیک ولاخیر جتک من

جميع بلادک ولاضیقن علیک الأرض بمارحت“ (۴۶)۔

یعنی اگر تم باز نہیں آئے اور اپنے ملک واپس نہیں لوٹے تو میں اپنے چچا زاد بھائی کے ساتھ صلح کر لوں گا اور پھر تمہیں اپنے ملک سے بھی نکال باہر کروں گا، اس وقت تمہارے لیے زمین باوجود کشادہ ہونے کے تنگ ہو جائے گی۔
حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ لکھنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے ان کے دل میں بغض نہیں تھا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

باب (بلا ترجمہ)

یہ باب بلا ترجمہ ہے اور یہ پہلا موقع ہے جہاں پر باب بلا ترجمہ آیا ہے، اس کے متعلق تفصیل مقدمہ میں گذر چکی ہے۔ یہاں چونکہ پہلے موقع پر یہ آیا ہے اس لیے قدرے وضاحت کے ساتھ کچھ تفصیل سے بیان کرتا ہوں۔

- ① بعض علماء تو کہتے ہیں کہ مؤلف کو سہو ہو گیا ہے۔
- ② بعض حضرات کہتے ہیں کہ مصنف کو سہو نہیں ہوا بلکہ کاتب کو سہو ہوا ہے، مصنف کا قائم کردہ ترجمہ کاتب سے سہواً چھوٹ گیا ہے۔
- ③ بعض حضرات کہتے ہیں کہ راوی کا تصرف ہے۔ (۴۸)
- ④ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بعض مقامات میں یہ کہا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قصداً بیاض چھوڑ دی تھی ترجمہ قائم کرنے کا ارادہ تھا لیکن بعد میں موقعہ نہیں ملا۔ (۴۹)
- ⑤ عامۃً شراح کرام ایسے مواقع پر یہ کہتے ہیں کہ یہ باب کالفصل من الباب السابق ہے، یعنی باپ سابق کی یہ فصل ہے اور اسی سے یہ مربوط ہے، چنانچہ علامہ کرمانی (۵۰) حافظ ابن حجر (۵۱) علامہ عینی (۵۲) سیح

(۴۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۶ ص ۵۶۱) باب بلا ترجمہ، بعد باب کتبیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۴۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۵۸)، کتاب الصلاة، باب (بلا ترجمہ) بعد باب إدخال البعیر فی المسجد للعلۃ۔ نیز دیکھیے (ج ۸ ص ۲۰)

کتاب المغازی، باب بلا ترجمہ، بعد باب منزل النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم الفتح۔ و (ج ۸ ص ۲۲) باب بلا ترجمہ، بعد باب مقام النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمکہ زمن الفتح۔

(۵۰) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۰۳)۔

(۵۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۶۲)۔ (۵۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

الاسلام زکریا انصاری، علامہ قسطلانی (۵۳) شیخ نورالحق (۵۴) اور شاہ ولی اللہ (۵۵) رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس قاعدہ کی تصریح کی ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے تقریباً چالیس مواقع میں اس کی تصریح کی ہے۔ لیکن یہ قاعدہ ہر جگہ نہیں چلتا بعض جگہ یہ جواب دشوار ہو جاتا ہے۔

① حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ بعض جگہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تشحیذِ اذہان کے لیے ترجمہ حذف کر دیتے ہیں (۵۶) ناظرین کی طبیعت کو تیز کرتے ہیں، ان کے ذہن میں جلاء پیدا کرتے ہیں انہیں متوجہ کرتے ہیں کہ تم غور کرو اور مقام کے مناسب کوئی ترجمہ وضع کرو، لیکن شرط یہ ہے کہ ترجمہ مکرر نہ ہو اور مقام کے مناسب ہو، جیسے کتاب الطہارۃ میں ایک ترجمہ منعقد کیا ہے ”باب من الکبائر ان لا یستتر من بولہ“ اس میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث نقل کی جس میں دو آدمیوں کے عذابِ قبر میں مبتلا ہونے کا ذکر ہے اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دوسرا ترجمہ منعقد کیا ہے ”باب ماجاء فی غسل البول“ اس کے ذیل میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث تعلیقاً لائے ہیں، اس کے بعد حضرت امام نے ایک باب بلا ترجمہ منعقد کیا ہے اور اس میں وہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث مطولاً بالسند لائے ہیں، اب یہاں کالفصل من لایباب السابق کا قاعدہ جاری نہیں ہو سکتا، یہاں تو تشحیذِ اذہان ہی کو ماننا پڑے گا اور کوئی مناسب ترجمہ وضع کرنا پڑے گا، مثلاً یہ کما جائے گا ”باب کون البول موجباً للعذاب القبر۔“

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ ترجمہ تو مکرر ہو گیا ہے اس لیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایوان الجناز میں اس پر عذابِ قبر کا ترجمہ منعقد کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بحیثیت مسائل غسل، وضو اور طہارت کے ذکر کیا ہے اور وہاں بحیثیت مسائل جناز کے ذکر فرمایا ہے، یہ تکرار مضر نہیں، ایک ہی مَعْنُون کے تحت مضر ہوا کرتا ہے۔

② شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی تکثیر فوائد کی غرض سے ترجمہ حذف کر دیتے ہیں (۵۷) باب کے ذیل میں جو روایت مذکور ہوتی ہے اس کا ترجمہ گزشتہ سے ربط بھی ہوتا ہے اور اس کے تحت دوسرے تراجم بھی منعقد کیے جاسکتے ہیں، مثلاً یہی باب دیکھیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ

(۵۳) ارشاد الساری (ج ۱ ص ۹۹)۔

(۵۴) تحفہ القاری (ج ۱ ص ۲۰ و ۲۱)۔

(۵۵) دیکھیے مقدمۃ لامع الدراری (ج ۱ ص ۳۲۱) الأصل العشرون۔

(۵۶) مقدمۃ لامع (ج ۱ ص ۴۲۸) الأصل الخامس والعشرون۔

(۵۷) مقدمۃ لامع (ج ۱ ص ۳۲۹) الأصل السادس والعشرون۔

علیہ نے پہلے ایک ترجمہ منعقد کیا ہے ”باب علامة الإیمان حب الأنصار“ اس کے بعد یہ باب بلا ترجمہ لائے ہیں اور اس کے تحت حضرت عباده بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث نقل کی ہے ”بایعونی علی أن لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا بيهتان فتفرونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوا في معروف....“ اب اس کا ماقبل کے ساتھ ربط بھی ہے اس لیے کہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب انصار کی محبت ایمان کی علامت ہے تو معاصی اور کبائر سے اجتناب کرنا بدرجہ اولیٰ ایمان کی علامت ہوگا اور باب کے بعد مستقل ترجمہ بھی قائم کیا جاسکتا ہے مثلاً ”الاجتناب عن الكبائر من الإیمان“ یا ”البيعة علی ترک الكبائر من الإیمان“ وغیرہ۔ تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تکثیر فوائد کی غرض سے یہاں ترجمہ حذف کر دیا ہے۔

۸ ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ بعض اوقات ابواب سابقہ میں یا باب سابق میں کوئی اشکال پیدا ہوتا ہے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باب بلا ترجمہ لاکر کوئی ایسی روایت پیش کر دیتے ہیں جس سے اس اشکال کا خاتمہ ہو جاتا ہے (۵۸) جیسے یہیں دیکھ لیجیے حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اب تک جو تراجم قائم کیے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعمال ایمان کے اندر داخل ہیں، اس سے مرجعہ کی تردید تو ہوگئی، لیکن ہو سکتا ہے کہ خوارج اور محترکہ اس سے اپنا مسلک ثابت کرنے لگیں تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے خیال کو رد کرنے کے لیے باب بلا ترجمہ کے ذیل میں عباده بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کر دی کہ اس میں یہ ہے ”ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له ومن أصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله فهو إلى الله: إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه“ اگر اللہ نے کسی کے معاصی اور جرائم کو پوشیدہ رکھا تو اللہ جل شانہ کے اختیار میں ہے چاہے معاف فرما دیں اور چاہیں عذاب دیں، لہذا محترکہ اور خوارج کا یہ کہنا کہ مرتکب معصیت دائرۃ ایمان سے خارج ہے، غلط ہے، ان کے مسلک کی تردید فرمادی۔

۹ شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ”باب“ کا لفظ محدثین کے قول ”ح“ کی جگہ بعض اوقات استعمال کرتے ہیں (۵۹) اس کی کتاب بدء الخلق میں صرف ایک مثال ہے، اور محض ایک باب کے لیے مستقل قاعدہ وضع کر دینا بعید معلوم ہوتا ہے، اور وہاں اس قاعدہ کے استعمال کے بغیر باب کی تصحیح توجیہ ہو سکتی ہے لہذا اس کی کوئی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔

۱۰ بعض علماء ارشاد فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ رجوع الی الاصل کے لیے باب بلا ترجمہ لاتے ہیں، یہ مشائخ کے یہاں مشہور ہے اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایک ترجمہ

(۵۸) تقرر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۲۶)۔

(۵۹) مقلدہ لامع (ج ۱ ص ۳۰۸) الاصل السلیع۔

منفرد کرتے ہیں اور اس کے بعد کچھ تراجم ایک یا دو یا اس سے زائد ابواب ضمنی طور پر تبعاً ذکر کر دیتے ہیں پھر اصل ترجمہ کی طرف عود کرنے کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باب بلا ترجمہ لاتے ہیں (۶۰) ”باب فضل اللہم ربنا لک الحمد“ کے بعد جو باب آ رہا ہے، ہو سکتا ہے اس میں بھی توجیہ کی جائے۔

۱۱۔ ایک قول یہ ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باب بلا ترجمہ بعض اوقات تکثیر طرق کے لیے ذکر کرتے ہیں جیسے ابھی ”باب ماجاء فی غسل البول“ میں ذکر ہو چکا ہے، اس کے بعد جو باب بلا ترجمہ آیا ہے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ اصل باب تو پہلا ہی ہے اور اس کے ذیل میں جو روایت ہے اسی روایت کو دوسرے طریق سے یہاں درج فرمایا ہے۔ (۶۱)

ان توجیہات میں سے سہو مؤلف اور سہو کاتب اور سہو راوی کی جو توجیہات ہیں وہ بہت کمزور اور مہمل ہیں، البتہ بیاض والا قول چل سکتا ہے کیونکہ اس کی دلیل موجود ہے کہ قاضی ابوالولید باجی مالکی رحمۃ اللہ علیہ حافظ ابوذر عبدالرحیم بن احمد ہروی سے، وہ ابواسحاق ابراہیم بن احمد مستلی سے نقل کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں ”انتسخت کتاب البخاری من أصله الذی کان عند صاحبہ محمد بن یوسف الفربری فرأیت فیہ أشياء لم تتم، وأشياء مبیضة، منها تراجم لم یثبت بعدہا شیئا ومنها أحادیث لم یترجم لها فأضفنا بعض ذلک إلی بعض“ (۶۲) باقی توجیہات میں سب سے زیادہ رائج اور جاری الباب الفصل من الباب السابق والی توجیہ ہے اس کے بعد تخیذ اذہان والی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس مقام پر بلا ترجمہ باب ذکر کرنے کا مقصد

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جو باب بلا ترجمہ لے کر آئے ہیں اس کا مقصد کیا ہے؟
حضرت سیح الہند رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ابھی باب بلا ترجمہ لانے کے اسباب کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

شرح کرام عام طور سے اسے کالفصل من الباب السابق کہتے ہیں اور ماقبل کے ترجمہ سے اس کو مربوط قرار دیتے ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ماقبل میں یہ بتایا تھا کہ انصار کی محبت ایمان کی علامت ہے اور اب اس باب کے ذیل میں حضرت عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ حضرات انصار کو ”انصار“ لقب دینے کا

(۶۰) مقدمہ لامع (ج ۱ ص ۳۶۴) الأصل السادس والخمسون۔

(۶۱) مقدمہ لامع (ج ۱ ص ۳۱۸ و ۳۱۹) الأصل السابع عشر۔

(۶۲) ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری (ص ۸) الفصل الثانی فی بیان موضوعہ و الکشف عن مغزاه فیہ۔

ابتدائی سبب کیا ہوا؟ حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معلوم ہو گیا کہ اس کا سبب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دستِ حق پرست پر نصرت کی بیعت کرنا ہے۔ (۱)

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ماقبل میں یہ بتایا تھا کہ حُبِ انصار ایمان کی علامت ہے، اب باب سے اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ حُبِ انصار ایمان کی علامت کیوں ہے؟ روایتِ باب سے معلوم ہو گیا کہ اس کا سبب حضرات انصار کا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر آپ کی نصرت و اعانت کی غرض سے بیعت کرنا ہے، چونکہ انھوں نے حضور کی اعانت کے لیے بیعت کی تھی لہذا ان سے محبت کرنا حقیقۃً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے محبت ہے۔ (۲)

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا یہی ارشاد علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں بھی موجود ہے، انھوں نے جو کچھ کلام کیا ہے اس کے آخر میں جو بات لکھی ہے وہ حضرت کی مؤید ہے۔ (۳)

۱۸ : حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ : أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ ، عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ : أَخْبَرَنِي أَبُو إِدْرِيسَ عَائِدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ : أَنَّ عَبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (۴) ، وَكَانَ شَهِيدًا بَدْرًا ، وَهُوَ أَحَدُ النَّقَبَاءِ لَيْلَةَ الْعَقَبَةِ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : وَحَوْلَهُ عِصَابَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ : (بَابُ عُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا ، وَلَا تَسْرِقُوا ، وَلَا تَزْنُوا ، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ ، وَلَا تَأْتُوا بِيَهْتَانٍ تَفَرُّوهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ ، وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ ، فَمَنْ وَفَّى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا ثُمَّ سَرَّهُ اللَّهُ فَهُوَ إِلَى اللَّهِ ، إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ) . فَبَايَعَنَاهُ عَلَى ذَلِكَ .

[۳۶۷۹ ، ۳۶۸۰ ، ۳۷۷۷ ، ۴۶۱۲ ، ۶۴۰۲ ، ۶۴۱۶ ، ۶۴۷۹ ، ۶۷۸۷ ، ۷۰۳۰]

(۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۳) - (۲) تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۲۵) - (۳) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۰۳) -

(۴) الحدیث أخرجه البخاری فی کتاب مناقب الأنصار، باب وفود الأنصار إلى النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمكة وبيعة العقبة، رقم (۳۸۹۲) و (۳۸۹۳) وفی کتاب التفسیر، سورة الممتحنة، باب إذا جاءك المؤمنات يبایعنك....، رقم (۳۸۹۴) وفی کتاب الحدود، باب الحدود كفارة، رقم (۶۷۸۴) وباب توبة السارق، رقم (۶۸۰۱) وفی کتاب الديات، باب قول الله تعالى: ومن أحيانا....، رقم (۶۸۶۳) وفی کتاب الفتن، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "سترون بعدی أموراً تذكرونها...." رقم (۷۰۵۵) وفی کتاب الأحكام، باب كيف يبایع الإمام الناس، رقم (۷۱۹۹) وباب بيعة النساء، رقم (۷۲۱۳) وفی کتاب التوحيد، باب فی المشیئة والإرادة، رقم (۷۳۶۸) - ومسلم فی کتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها - والنسائي فی کتاب البيعة، باب البيعة على الجهاد، وباب البيعة على فراق المشرق، وباب ثواب من وفی بمابایع علیہ - والترمذی فی جامعہ، فی کتاب الحدود، باب ما جاء أن الحدود كفارة لأهلها، رقم (۱۳۳۹) - وابن ماجه فی کتاب الحدود، باب الحد كفارة، رقم (۲۶۰۳) -

تراجمِ رواۃ

الوایمان اور شعیب رحمہما اللہ کے حالات ”بدء الوحی“ کی چھٹی حدیث کے ذیل میں گزر چکے ہیں۔

امام زہری کا مختصر تذکرہ بدء الوحی کی تیسری حدیث کے ذیل میں گزر چکا ہے۔

الوادریس عائد اللہ بن عبد اللہ: یہ الوادریس خولانی دمشق میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں معرکہ حنین کے دن یہ پیدا ہوئے، حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت معاذ، حضرت الوادرعاء اور حضرت عباده بن الصامت رضی اللہ عنہم جیسے کبار صحابہ سے انھوں نے حدیثیں سنیں، حضرت الوادرعاء رضی اللہ عنہ کے بعد شام کے عالم ہی تھے، عبد الملک نے ان کو دمشق کا قاضی بھی بنایا تھا، ۸۰ھ میں ان کی وفات ہوئی، اصحاب صحاح ستہ نے ان کی روایات لی ہیں۔ (۵)

عبادہ بن الصامت

یہ مشہور انصاری صحابی الوالید عبادہ بن الصامت بن فیس بن اصرم انصاری خزرجی ہیں۔

بیعت عقبہ اولیٰ و ثانیہ میں شریک رہے، پھر بدر، احد، خندق اور دیگر تمام مشاہد میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے، یہ انصار کے بارہ نقیبوں میں سے ایک تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اور حضرت الومرئ غنوی رضی اللہ عنہ کو بھائی بنایا تھا، آپ نے انہیں صدقات کا ذمہ دار بھی بنایا تھا اہل صفہ کو قرآن کریم بھی سکھایا کرتے تھے۔

جب شام کا علاقہ فتح ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو حضرت معاذ اور حضرت الوادرعاء رضی اللہ عنہم کو وہاں بھیجا تاکہ لوگوں کو دین کی تعلیم دیں، چنانچہ حضرت عبادہ حمص میں، حضرت معاذ فلسطین میں اور حضرت الوادرعاء دمشق میں مقیم ہو گئے، بعد میں حضرت عبادہ فلسطین چلے گئے، فلسطین میں سب سے پہلے قاضی بھی تھے۔

حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ سے ایک سو اکیاسی حدیثیں مروی ہیں، جن میں سے متفق علیہ چھ حدیثیں ہیں اور دو حدیثوں میں امام بخاری متفق ہیں اور دو میں امام مسلم۔

بہتر سال کی عمر میں ۳۴ھ میں بیت المقدس یا رملہ میں آپ کی وفات ہوئی۔ (۶) رضی اللہ عنہ وآرہاء۔

(۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۵۳) و تقریب (ص ۲۸۹) رقم (۳۱۱۵)۔

(۶) دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۵۶ و ۲۵۷) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۵۳) و تقریب (ص ۲۹۲) رقم (۳۱۵۷)۔

وكان شهد بدر أو هو أحد النقباء ليلة العقبة
حضرت غباہہ رضی اللہ عنہ بدر میں شریک تھے اور لیلۃ العقبہ میں وہ انصار کے سرداروں میں سے ایک
سردار تھے۔

حضرات انصار کی قدیم تاریخ

انصار اصل میں یمن کے رہنے والے اور قحطان کے خاندان سے تھے، یمن میں جب مشہور سیلاب
آیا جس کو ”سیل عرم“ کہتے ہیں یہ لوگ یمن سے نکل کر مدینہ میں آباد ہوئے، یہ دو بھائی تھے اوس اور
خزرج، تمام انصار ان ہی دو کے خاندان سے ہیں۔ یہ خاندان جب یثرب میں آیا تو وہاں یہود زبردست اقتدار
اور اثر رکھتے تھے، آس پاس کے مقامات ان کے قبضہ میں تھے اور دولت و مال سے مالا مال تھے، چونکہ آل
اولاد کی کثرت سے بیس اکیس قبیلے بن گئے تھے اس لیے دور دور تک بستیاں بسالی تھیں، انصار کچھ زمانہ تک
ان سے الگ رہے لیکن ان کا زور اور اثر دیکھ کر بالآخر ان کے حلیف بن گئے، ایک مدت تک یہ حالت قائم
رہی، لیکن اب انصار کا خاندان بھی پھیلنے لگا اور اقتدار بھی اس کو حاصل ہونے لگا تو یہود نے پیش بینی
کے طور پر ان سے معاہدہ توڑ دیا۔

یہودیوں میں ایک رئیس فطیون نامی پیدا ہوا جو نہایت عیاش اور بدکار تھا، اس نے یہ حکم دیا کہ جو
دو شیرہ لڑکی بیاہی جائے پہلے اس کے شبستان عیش میں آئے، یہود نے اس کو گوارا کر لیا تھا لیکن جب انصار
کی نوبت آئی تو انھوں نے سرتابی کی۔

اس زمانہ میں انصار کا سردار ایک شخص مالک بن عجلان تھا، اس کی بہن کی شادی ہوئی تو وہ عین
شادی کے دن گھر سے نکلی اور اپنے بھائی مالک بن عجلان کے سامنے سے بے پردہ گزری، مالک کو غیرت آئی،
اٹھ کر گھر میں آیا اور بہن کو سخت ملامت کی، اس نے کہا ”ہاں! لیکن کل جو کچھ ہوگا اس سے بھی بڑھ کر
ہے“ دوسرے دن حسب دستور مالک کی بہن دلہن بن کر فطیون کی خلوت گاہ میں گئی تو مالک بھی زنانہ کپڑے
پہن کر سہیلیوں کے ساتھ گیا اور فطیون کو قتل کر کے شام کی طرف بھاگ گیا، یہاں غسانوں کی حکومت تھی
اور ابو جہلہ حکمران تھا، اس نے یہ حالات سنے تو ایک فوج گراں لے کر آیا اور اوس و خزرج کے رؤساء کو بلا
کر ان کو خلعت اور صلے دیے، پھر رؤسائے یہود کی دعوت کی اور ایک ایک کو دھوکے سے قتل کرادیا، یہود کا
زور اب ٹوٹ گیا اور انصار نے قوت حاصل کر لی۔

انصار نے مدینہ اور اس کے ارد گرد کثرت سے چھوٹے چھوٹے قلعے بنالیے، اوس اور خزرج ایک مدت

نیک باہم متحد رہے، لیکن پھر عرب کی فطرت کے موافق خانہ جنگیاں شروع ہو گئیں اور سخت خونریز لڑائیاں ہوئیں، سب سے اخیر لڑائی میں جس کو ”بعث“ کہتے ہیں ایسے زور کا معرکہ ہوا کہ دونوں خاندانوں کے تمام نامور لڑاکر مر گئے، انصار اب اس قدر ضعیف ہو گئے کہ انھوں نے قریش کے پاس سفارت بھیجی کہ ہم کو حلیف بنالیجیے لیکن ابو جہل نے معاملہ درہم برہم کر دیا۔

انصار گو بت پرست تھے تاہم چونکہ یہود سے میل جول تھا اس لیے نبوت اور کتبِ آسمانی سے گوش آشنا تھے، یہود سے گو انصار اک گونہ رقابت رکھتے تھے لیکن ان کے علمی فضل و کمال کے معترف تھے، جب کبھی انصار اور یہود میں جھگڑا ہوتا تو یہود کہا کرتے تھے کہ اب عنقریب نبی آخر الزمان مبعوث ہونے والے ہیں ہم ان کی اتباع کریں گے اور ان کے ساتھ ہو کر تم کو قوم عاد اور رازم کی طرح ہلاک کر ڈالیں گے اس طرح انصارِ مدینہ نبوت اور نبی کی بعثت سے ایک گونہ مانوس تھے۔ (۷)

حضرات انصار کے اسلام لانے کی ابتدا

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ حج کے زمانے میں رؤسائے قبائل کے پاس جاکر تبلیغِ اسلام فرمایا کرتے تھے۔ ۱۱ نبوی میں جب حج کا موسم آیا تو خزرج کے کچھ لوگ مکہ مکرمہ آئے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس تشریف لے گئے اور اسلام کی دعوت دی اور قرآن پاک کی ان کے سامنے تلاوت فرمائی، وہ لوگ آپس میں کہنے لگے واللہ! یہ وہی نبی ہیں جن کا ذکر یہود کیا کرتے ہیں دیکھو کہیں ایسا نہ ہو کہ اس فضیلت اور سعادت میں یہود ہم سے سبقت کر جائیں، چنانچہ یہ سب اس مجلس سے اٹھنے سے پہلے اسلام لے آئے، یہ چھ حضرات تھے۔ (۸)

جب دوسرا سال آیا جو نبوت کا بارہواں سال تھا تو بارہ اشخاص آپ سے ملاقات کے لیے حاضر ہوئے، یہ بارہ حضرات آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور رات کے وقت منیٰ میں عقبہ کے پاس آپ کے ہاتھ پر بیعت کی، یہ انصار کی پہلی بیعت تھی اور اس کو ”بیعت عقبہ اولیٰ“ کہتے ہیں۔ (۹)

یہ حضرات جب مدینہ منورہ واپس چلنے لگے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کو بھیج دیا تاکہ وہ وہاں قرآن کی تعلیم دے سکیں۔ (۱۰)

(۷) تفصیل کے لیے دیکھیے سیرت النبی صلی اللہ علیہ وسلم (ج ۱ ص ۱۵۵ و ۱۵۶)۔

(۸) دیکھیے سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۳۶۶ و ۳۶۷) بدء اسلام الانصار۔

(۹) سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۳۶۷)۔

(۱۰) سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۳۶۹)۔

جب تیسرا سال آیا جو نبوت کا تیرہواں سال تھا تو انصار میں سے کم و بیش ستر افراد مکہ مکرمہ حاضر ہوئے اور آپ کے ہاتھ پر بیعت کی، اس موقع پر حضرت عباس رضی اللہ عنہ بھی تھے، انھوں نے اس موقع پر ایک خطبہ دیا اور فرمایا کہ ”محمد تمہارے پاس جانا چاہتے ہیں اور اس پر مہر ہیں، اگر تم لوگ اس کی ذمہ داری لیتے ہو کہ تم ان کی پوری طرح سے حفاظت کرو گے تو لے جاؤ ورنہ ان کو یہیں رہنے دو، ان کے اعزاء و اقرباء ان کی حمایت و حفاظت کریں گے۔“ انصار نے وعدہ کیا، اس کے بعد حضرات انصار نے بیعت کی، یہ ”بیعت عقبہ ثانیہ“ ہے۔ (۱۱)

جب سب بیعت کر چکے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ موسیٰ علیہ السلام نے بنی اسرائیل میں سے بارہ نقیب منتخب فرمائے تھے، اسی طرح میں بھی جبریل کے اشارہ سے تم میں سے بارہ نقیب منتخب کرتا ہوں اور ان بارہ سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ تم اپنی قوم کے کفیل اور ذمہ دار ہو۔ (۱۲)

بہر حال یہاں ”وکان شہد بدر اُوْهُوَ اَحَدُ النِّقْبَاءِ لَيْلَةَ الْعَقْبَةِ“ میں حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی منقبت بیان کی گئی ہے کہ وہ بدر میں بھی شریک تھے اور اس کے علاوہ بارہ نقیبوں میں سے ایک نقیب بھی تھے۔

اُن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال وحوْلہ عصابة من اصحابہ
یہاں ”اُن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم....“ سے پہلے ”قال“ محذوف ہے، اور یہ ”قال“ ”اُن“

(۱۱) دیکھیے سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۲۴۳ - ۲۴۶)۔

(۱۲) طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۲۲۲، ۲۲۳) ذکر العقبۃ الآخرۃ وہم السبعون الذین بایعوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

ایک ضروری تنبیہ

مدینہ منورہ کے یہ حضرات جو پہلے مہل اسلام لائے، بعض مصنفین سیرت نے ان کے اس قبول اسلام کے واقعہ کا تذکرہ بیعت عقبہ اولیٰ کے عنوان سے کیا ہے، یہ عنوان کتب سیرت کے ناظرین کے لیے اس وقت پریشانی کا موجب بن جاتا ہے جب وہ دوسری کتابوں میں دیکھتے ہیں کہ بیعت عقبہ اولیٰ میں بارہ آدمی تھے، اسی اختلاف روایت کے سبب سے بعض مصنفین سیرت بیعت عقبہ ثانیہ میں بارہ آدمی اور بعض تہتر آدمی بتلاتے ہیں۔ حالانکہ اصل صورت یہ ہے کہ چھ یا آٹھ آدمی جو شروع شروع میں اسلام لائے ان کے واقعہ قبول اسلام کا عنوان بیعت عقبہ اولیٰ نہیں بلکہ ”ابتدائے اسلام انصار“ ہونا چاہیے اور دوسرے سال جبکہ گیارہ یا بارہ آدمی حاضر خدمت ہوئے ہیں یہ بیعت عقبہ اولیٰ ہے.... جن لوگوں نے انصار کے ابتدائے اسلام کے واقعہ کا نام بیعت عقبہ اولیٰ رکھا ہے وہ تین بیعت عقبہ کا عنوان دیتے ہیں یعنی ایک یہ بیعت عقبہ اولیٰ، دوسری وہ بیعت عقبہ جس میں گیارہ یا بارہ آدمی اسلام لائے اور تیسری وہ بیعت عقبہ جس میں تہتر آدمی مشرف باسلام ہوئے اور یہ تینوں واقعے ایک ایک سال کے فصل سے حج کے موسم میں ہمیش آئے اور جن لوگوں نے انصار کے ابتدائے اسلام کے واقعہ کو صرف ”ابتدائے اسلام انصار“ کے عنوان سے ذکر کیا ہے انھوں نے گیارہ آدمیوں والی بیعت کو بیعت عقبہ اولیٰ اور تہتر آدمیوں والی بیعت کو بیعت عقبہ ثانیہ کے عنوان سے ذکر کیا ہے۔ دیکھیے حاشیہ سیرت النبی صلی اللہ علیہ وسلم از علامہ سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ (ج ۱ ص ۱۵۷)۔

عبادة بن الصامتؓ میں ”اَنْ“ کے لیے خبر ہے، جبکہ ”وكان شهيداً و هو أحد النقباء ليلة العقبة“ جملہ معترضہ ہے۔ گویا عبارت یہیں ہوگی ”اَنْ عبادة بن الصامت رضی اللہ عنہ (وكان شهيداً و هو أحد النقباء ليلة العقبة) قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال.....“ اور یہ محدثین کی عادت ہوتی ہے کہ جہاں ”قال“ مکرر آجائے وہاں ایک کو حذف کر دیتے ہیں البتہ اس کا تلفظ ضرور کرتے ہیں۔

عصاۃ: اس کا اطلاق دس سے چالیس تک پر ہوتا ہے اور کبھی مجازاً چالیس سے زیادہ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، چنانچہ بدر کے موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا مانگتے ہوئے عرض کیا تھا ”اللهم انک ان تہلک هذه العصاۃ من اهل الإسلام لا تعبد فی الارض“ (۱۳) اے اللہ! اگر اہل اسلام کی یہ جماعت ہلاک ہو جائے گی تو زمین پر آپ کی عبادت کرنے والا کوئی نہیں ہوگا، یہاں آپ نے تین سو تیرہ کی جماعت پر عصاۃ کا اطلاق کیا ہے۔

نسائی شریف کی ایک روایت میں یہاں ”عصاۃ“ کے بجائے ”رہط“ کا لفظ بھی آیا ہے (۱۴) اور اس کا اطلاق تین سے لے کر دس تک پر ہوتا ہے۔ (۱۵)

بایعونی

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر مختلف طریقوں سے بیعت ہوئی ہے، بیعت میں دراصل وعدہ اور معاہدہ ہوتا ہے کہ اللہ کے رسول یا وہ شخص جو اللہ کے رسول کا متبع ہو اس کی مکمل اتباع کی جائے گی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیعت علی الموت بھی لی ہے (۱۶) اس کا مطلب وہی بیعت علی الجہاد ہے کہ ہم اللہ کے دین کو سربلند کرنے کے لیے کفار کے ساتھ جنگ کریں گے تا آنکہ ہماری موت آجائے یا اللہ کا دین غالب ہو جائے۔

اسی طرح صلوة و زکوٰۃ کی پابندی کے لیے بھی آپ نے بیعت لی (۱۷) فواحش اور منکرات کے

(۱۳) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۹۳) کتاب الجہاد و السیر، باب الإمداد بالملائکۃ فی غزوہ بدر و بإباحۃ الفنائم۔

(۱۴) سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۸۲) کتاب البیعة، باب البیعة علی فراق المشرک۔

(۱۵) أساس البلاغة (ص ۱۸۱)۔

(۱۶) دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۸۰) کتاب البیعة، باب البیعة علی الموت۔

(۱۷) دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۸۲) کتاب البیعة، باب البیعة علی فراق المشرک۔

ترک پر بھی آپ نے بیعت لی ہے (۱۸) اسی طرح ہر مسلمان کی خیر خواہی پر (۱۹) اور اس بات پر کہ جب موقع آئے گا کلمہ حق ادا کریں گے اور حق کا کتان نہیں کریں گے۔ (۲۰)

خلاصہ یہ ہے کہ جتنی بیعتیں ہیں ان سب میں اللہ کے حکم پر عمل کرنے کا وعدہ ہوتا ہے اور یہ معاہدہ ہوتا ہے کہ ہم اللہ کے احکام کی پابندی کریں گے، اسی لیے قرآن کریم نے فرمایا ”إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ“ (۲۱) یہ بیعت جو پیغمبر سے ہو رہی ہے چونکہ اللہ کے احکام کو پورا کرنے کے لیے ہو رہی ہے تو گویا یہ بیعت اللہ سے ہے۔ بیعت علی الجہاد ہے، بیعت علی الاسلام ہے اور بیعت برائے پابندی شریعت ہے جو صوفیہ کے یہاں رائج ہے اس میں پابندی شریعت اور توبہ کے عام الفاظ تو استعمال ہوتے ہی ہیں لیکن موقع اور محل کے لحاظ سے بعض اوقات خاص باتوں کا ذکر بھی آجاتا ہے جیسے عورتوں سے بیعت کے وقت عمد لیا گیا کہ وہ نوحہ نہ کریں گی چونکہ عورتوں کی عام عادت ہوتی ہے، حضرت جریرؓ سے نصیحت للمسلمین کا وعدہ لیا چونکہ ان میں اس کی خاص صلاحیت محسوس فرمائی، اس بیعت کو بیعت سلوک یا بیعت احسانی کہتے ہیں اس کا مقصد اتباع شرع میں کمال کے ذریعہ ولایت خاصہ اور وصول الی اللہ کے مقام تک پہنچنا ہے، یہی ذریعہ ہے نسبت مع اللہ کے حصول کا، جو لوگ اس کا انکار کرتے ہیں جاہل ہیں یا متجاہل۔

حضرت عبادہ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے صحابہ سے فرمایا ”بایعونی“ تو صحابہ نے عرض کیا بایعناک یا رسول اللہ“ چونکہ بیعت علی الاسلام ہو چکی تھی لیکن آپ نے پھر ”بایعونی“ فرمایا اور بیعت لی حالانکہ بیعت علی الاسلام ہو چکی اور وہاں جہاد کا موقع تھا نہیں، اس لیے اس کو بیعت احسان کہا جائے گا، ایک بیعت برائے تبرک ہوتی ہے جیسے چھوٹے بچوں کی بیعت یا کسی بھی بڑے بزرگ سے برکت کے قصد سے بیعت کر لی جائے اسی طرح کسی اللہ والے کے ہاتھ پر صرف توبہ کی غرض سے بیعت میں بھی مضائقہ نہیں۔ واللہ اعلم۔

جو لوگ مال و زر کی خاطر یا اپنی شہرت اور نمود کے لیے بیعت کا سلسلہ جاری کرتے ہیں، اتباع سنت ہے ان کا تعلق نہیں ہوتا ان سے بیعت کرنا سوائے ضلالت اور گمراہی کے دوسرا کوئی نتیجہ برآمد نہیں کرتا، اسی لیے وہ حضرات اہل اللہ جو سلسلہ بیعت کو قائم کرتے ہیں وہ بیعت کی اجازت دینے میں بڑا اہتمام کرتے ہیں، وہ ہر کس و نا کس کو اجازت نہیں دیتے کیونکہ اس سے گمراہی اور نساد پھیلتا ہے۔

(۱۸) کما فی حدیث الباب۔

(۱۹) دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۸۰) کتاب البیعة، باب البیعة علی النصیح لکل مسلم۔

(۲۰) سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۸۰) باب البیعة علی القول بالعدل۔

(۲۱) سورة الفتح / ۱۰۔

حدیث باب میں مذکور

بیعت کا واقعہ کب پیش آیا تھا؟

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جس بیعت کے متعلق فرمایا ”بایعونی علی أن لا تشرکوا باللہ شیئاً...“ یہ کس وقت واقع ہوئی ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین کی رائے یہ ہے کہ یہ بیعت عقبہ ہجرت سے پہلے لیلۃ عقبہ میں واقع ہوئی تھی۔ (۲۲)

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ بیعت لیلۃ عقبہ کی شکل کی کوئی اور بیعت ہے جو ہجرت بلکہ فتح مکہ کے بعد واقع ہوئی ہے (۲۳) حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو مختلف طریقے سے مبرہنہ و مدلل فرمایا ہے۔

ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ بیعت عقبہ کے الفاظ اور ہیں اور اس بیعت کے الفاظ اور ہیں۔ بیعت عقبہ کے الفاظ ابن اسحاق رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیے ہیں ”أبا یحکم علی أن تمنعونی مما تمنعون منہ نساءکم وأبناءکم“ (۲۴)۔ اسی طرح بخاری شریف ہی کی روایت میں ہے ”دعانا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فبايعنا، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا....“ (۲۵)۔ اسی طرح مسند احمد اور طبرانی میں ہے کہ حضرت عبادہ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما میں گفتگو ہوئی تو حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”یا أبا ہریرۃ، إنک لم تکن معنا إذ بايعنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی السمع والطاعة فی النشاط والکسل، وعلی النفقة فی العسر والیسر، وعلی الأمر بالمعروف والنہی عن المنکر، وعلی أن نقول فی اللہ تبارک وتعالی، ولا نخاف لومة لائم فیہ، وعلی أن ننصر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا قدم علينا یثرب، فنمنعه مما نمنع منہ أنفسنا وأزواجنا وأبناءنا، ولنا الجنة، فہذہ بیعة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التي بايعنا علیہا....“ (۲۶)۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اسی روایت کے بعض طرق میں واقع ہوا ہے ”ولانتہب“ (۲۷) اس سے

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۶)۔

(۲۳) حوالہ بالا۔

(۲۴) سیرت ابن مشام (ج ۱ ص ۲۶۵) البیعة الثانية الکبری بالعقبۃ۔

(۲۵) صحیح بخاری، کتاب الفتن، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”سترون بعدی أموراً تکترونها۔“

(۲۶) مسند احمد (ج ۵ ص ۱۲۷) ومجمع الزوائد (ج ۵ ص ۲۲۶) کتاب الخلافة، باب لا طاعة فی معصیۃ۔

(۲۷) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب مناقب الأنصار، باب وفود الانصار إلى النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمکہ و بیعة العقبة۔ رقم (۲۸۹۳)۔

”نہبہ العساکر مراد ہے، جناد میں جب مال غنیمت جمع ہوتا ہے تو اس وقت بعض مجاہدین چھین چھپٹ اور لوٹ مار کرتے ہیں اس سے منع کیا گیا ہے، اور جناد کی مشروعیت ہجرت کے بعد ہوئی ہے، معلوم ہوا کہ یہ بیعت لیلۃ القبۃ میں نہیں بلکہ ہجرت کے بعد ہوئی ہے۔

ہمیری دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہاں جس بیعت کا تذکرہ ہے اس بیعت کے اندر آیتِ مختصہ کا ذکر اس روایت کے بعض طرق میں وارد ہوا ہے، چنانچہ بخاری شریف کتاب الحدود میں ہے ”وقرأ هذه الآية كلها“ (۲۸) اور کتاب التفسیر میں ہے ”وقرأ آية النساء“ (۲۹) اور صحیح مسلم کی روایت میں ہے ”فتلا علينا آية النساء: أَنْ لَا يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا الْخ“ (۳۰) اور سنن نسائی کی روایت میں ہے ”أَلَا تَبَايَعُونِي عَلَى مَا بَايَعَ عَلَيْهِ النَّسَاءُ أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا....“ (۳۱) اور طبرانی کی روایت میں ہے ”بایعنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی ما بایع علیہ النساء یوم فتح مکة“ (۳۲) اسی طرح مسلم کی ایک روایت میں ہے ”أخذ علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما أخذ على النساء“ (۳۳) عورتوں نے حدیبیہ کے بعد فتح مکہ کے دن بیعت کی تھی اور یہ بیعت عورتوں کی بیعت کے موافق واقع ہوئی ہے تو جب عورتوں کی بیعت فتح مکہ میں ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ یہ بیعت بعد میں ہوئی۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ ابن ابی خثیمہ نے اپنی تاریخ میں ”عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده“ کے طریق سے نقل کیا ہے ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبايعكم على أن لا تشركوا بالله شيئاً“ (۳۴) اس سے ظاہر آئے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما اس بیعت میں شریک تھے، اور وہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے اسلام کے قریب مسلمان ہوئے ہیں اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ۷ھ میں مسلمان ہوئے تھے۔

اسی طرح طبرانی کی ایک روایت میں حضرت جریر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے ”بایعنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی مثل ما بایع علیہ النساء....“ (۳۵) اور حضرت جریر رضی اللہ عنہ کا اسلام بہت بعد

(۲۸) صحیح بخاری، کتاب الحدود، باب الحدود كفارة، رقم (۶۷۸۴)۔

(۲۹) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورة الممتحنة، باب إذا جاءك المؤمنات يبایعنك رقم (۳۸۹۳)۔

(۳۰) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۷۳) کتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها۔

(۳۱) سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۸۱) کتاب البیعة، باب البیعة علی الجہاد۔

(۳۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۶)۔

(۳۳) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۷۳) کتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها۔

(۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۷)۔

(۳۵) حوالہ بالا۔

میں ہے، واقدیؒ نے لکھا ہے کہ یہ ۱۰ھ میں مسلمان ہوئے ہیں۔ (۳۶)

بہر حال ان سب کے ملانے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث میں جس بیعت کا تذکرہ ہے وہ ہجرت بلکہ فتح مکہ کے بعد پیش آئی ہے اور اصل میں حضرت عباہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ چونکہ بیعتہ العقبہ میں شریک تھے اور یہ بڑی اہم بیعت تھی گویا اس سے اسلام کی ترقی کی بنیاد پڑی اس لیے حضرت عباہ رضی اللہ عنہ اس کا تذکرہ فرمایا کرتے تھے۔ (۳۷)

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی دلائل کے ساتھ تردید کی ہے اور اس بیعت کے بیعت لیلۃ العقبہ ہونے پر یہ دلیل پیش کی کہ اس حدیث میں ”وحوالہ عصابة“ کے الفاظ ہیں اور ”عصابة“ کی تفسیر بارہ نقیبوں سے کی گئی ہے اور نسائی کی روایت میں ”رہط“ کا لفظ آیا ہے جو دس یا اور اس سے کم پر بولا جاتا ہے، اگر یہ بیعتہ العقبہ نہ ہو بلکہ کوئی اور بیعت ہو تو اس میں ہزاروں آدمی شریک ہوتے، صرف عصابة اور رہط کی شرکت کا کیا سوال ہے؟ (۳۸)۔

نیز علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دلیل یہ پیش کی ہے کہ نسائی کی روایت میں ”بایعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ العقبۃ فی رہط“ کے الفاظ ہیں (۳۹) اس میں ”لیلۃ العقبۃ“ کی تصریح ہے، معلوم ہوا کہ یہ پہلی بیعت کا ذکر ہے، جہاں تک طبرانی کی روایت میں ”یوم فتح مکہ“ کی تصریح ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ بیعت اور وہ بیعت ایک ہی ہو، بلکہ دونوں الگ الگ ہیں، حضرت عباہ رضی اللہ عنہ دوسری بیعت میں بھی شریک تھے جو فتح مکہ کے موقع پر ہوئی تھی۔ (۴۰)

تیسری دلیل علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ پیش کی ہے کہ صناعی کی روایت میں اس بیعت کا ذکر اس طرح آیا ہے ”إني من النقباء الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم“ وقال: بايعناه على أن لا نشارك بالله شيئاً....“ (۴۱)

اس روایت میں حضرت عباہ رضی اللہ عنہ تصریح فرما رہے ہیں کہ میں بیعت کرنے والے نقیبوں

(۳۶) ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أسلم في السنة التي قبض فيها النبي صلى الله عليه وسلم“ دیکھیے طبقات (ج ۶ ص ۲۲) ترجمہ جریر بن عبد اللہ

(۳۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۷)۔

(۳۸) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۵۸)۔

(۳۹) علامہ عینی اور حافظ قسطلانی رحمہما اللہ نے ہی الفاظ نقل کیے ہیں لیکن سنن نسائی کے مطبوعہ نسخوں میں ”لیلۃ العقبۃ“ کی تصریح نہیں ملتی،

دیکھیے عمدہ (ج ۱ ص ۱۵۸) وارشاد الساری (ج ۱ ص ۱۰۱)۔

(۴۰) عمدہ (ج ۱ ص ۱۵۹)

(۴۱) صحیح بخاری، کتاب مناقب الأنصار، باب وفود الأنصار.... رقم (۳۸۹۳)۔ وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۷۳) کتاب الحدود، باب الحدود

کفارات لأهلها۔

میں سے تھا اور پھر فرما رہے ہیں ”بایعناہ علیٰ أن لا نلشک باللہ....“ اس سے معلوم ہوا کہ یہ بیعت لیلۃ العقبہ میں ہوئی تھی۔ (۴۳)

جہاں تک حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے ”ولانتہب“ سے استدلال کا تعلق ہے، اس کو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے مالِ غنیمت کے ساتھ مختص قرار دے کر یہ فرمایا تھا کہ جہاد کی مشروعیت بعد میں ہوئی تھی لہذا اس کا تعلق بیعت لیلۃ العقبہ سے نہیں بلکہ بعد کی کسی بیعت سے ہے۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کو انتہاب فی المغانم کے ساتھ مختص کرنا محکم ہے اور لغت کے مخالف ہے بلکہ اس میں انتہاب فی المغانم وغیرہا دونوں داخل ہیں۔ (۴۴)

جہاں تک آیت کی تلاوت کا تعلق ہے اور اس سے حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا تھا کہ بیعت لساء فتح مکہ میں ہوئی تھی۔ سو علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں بیعت عقبہ اولیٰ کے موقعہ پر کوئی آیت تلاوت نہیں کی گئی تھی، اور روایات میں جو تلاوت آیت کا ذکر ہے اس میں احتمال ہے کہ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ بعد کی بیعتوں میں شریک رہے ہوں جن میں آیات تلاوت کی گئیں، جن کا ذکر انھوں نے اپنی بیعت کا واقعہ بیان کرتے ہوئے کر دیا ہو۔ (۴۵) واللہ سبحانہ اعلم۔

علیٰ أن لا تشرکوا باللہ شیثا

یعنی میرے ہاتھ پر بیعت کرو اس بات پر کہ اللہ کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہیں ٹھہراؤ گے۔ شرک کا اطلاق شرک فی الذات، شرک فی الافعال، شرک فی العبادات سب کو شامل ہے اور گاہے ریاء کو بھی شرک کہا جاتا ہے، حدیث میں اس کو شرک اصغر قرار دیا گیا ہے، بظاہر یہاں شرک اکبر مراد ہے اس لیے کہ کتاب وسنت میں جب لفظ شرک بولا جاتا ہے تو اس سے یہی مراد ہوتا ہے، علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو شرک اصغر پر محمول کیا ہے۔ (۴۵)

ولا تسرقوا

اور اس بات پر کہ چوری نہیں کرو گے، یہ گناہ کبیرہ ہے اس کی سزا قرآن میں ہاتھ کاٹنا بیان کی گئی

ہے۔ (۴۶)

(۴۳) عمدہ (ج ۱ ص ۱۵۹)۔

(۴۴) حوالہ بالا۔

(۴۵) حوالہ بالا۔

(۴۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵)۔

(۴۶) قال اللہ تعالیٰ: ”وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تِلْكَ الْيَوْمَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ“ (سورہ مائدہ/۳۸)۔

ولاتزنوا

زنا بھی گناہِ کبیرہ ہے، اگر زانی غیر محسن ہے تو اس کی سزا قرآن میں سو کوڑے مارنا وارد ہے (۴۷) اور اگر محسن ہے تو حدیث میں اس کی سزا رجم وارد ہے، خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کیا ہے۔ (۴۸)

ولاتقتلوا اولادکم

اپنے بچوں کو قتل نہ کرو۔

عرب میں بچوں کو قتل کرنے کا ایک دستور چل پڑا تھا وہ بچوں کو زندہ درگور کر دیتے تھے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا، اس لیے کہ اول تو قتل ہی جرم ہے، پھر بچوں کا قتل تو کئی وجہ سے شدید قبیح ہے اول تو اس لیے کہ بچے بے گناہ ہوتے ہیں، دوسرے اس لیے کہ یہ بڑا شنیع قتل ہے کہ زندہ ہی قبر میں دفن کر دیا جاتا تھا، تیسری وجہ یہ کہ اس میں قتل کے ساتھ قطع رحمی بھی لازم آتی ہے چوتھی وجہ یہ ہے کہ بچے بے چارے کمزور ہوتے ہیں وہ ایسے نہیں ہوتے کہ مقابلہ اور مزاحمت کر سکیں اور اپنی جان بچا سکیں۔ ورنہ بے گناہ کا قتل تو بہر حال ناجائز ہے خواہ اولاد ہو یا غیر اولاد، میرے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اولاد کی تخصیص امورِ بالا کی بنا پر کی گئی ہے ورنہ قتل عام مطلقاً ناجائز ہے خواہ وہ چھوٹے کا ہو یا بڑے کا، بچے کا ہو یا بالغ کا۔ (۴۹)

قتل اولاد کی وجہ

اور قرآن کریم کی لطافت بیان

اس کے بعد یہ سمجھیے کہ عرب کے لوگ۔ بچوں کو تین وجہ سے قتل کرتے تھے:-

۱۔ بچوں کو تو عار کے خوف سے قتل کرتے تھے، قرآن پاک میں ہے ”وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ

(۴۷) قال الله تعالى: "الرَّابِيَةُ وَالزَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ..." (سورۃ نور/۲)۔

(۴۸) قال عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ وهو جالس على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله قد بعث محمداً صلى الله عليه وسلم بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل عليه آية الرجم، قرأناها، وعیناها، وعقلناها، فرجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده، فأخشي أن طال بالناس زمان أن يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، وإن الرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة، أو كان الحيل، أو الاعتراف" صحيح مسلم (ج ۲ ص ۶۵) كتاب الحدود، باب حد الزنا۔ رجم سے متعلق تمام ضروری تفصیل مباحث کے لیے دیکھیے تكملة فتح العلم (ج ۲ ص ۴۱۸-۴۲۲)۔

(۴۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۶۴ و ۶۵) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۵۹)۔

وَجَهَنَّمُ مَسْجُودًا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَبِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ۔“ (۵۰)
اور بعض اوقات وہ بچوں کو اس خوف سے قتل کرتے تھے کہ ٹنگی کی وجہ سے اپنے بھوکے مرنے کا اندیشہ ہوتا تھا، اللہ جل شانہ نے اس سے منع فرمایا اور ارشاد ہوا ”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِهْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ“ (۵۱)۔

اور بعض اوقات وہ اس لیے قتل کرتے تھے کہ ہم تو کسی طرح گذارا کر لیتے ہیں لیکن ان بچوں کو کہاں سے کھلائیں گے، بچوں کے بھوکے رہنے کا احساس اور خوف ان کے قتل کا سبب بنتا تھا ان دونوں صورتوں میں قتل کا فعل لڑکیوں کے لیے خاص نہ تھا بلکہ لڑکوں اور لڑکیوں دونوں کو قتل کیا جاتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا، ارشاد ہوا ”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ“ (۵۲)۔
پھر یہاں غور کیجیے کہ اللہ جل شانہ نے پہلی جگہ فرمایا ”نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ“ اور دوسری جگہ فرمایا ”نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ“ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں تو اپنی فکر ہوتی تھی تو اللہ تعالیٰ نے ان کی فکر کو دور فرمایا کہ تم کس بات کی فکر کرتے ہو؟! ہم تم کو بھی روزی دیں گے اور جن کو تم سے پیدا کیا ان کو بھی روزی دیں گے، اور دوسری صورت میں اپنی فکر تو نہیں ہوتی تھی اصل بچوں کی فکر ہوتی تھی کہ ان کی وجہ سے ہماری روزی تو ماری ہی جائے گی، لیکن وہ بھی بھوک اور فاقے کا شکار بنیں گے، اس لیے پہلے بچوں کی روزی کا وعدہ کیا اور ارشاد ہوا ”نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ“ کہ ہم ان کو بھی روزی دیں گے اور تم کو بھی دیں گے (۵۳) اس سے قرآن کریم۔ سیاق میں تبدیلی کی لطافت کا اندازہ ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

وَلَا تَأْتُوا بَبْهَتَانِ تَفْتَرُونَ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ
اور تم ایسا بہتان مت تراشو جس کو اپنے ہاتھ پاؤں کے درمیان گھڑتے ہو۔ بہتان وہ جھوٹ کہلاتا ہے جو سامع کو مہبوت کر دے (۱)۔

پھر یہاں سوال کیا جاتا ہے کہ صرف ”وَلَا تَأْتُوا بَبْهَتَانِ“ کہنا کافی تھا ”تفترونہ“ اور ”بین ایدیکم وارجلکم“ لانے کی کیا ضرورت تھی؟
اس کا جواب یہ ہے کہ اس فعل شنیع کی مزید قباحت اور شاعت کو ظاہر کرنے کے لئے یہ اطناب کا

(۵۰) سورہ نمل / ۵۸ و ۵۹۔

(۵۱) سورہ انعام / ۱۵۱۔

(۵۲) سورہ اسراء / ۳۱۔

(۵۳) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۱۸۸) سورہ انعام۔ (۱) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

طریقہ اختیار کیا گیا ہے (۲)۔ پھر ”بین ایدیکم وأرجلکم“ کے مختلف معنی بیان کئے گئے ہیں :-
 علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب ہے ”لأناتوا بیہتان من قبل أنفسکم“
 ”آیدی“ اور ”أرجل“ یہ ذات سے کنایہ ہیں کیونکہ اکثر افعال ان ہی سے صادر ہوتے ہیں، کبھی ایسا ہوتا
 ہے کہ آدمی کو کسی قوی جنایت کی وجہ سے سزا دی جاتی ہے لیکن کہا جاتا ہے ”هذا بما کسبت یداک“ (۳)۔
 ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ ”ما بین الایدی والأرجل“ سے مراد ”قلب“ ہے اور
 مطلب یہ ہے کہ اپنے دلوں میں گھر کے کسی پر بہتان نہ لگاؤ۔ (۴)

امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”بین ایدیکم وأرجلکم“ سے مراد ہے ”لاتبہتوا الناس
 بالمعایب کفاحاً ومواجهۃ“ یعنی لوگوں پر آمنے سامنے رُو در رُو بہتان نہ لگاؤ، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جاتا
 ہے ”فعلت هذا بین یدیك“ (۵)۔

لیکن علامہ تیمی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ درست نہیں کیونکہ
 عرب لوگ یہ تو کہتے ہیں ”فعلتہ بین ایدی القوم“ لیکن ”فعلتہ بین أرجلہم“ نہیں کہتے، یہ ان سے
 کہیں مقول نہیں ہے (۶)۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ کی بات کو غلط قرار دینا درست
 نہیں، کیونکہ یہ تو صحیح ہے کہ ”فعلتہ بین أرجلہم“ نہیں کہتے، لیکن ”فعلتہ بین ایدی القوم وأرجلہم“
 کہنے میں کوئی حرج نہیں، گویا مراد اور مقصود تو ”آیدی“ کا ذکر ہے اور ”أرجل“ کو تاکیداً لایا گیا ہے (۷)۔
 عارف ابن ابی جمرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے ”بین ایدیکم“ سے مراد حال ہو اور
 بین أرجلکم“ سے مراد مستقبل ہو، انہوں نے ”بین ایدیکم“ سے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ فی الحال
 بھی تم بہتان نہیں لگاؤ گے اور ”أرجلکم“ سے اشارہ کیا چلنے کی طرف، اور مطلب یہ کہ چل کر اور کہیں
 جا کر مستقبل میں بھی کسی دوسرے وقت بہتان نہیں لگاؤ گے (۸)۔

بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ دراصل یہ بیعت نساء کے بارے میں بیان ہوا تھا، ہوتا یہ تھا کہ

(۲) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

(۳) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

(۴) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

(۵) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

(۶) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

(۷) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۰)۔

عورت زنا کر کے بچہ لاتی اور اسے کسی دوسرے کی طرف منسوب کر دیتی تھی اس سے روکا گیا ہے ، اور یہ زنا اس کے ہاتھ پاؤں کے درمیان ہوتا تھا ، لیکن جب اس کو مردوں کے لئے استعمال کیا گیا تو اس کی تاویل کی ضرورت پیش آئی (۹)۔

وَلَا تَعْصُوْا فِیْ مَعْرُوْفٍ

اور معروف چیزیں نافرمانی سے بچو۔

بعض تو کہتے ہیں کہ معروف ”ما عرف حسنہ من الشارع اَمراً اَوْ نہیاً“ (۱۰) کو کہتے ہیں ، یعنی جس کا حسن شارع کی طرف سے معلوم ہو خواہ از قبیل امر ہو یا از قبیل نہی۔
اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ معروف کے معنی مشہور کے ہیں ، یعنی شارع سے اس فعل کا کرنا ثابت اور مشہور ہو (۱۱)۔

بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد طاعات ہیں (۱۲)۔

بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد پر اور تقویٰ ہے (۱۳)۔

بعض نے کہا ہے کہ ”هو ما لم يَنْهَ الشارع فيه“ یعنی ہر وہ چیز جس سے شارع کی طرف سے نہی وارد نہ ہوئی ہو (۱۴)۔

صاحب ”النهاية“ ابن الاثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”و هو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله والتقرب اليه والاحسان الى الناس ، وكل ما ندب اليه الشرع ونهى عنه من المحسنات والمقبحات“ (۱۵)
یعنی معروف ایک کلمہ جامع ہے جو تمام امور شرعیہ کو شامل ہے خواہ وہ فرائض ہوں یا مندوبات ، اخلاق و آداب ہوں یا وہ امور جن سے شریعت مطہرہ میں منع کیا گیا ہے۔

اس کے بعد یہ سمجھو کہ اس سے اس بات کی طرف تنبیہ کی گئی ہے کہ کسی مخلوق کی اطاعت کسی ایسی چیز میں جس سے خدا کی معصیت لازم آتی ہو جائز نہیں ہے ، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۱۶۰)۔

(۱۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵)۔

(۱۱) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۱۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۱۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۱۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۱۵) النهاية لابن الاثیر (ج ۳ ص ۲۱۶) مادة (عرف)۔

”لاتعصوا فی معروف“ کسی کی معروف میں نافرمانی نہ کرو، معلوم ہوا کہ غیر معروف میں نافرمانی کی جائے گی۔ کیونکہ حدیث میں ہے ”لا طاعة فی معصية الله، إنما الطاعة فی المعروف“ (۱۶) بعض روایات میں ہے: ”لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق“ (۱۷)۔

اس حدیث کے بعض طرق میں ”لاتعصونی فی معروف“ کے الفاظ ہیں (۱۸)۔

اشکال اور جواب

یہاں اشکال یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تو معروف ہی کا حکم فرمائیں گے، پھر آپ نے یہ کیوں فرمایا کہ معروف میں میری نافرمانی نہ کرو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اسی قاعدہ بالا کی طرف اشارہ کرنے کے لئے فرمایا تھا یعنی ”لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق“ (۱۹)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ ”لاتعصوا فی معروف“ کے معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں ”لاتعصونی ولا أحدًا ولی الأمر علیکم فی المعروف“ (۲۰) یعنی میری نافرمانی مت کرو، اسی طرح تمہارے اولی الامر جو معروف کا حکم کریں اس میں ان کی نافرمانی مت کرو، گویا کہ ”معروف“ کی قید حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نہیں بلکہ بعد میں آنے والے خلفاء و امراء کے لئے ہے کہ معروف میں ان کی اطاعت لازم ہے۔

اس کو یوں سمجھئے کہ آپ نے ”لاتعصونی فی معروف“ اس لئے نہیں فرمایا کہ آپ سے اس بات کا احتمال ہے کہ خلاف معروف کا حکم دیں گے بلکہ اس لئے فرمایا کہ آپ کے بعد خلفاء آئیں گے اور ان کے بعد اور خلفاء آئیں گے، وہ بھی بیعت لیں گے، آپ سے تو اس بات کا احتمال نہیں ہے کہ خلاف معروف کا کوئی حکم دیں لیکن دوسرے لوگ جو بعد میں بیعت لینے والے ہیں ان میں تو اس کا امکان

(۱۶) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۲۵) کتاب الإمامة، باب وجوب طاعة الأمراء فی غیر معصية و تحريمها فی المعصية و سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۸۶) کتاب البيعة، باب جزء من أمر بمعصية فأطاع۔ و سنن أبی داود کتاب الجهاد، باب فی الطاعة، رقم (۲۶۲۵) نیز دیکھئے صحیح بخاری، کتاب أخبار الأحاد، باب ما جاء فی إجازة خبر الواحد الصدوق، رقم (۴۲۵۴)۔

(۱۷) دیکھئے درمنثور (ج ۱ ص ۱۷۷) آیت ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ۔۔۔“ و مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۳۳۶) کتاب الخلافة، باب لا طاعة فی معصية۔

(۱۸) دیکھئے صحیح بخاری، کتاب مناقب الأنصار، باب وفود الأنصار إلى النبي صلى الله عليه وسلم بمكة وبيعة العقبة رقم (۳۸۹۲)۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵)۔

پایا جاتا ہے ، ان کی رعایت کرتے ہوئے آپ نے ”لاتعصونی فی معروف“ فرمایا، جیسے قرآن کریم میں ہے ”لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ“ (۲۱) پیغمبر سے شرک کے صدور کا کوئی امکان نہیں ہے ، لیکن دوسروں کو تنبیہ مقصود ہے ، کہ اگر انہوں نے شرک کا ارتکاب کیا تو ان کے اعمال جط اور ساقط ہو جائیں گے ، اسی طرح یہاں بھی ہے ۔

ایک جواب یہ ہے کہ ”لاتعصونی فی معروف“ آپ نے اس لئے نہیں فرمایا کہ آپ سے امر بالمعصیۃ کا کوئی امکان تھا ، بلکہ سامعین کی تطیبِ قلوب کے لئے آپ نے یہ فرمایا ہے ، گویا اس بات پر تنبیہ فرما کر ان کے دل کو خوش کر دیا کہ میں تمہیں معروف ہی کا حکم دوں گا جس کا شریعت سے حسن معلوم ہو ، اور شریعت سے جس کا ثبوت ہو (۲۲)۔

حدیث میں صرف منہیات کے ذکر پر اکتفا کرنے کی وجہ یہاں دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”لاتشركوا باللہ شیئا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا اولادکم، ولا تاتوا ببہتان تفترونہ بین ایدیکم وأرجلکم، ولا تعصوا فی معروف“ کا ذکر فرمایا ہے ، اور یہ سب منہیات ہیں ، اوامر و فرائض و واجبات کا آپ نے ذکر ہی نہیں کیا، یہ تو ناکمل بیعت ہوئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ غور کرنے کی ضرورت ہے ، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”لاتعصوا فی معروف“ فرمایا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ جس چیز کا میں حکم دوں گا وہ معروف ہے اور اس کو بجالانا ضروری ہے ، چنانچہ اس میں نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور تمام فرائض و واجبات آگئے (۲۳)۔

فمن وفي منکم فأجرہ علی اللہ
جو شخص تم میں سے اس بیعت کے تقاضوں کو پورا کرے گا اور اپنے وعدوں اور عہود کا ایفاء کرے گا تو اس کا اجر اللہ پر ہوگا۔

یاد رکھئے کہ یہ وجوب استحسانی ہے ، وجوب حتمی نہیں ، اللہ کے ذمہ کوئی چیز واجب نہیں (۲۴)۔ وہ

(۲۱) الزمر/۶۵۔

(۲۲) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۰)۔

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۶۵) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۰)۔

(۲۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۶۵)۔

خمارِ کل ہے ”لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُّونَ“ (۲۵) یہ اور بات ہے کہ وہ کسی چیز کا وعدہ کر لے تو اس کا پورا ہونا یقینی ہے ، اسی تیقن پر دلالت کرنے کے لئے یہاں ”علی“ کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے ، گویا یہ بتایا جا رہا ہے کہ اگر تم وعدہ پورا کرو گے اور بیعت کے مقتضی پر عمل کرو گے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اجر یقینی ہے ، اللہ تعالیٰ نے استحساناً اپنے اوپر اس کو واجب کر لیا ہے ۔

ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفّارة له
جو آدمی ان گناہوں میں سے کسی کا ارتکاب کریگا پھر اس کو دنیا میں سزا دے دی جائے گی تو وہ اس کے لیے کفارہ ہو جائے گی ۔

کیا شرک کی سزا کے طور پر کسی کو
قتل کر دیا جائے تو یہ سزا کفارہ بن جائے گی ؟

اس پر اشکال یہ ہے کہ حدیث کے شروع میں ہے ”بایعونی علی أن لا تشركوا بالله شيئاً۔۔۔“ اور ”فهو كفّارة له“ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی کو شرک کی وجہ سے قتل کر دیا جائے تو یہ قتل مشرک کے لئے معافی اور نجات دینے والا ثابت ہوگا ، حالانکہ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ“ (۳۶) ۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث عام مخصوص البعض ہے اور ”ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفّارة له“ میں ”ذلك“ سے مراد ”ماسوی الشرک“ ہے ، شرک کی نہ تو معافی ہے اور نہ ہی اس کا کوئی کفارہ ہے ، اس کی تخصیص اسی آیت ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ“ سے ہوئی ہے (۳۷) ۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ”ذلك“ کا اشارہ شرک کے علاوہ بقیہ چیزوں کی طرف ہے ، کیونکہ خطاب مسلمانوں سے ہے ، اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے جس میں آتا ہے ”ومن آثم منكم

(۲۵) سورة الأنبياء/۲۳۔

(۲۶) سورة النساء/۳۸ و ۱۱۶۔

(۲۷) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۶۳) کتاب الحدود باب: الحدود كفارات لأهلها۔

حداً“ (۲۸) ظاہر ہے کہ شرک کی وجہ سے اگر قتل کیا جائے تو اس کو حد نہیں کہا جاتا (۲۹)۔

لیکن اس جواب پر یہ اعتراض ہے کہ حدیث باب میں ”فمن وفی“ میں ”فاء“ ترتیب مابعد علی ماقبل کے لئے ہے، اس میں تخصیص نہیں ہے، لہذا اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جو شخص ان تقاضوں کو پورا کرے گا تو اللہ تعالیٰ اسے اجر عطا فرمائیں گے اور جو ان چیزوں میں سے کسی بھی چیز کا ارتکاب کرے گا خواہ وہ شرک ہی کیوں نہ ہو اور اس پر دنیا میں ہی سزا جاری ہوگئی تو یہ اس کے لئے کفارہ ہو جائے گی۔

پھر مسلمانوں کو خطاب کرنے سے یہ لازم بھی نہیں آتا کہ ان کو شرک سے نہ ڈرایا جائے یعنی گویا مسلمانوں کو کہا جا رہا ہے کہ تم شرک سے بچو، رہی مسلم کی روایت جس میں ”حد“ کا لفظ آیا ہے سو اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ یہاں ”حد“ سے مراد اصطلاحی حد نہیں ہے کیونکہ یہ تو ایک عرفی حادث شے ہے، بلکہ اس سے مراد قابل سزا چیز ہے (۳۰)۔

علامہ طیبی رحمہ اللہ کا قول ہم پیچھے ذکر کر آئے ہیں کہ یہاں وہ شرک سے شرک اصغر یعنی ریا مراد لیتے ہیں کیونکہ شرک اکبر کے لیے کوئی کفارہ نہیں ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ یہاں جو ”شیئا“ منکر لایا گیا ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ملتا ہے کیونکہ ”لا تشرکوا باللہ شیئا“ کے معنی ہیں ”اُئی شرکا آئیما کان“ (۳۱)۔

لیکن اس پر یہ اعتراض ہے کہ عرف شارع میں جب بھی مطلق شرک کا اطلاق ہوتا ہے اس سے مقابل توحید یعنی شرک اکبر مراد لیتے ہیں، چنانچہ قرآن و حدیث میں بہت ساری جگہوں میں یہ لفظ آیا ہے جہاں سوائے شرک اکبر کے اور کوئی معنی منطبق نہیں ہوتے (۳۲)۔

اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ عموماً اس سے شرک اکبر مراد لیا جاتا ہے لیکن جمع و تطبیق کے لئے اگر ہم مجاز کا ارتکاب کر لیں اور اس سے مجازاً شرک اصغر مراد لے لیں تو اس کی گنجائش ہوتی ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے (۳۳)۔

یہ جواب درست ہو سکتا تھا لیکن حدیث باب میں ہے ”ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا“

(۲۸) صحیح مسلم (۲ ج ص ۵۳) کتاب الحدود باب: الحدود كفارات لأهلها۔

(۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵)۔

(۳۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵)۔

(۳۱) الکاشف عن حقائق السنن (ج ۱ ص ۱۳۱) حدیث (۱۸)۔

(۳۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵)۔

(۳۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵)۔

اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ جو شخص ان چیزوں میں سے کسی چیز کا ارتکاب کر بیٹھے پھر اسے دنیا میں اس کی سزا دے دی جائے، گویا ان چیزوں پر دنیوی سزا مقرر ہے۔ جبکہ ریا پر کوئی دنیوی سزا مقرر نہیں ہے (۳۳)۔
اس سے معلوم ہوا کہ یہاں شرک سے مراد شرک اکبر ہی ہے اور وہ مخصوص ہے یا تو آیت قرآنی ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ“ سے اور یا اجماع کی وجہ سے - (۳۵)

حدود کفّارات ہیں یا صرف زواجر؟

اس کے بعد سمجھئے کہ اس حدیث پاک سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں جن گناہوں کی حدود وارد ہوئی ہیں حدود اگر ان گناہوں کے ارتکاب پر مرتکب پر قائم کردی جائیں تو یہ حدود کفارہ بن جاتی ہیں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الحدود میں اس حدیث پر ”باب الحدود کفارۃ“ ترجمہ منعقد کیا ہے (۳۶) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ”کتاب الأم“ میں اس حدیث پر ”باب أن الحدود کفّارات“ کا ترجمہ منعقد کیا ہے (۳۷)۔

یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے کہ حدود کفّارات ہیں یا نہیں؟ مجاہد، زید بن اسلم، سفیان ثوری، امام شافعی، امام احمد، امام بخاری اور محدثین کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کی رائے ہے کہ حدود کفّارات ہیں۔
سعید بن المسیب، صفوان بن مسلم، ابو محمد البغوی اور ابو عبد اللہ بن تیمیہ کی رائے یہ ہے کہ کفّارات نہیں ہیں (۳۸)۔ حافظ ابن حجر اور صاحب عقیدۃ السفارینی نے یہی علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ سے بھی نقل کیا ہے (۳۹) لیکن یہ وہم ہے علامہ موصوف نے اپنی کتاب ”المحلّی“ میں تصریح کی ہے کہ حدود کفّارات ہیں۔ صرف حدّ محاربه کفارہ نہیں ہے (۴۰)۔

حنفیہ کا مسلک کیا ہے؟ اس میں کچھ اختلاف سا معلوم ہوتا ہے، اگرچہ متاخرین میں اختلاف کا تذکرہ نہیں آتا، علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے فتح القدیر (۴۱) میں اور ان ہی کی اتباع میں علامہ زین

(۳۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۵)۔

(۳۵) قالہ العینی رحمہ اللہ تعالیٰ فی المعتمد (ج ۱ ص ۱۵۷)۔

(۳۶) دیکھئے بخاری شریف (ج ۲ ص ۱۰۰۳)۔

(۳۷) دیکھئے کتاب الأم (ج ۱ ص ۱۲۸) کتاب الحدود و صفة النفی۔

(۳۸) دیکھئے عقیدۃ السفارینی (ج ۱ ص ۳۲۰) و فتح الباری (ج ۱ ص ۶۸)۔

(۳۹) دیکھئے عقیدۃ السفارینی (ج ۱ ص ۳۲۰) و فتح الباری (ج ۱ ص ۶۸)۔

(۴۰) دیکھئے المحلّی لابن حزم (ج ۱ ص ۱۲۳) کتاب الحدود، مسألة: هل الحدود کفارۃ لمن أقيمت علیہ أم لا، مسألة (۲۱۶۶)۔

(۴۱) (ج ۵ ص ۲) کتاب الحدود۔

بن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے المحرر الرائق (۳۳) میں اور علامہ علاؤ الدین حصکفی رحمۃ اللہ علیہ نے درمختار (۳۳) میں لکھا ہے کہ حدود ہمارے یہاں کفارات اور سوا تر نہیں ہیں بلکہ زواجر ہیں۔

صاحب ہدایہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ حدود میں دو فوائد ہیں ایک حدود کا زاجر ہونا اور دوسرے ان کا ستر ہونا، پہلا مقصد اصلی ہے اور دوسرا مقصد ضمنی اور تبعی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”والمقصد الأصلي من شرع الانزجار عما يتضرر به العباد، والطهارة ليست أصلية فيه؛ بدليل شرعه في حق الكافر“ (۳۳)۔

صاحب عنایہ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدود کے دو مقصد ہیں ایک اصلی ہے اور وہ ہے ”انزجار عما يتضرر به العباد“، اسی لئے اس کی مشروعیت عام ہے، دوسرا مقصد غیر اصلی ہے، یعنی

”طهارة عن الذنوب“ (۳۵)۔

علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے اس دوسرے مقصد پر اعتراض کیا ہے اور لکھا ہے ”وہو خلاف المذهب؛ فإن المذهب أن الحد لا يعمل في سقوط إثم قبل سببه أصلاً“ (۳۶) یعنی خفیہ کا مذہب یہ ہے کہ حد کو سقوطِ اثم میں کوئی دخل نہیں ہے، یہ صرف زجر کے لئے ہے، ستر کے لیے نہیں ہے۔

لیکن حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بدائع باب التعزیر (۳۷) میں حدود کو کفارات بتایا گیا ہے، اسی طرح رد المحتار میں ملقط الفتاویٰ سے نقل کیا ہے کہ اگر حج میں کوئی شخص جنایت کرے اور جزاء ادا کرے تو گناہ ساقط ہو جائے گا بشرطیکہ عادت نہ بنالے، ورنہ گناہ کا سقوط نہیں ہوگا (۳۸)۔ نیز نجم الدین نسفی رحمۃ اللہ علیہ نے ”تیسیر“ میں تصریح کی ہے کہ اگر حد قائم کردی گئی اور اس کے بعد وہ شخص اس گناہ کے ارتکاب سے باز رہا تو یہ اس کے لئے کفارہ بن جائے گی (۳۹)۔

(۳۳) (ج ۵ ص ۲) کتاب الحدود۔ (ج ۳ ص ۱۵۳) فاتحۃ کتاب الحدود۔

(۳۴) ہدایہ (ج ۵ ص ۳) مع ترغیح القدير، کتاب الحدود۔

(۳۵) العناية بهامش الهداية مع شرح فتح القدير (ج ۵ ص ۳) کتاب الحدود۔

(۳۶) فتح القدير (ج ۵ ص ۲ و ۳)۔

(۳۷) بدائع الصنائع (ج ۴ ص ۶۲) کتاب الحدود، فصل: وأما صفة أي صفة التعزير۔

(۳۸) کذا فی فیض الباری (ج ۱ ص ۸۲) بحث نفیس فی أن الحدود کفارات أم لا۔ والذی فی رد المحتار هو: ”قال صاحب الملقط فی کتاب الایمان:

”إن الکفارة ترفع الإثم وإن لم توجد منه التوبة من تلك الجنایة“ اه۔ انظر (ج ۲ ص ۲۱۷) کتاب الحج، باب الجنایات۔

(۳۹) فیض الباری (ج ۱ ص ۸۲) بحث نفیس فی أن الحدود کفارات أم لا۔ فی رد المحتار (ج ۲ ص ۲۱۷): ”ویؤیدہ (أی یؤیدہ) ما قاله صاحب الملقط

ما ذکره الشیخ نجم الدین النسفی فی تفسیره ”التیسیر“ عند قوله تعالیٰ: ”فَمَنْ اعْتَدَىٰ بُعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ“ أی اصطاد بعد هذا الابتداء (لعل

الصواب: الابتلاء۔ كما فی الحاشیة) قیل: هو العذاب فی الآخرة مع الکفارة فی الدنیا إذا لم یتب منه؛ فإنها لا ترفع الذنب عن المصیر“ اه۔ وهذا

تفصیل حسن، و تقیید مستحسن، یجمع بین الأدلة والروایات. والله أعلم اه، أی فیحمل ما فی الملقط علی غیر المصیر، وما فی غیره علی المصیر...“

اسی طرح ایک حنفی عالم قاضی ابوالحسن طالقانی رحمۃ اللہ علیہ جو امام قدوری کے شاگرد اور زبردست عالم ہیں اور قاضی ابوالطیب طبری شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان ایک مرتبہ مناظرہ ہوا اس مناظرہ میں علامہ ابوالحسن طالقانی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تصریح کی ہے کہ حدود کی مشروعیت مآثم کے قطع اور ستر کے لئے ہوئی ہے (۵۰)۔

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ولم يتحقق عندی ما مذهب الحنفیة بعد“ (۵۱) یعنی میرے نزدیک اب تک یہ بات محقق نہیں ہوئی کہ حنفیہ کا اس سلسلہ میں مذہب کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بعد کے حضرات تو یہ لکھتے ہیں کہ حدود سواتر ہیں یا زواجر ہیں، لیکن امام ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ سے اس سلسلہ میں کوئی تصریح منقول نہیں ہے۔ چنانچہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ”مشکل الآثار“ میں اس حدیث کے متعلق بحث کی ہے، لیکن ایک علمی انداز کی بحث کی ہے اور اختلاف وغیرہ سے کوئی تعرض نہیں کیا۔

حدود کے کفارات و سواتر

ہونے کے قائلین کے دلائل

ان حضرات کی ایک دلیل قرآن کریم کی آیت ہے ”فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ“ (۵۲) اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ صیام شہرین توبہ ہے، یہی توبہ کے طور پر مقرر کئے گئے ہیں اور ان کی ادائیگی ہی توبہ ہے۔

دوسری دلیل حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے۔

تیسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ”من أصاب حدًّا فعجل عقوبته في الدنيا فالله أعدل

من أن يشئَ على عبده العقوبة في الآخرة“ (۵۳) ہے۔

چوتھی دلیل حضرت ابوتیمہؓ بھی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۵۰) دیکھئے طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (ج ۳ ص ۱۸۳ و ۱۸۴) یہ مناظرہ ص ۱۸۲ سے لیکر ص ۱۸۹ تک پھیلا ہوا ہے۔

(۵۱) فیض الباری (ج ۱ ص ۸۶)۔

(۵۲) سورة النساء/۹۲۔

(۵۳) سنن ترمذی، کتاب الایمان، باب ماجاء لا یزنی الزانی وهو مؤمن رقم (۲۶۲۶) وأخرجه الحاكم أيضاً فی مستدرک (ج ۱ ص ۷) کتاب

الایمان، فائدة تعجل العقوبة فی الحدود، و (ج ۲ ص ۳۳۵) کتاب التفسیر، تفسیر حم عسق و (ج ۳ ص ۲۶۲) خاتمة کتاب التوبة والإنابة،

وصححه وآثره الذهبي۔

فرمایا ”اِنَّ اللّٰهَ عَزَّوَجَلَّ اِذَا ارَادَ بِعَبْدٍ خَيْرًا عَجَّلَ لَهٗ عِقَابَهُ ذَنْبِهٖ فِی الدُّنْيَا“ ورنہ تبارک و تعالیٰ اُکرم من اُن یعاقب علی ذنب مرتین“ (۵۴) -

پانچویں دلیل حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ”من اُصاب ذنباً اُقیم علیہ حدّ ذلک الذنب: فهو کفارتہ“ (۵۵) -

چھٹی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ما عوقب رجل علی ذنب الا جعلہ اللہ کفارة لما اُصاب من ذلک الذنب“ (۵۶) -

ساتویں دلیل حضرت خزیمہ بن معمر انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں ”رجعت امرأۃ فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال الناس: حبط عملہا، فبلغ ذلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: ہو کفارة ذنوبہا وتحشر علی ماسوی ذلک“ (۵۷) -

حدود کو زواج قرار دینے والوں کے دلائل

ان حضرات کی پہلی دلیل آیتِ محاربہ ہے ”اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقْتَلُوْا اَوْ یُصَلَّبُوْا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْہُمْ وَاَرْجُلُہُمْ مِنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنْ الْاَرْضِ ذٰلِکَ لَہُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیَا وَلَہُمْ فِی الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِیْمٌ اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا۔۔۔“ (۵۸) -

اس آیت کے اندر قطع طریق اور رہزنی کے مختلف حالات کے لحاظ سے سزا متعین کی گئی ہے ، فقہاء نے اس کی ترتیب یہ بتائی ہے کہ اگر وہ لوگ صرف قتل کے مرتکب ہوئے ہیں تو ان کی سزا ہے: اُن یقتلوا“ اگر وہ قتل کے ساتھ نسبِ اموال کے بھی مرتکب ہوئے ہیں تو ان کی سزا ہے ”یصلبوا“ کہ ان کو سولی پر لٹکا دیا جائے گا۔ اور اگر انہوں نے صرف نسبِ اموال کیا ہے اور قتل کی نوبت نہیں آئی تو ان کی سزا ”تقطع ایدہم وارجلہم من خلاف“ ہے۔ یعنی ان کے ہاتھ پاؤں مختلف جانبوں سے کاٹ دیے

(۵۴) مجمع الزوائد (ج ۶ ص ۳۱۵) کتاب الحدود والدیات، باب هل تکفر الحدود الذنوب أم لا، قال البیہقی: ”وفی مشاہیر لاحق، ترک أحمد حدیثہ وضعف ابن حبان، وقال الذہبی: قواہ النسائی، ولہذا الحدیث طرق فی مواضع“ مجمع الزوائد (ج ۶ ص ۳۶۶) -

(۵۵) مسند احمد (ج ۵ ص ۲۱۲ و ۲۱۵) نیز دیکھئے سنن داری (ج ۳ ص ۳۲۷) کتاب الحدود، باب: الحد کفارة لمن اُقیم علیہ۔

(۵۶) مجمع الزوائد (ج ۶ ص ۳۱۵) قال البیہقی: ”رواہ الطبرانی فی الأوسط وفی یاسین الزیات وهو متروک“ واضح رہے کہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو عبداللہ بن عمرو کی روایت قرار دیا ہے جبکہ مجمع الزوائد میں ”ابن عمر“ ہے، نیز صحیح فتح الباری نے فتح الباری کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ریاض کے مخلوط میں ”ابن عمر“ ہے۔ واللہ اعلم۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۶۸) -

(۵۷) مجمع الزوائد (ج ۶ ص ۳۱۵) وفیہ یحییٰ بن عبد الحمید الجعفی، وهو ضعیف، قال البیہقی۔

جائیں گے اور اگر انہوں نے نہ قتل کیا، نہ سب اموال کیا، لیکن اس کی تیاری کی اور اس کے لئے اقدام کیا، نوبت نہ تو قتل کی آئی نہ سب اموال کی، تو ایسے لوگوں کی سزا ہے ”ینفوا من الأرض“ کہ ان کو جلاوطن کر دیا جائے گا (۵۹)۔

آگے فرمایا ”ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ“ یعنی یہ سزا تو دنیوی طور پر ان کے لئے باعث رسوائی ہے اور آخرت میں ان کے لئے عذاب عظیم ہے۔

دیکھئے یہاں دو فریق تو وہ ہیں جن کو قتل و صلب کیا گیا اور دو فریق وہ ہیں جن کو قتل تو نہیں کیا گیا البتہ ہاتھ پاؤں کاٹ کر ایک کو چھوڑ دیا اور دوسرے کو ہاتھ پاؤں کاٹے بغیر جلاوطن کر دیا گیا، اس طرح ان پر حد جاری ہو گئی، اگر حدود کفارات ہیں تو پھر ”وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ“ کی وعید کیوں ہے؟ یہ وعید اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حد کے جاری ہونے کے بعد ان کا گناہ معاف نہیں ہوا، اسی لئے فرمایا ہے ”إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا۔۔۔“ یعنی اگر وہ توبہ کر لیں تو آخرت کا گناہ معاف ہو جائے گا۔

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ آیت محاربہ کے نزول کے بارے میں اختلاف ہے کہ کفار و مرتدین کے بارے میں نازل ہوئی ہے یا مطلقاً ڈاکوؤں کے بارے میں نازل ہوئی ہے، خواہ وہ مومن ہوں یا کافر؟ (۶۰) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ مرتدین و کفار کے بارے میں ہے ”باب المحاربين من أهل الكفر والردة“ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسی لئے حدیث درج کی ہے (۶۱)۔

اور اگر اس کو عام مان لیا جائے، جیسا کہ جمہور علماء کی رائے ہے تو بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ پھر آیت کا عموم حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ وغیرہ کی احادیث سے مخصوص ہے، یا یہ کہ یہ حدیث بیان اور تفسیر ہے۔

پھر اس آیت سے استدلال کرنے میں اشکال ہے اس لئے کہ ”إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا“ سے جس استثناء کا تذکرہ کیا گیا ہے اس کا تعلق سزائے موت دنیوی سے ہے کیونکہ آگے ”مَنْ قَتَلَ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ“ ہے، جو لوگ تمہاری گرفت میں آنے سے پہلے پہلے تائب ہو جائیں ان کے متعلق ارشاد ہے ”فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ“ (۶۲) ان کی توبہ قبول ہوگی اور جرم جراب کی سزا ان پر جاری نہ ہوگی (۶۳)۔

(۵۹) دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص ۱۲۱)۔

(۶۰) دیکھئے الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (ج ۶ ص ۱۴۸ و ۱۵۰) المسألة الأولى، نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) کتاب الحدود، باب المحاربين من أهل الكفر والردة۔

(۶۱) دیکھئے صحیح بخاری کتاب الحدود، باب المحاربين من أهل الكفر والردة رقم (۶۸۰۲)۔

(۶۲) سورہ مائدہ/۲۴۔

(۶۳) معارف القرآن (ج ۳ ص ۱۲۲)۔

بعض حضرات نے آیت سرقہ سے استدلال کیا ہے ”وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ، فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ“ (۶۴)۔

اس آیت میں جزاء اور نکال کے لئے ”قطع ایدی“ کا حکم ہے اور ”نکال“ کہتے ہیں ایسی سزا کو جو عبرت کے لئے دی جاتی ہے اور جس سے زجر مقصود ہوتا ہے (۶۵)۔ معلوم ہوا کہ حدود میں اصل زجر ہے، اس کے بعد توبہ کا ذکر ہے، ”فائے تعقیبہ“ کے ساتھ تائبین کا ذکر کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سزا کے بعد پھر توبہ کی ضرورت باقی رہتی ہے۔

اسی طرح حدِ قذف کے سلسلے میں ارشادِ خداوندی ہے ”وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا“ (النور/۴) حدِ قذف میں جب اسی کوڑے لگائے جاچکے اور حدود کفارات ہیں تو پھر ”إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا“ کا استثناء کس لئے ہے اسی طرح سورۃ نساء میں ہے ”وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِي إِيمَانًا فَادْخُلَا هُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا“ (سورۃ النساء/۱۶) یہاں ایذا جو قائم مقام حد کے ہے وہ پائی گئی اور گناہ کا کفارہ ہو گیا تو پھر ”فَإِنْ تَابَا“ کا کیا مقصد ہے؟

ان حضرات کی تیسری دلیل حضرت ابو اُمیہ الخزومی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک شخص کو لایا گیا جو چوری کا اعتراف کر رہا تھا لیکن اس کے پاس سے کسی قسم کا سامان برآمد نہیں ہوا تھا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے چوری نہیں کی ہوگی اس شخص نے پھر اقرار کیا، اس طرح دو تین مرتبہ اعتراف کے بعد آپ نے قطعِ ید کا حکم فرمایا، اس کے بعد اس شخص کو آپ کے پاس لایا گیا تو آپ نے فرمایا ”قُلْ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ“ اس شخص نے کہا ”أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ“ آپ نے پھر دعا کی اور فرمایا ”اللَّهُمَّ تَبَّ عَلَيْهِ“ (۶۶)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سزا کے بعد بھی توبہ کی ضرورت باقی رہتی ہے۔

ان حضرات کی چوتھی دلیل بنو مخزوم کی عورت کا واقعہ ہے جس کی سفارش حضرت اُسامہ بن زید رضی اللہ عنہ نے کی تھی تو آپ نے ناراضگی کا اظہار فرمایا تھا۔ اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

(۶۴) سورۃ مائدہ/۳۸ و ۳۹۔

(۶۵) دیکھئے النہایۃ (ج ۵ ص ۱۱۷)۔

(۶۶) سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۳) کتاب قطع السارق، باب تلفیق السارق، و سنن ابی داؤد، کتاب الحدود، باب فی التلفیق فی الحد، رقم (۳۳۸۰)، و سنن ابن ماجہ، کتاب الحدود، باب تلفیق السارق، رقم (۲۵۹۷) و مسند أحمد (ج ۵ ص ۲۹۳)۔

فرماتی ہیں ”فَحَسَنَتْ تَوْبَتَهَا“ (۶۷)۔ معلوم ہوا کہ حد کے اجراء کے بعد توبہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لَقَدْ تَابَ تَوْبَةً لَوْ قُسِمَتْ بَيْنَ أُمَّةٍ لَوْ سِعَتْهُمْ“ (۶۸) اس شخص نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر ایک امت میں اس کو تقسیم کر دیا جائے تو وہ سب کے لئے کفایت کرے گی، یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے توبہ کا باقاعدہ ذکر کیا ہے، حالانکہ ان پر حد جاری کی گئی ہے، اگر حد سے گناہ معاف ہو چکا تھا تو پھر ”لَقَدْ تَابَ تَوْبَةً“ کہنے کی کیا ضرورت تھی؟!

حضرت عباده رضی اللہ عنہ وغیرہ کی احادیث کا جواب

اب ایک سوال یہ ہے کہ حضرت عباده رضی اللہ عنہ وغیرہ کی احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حدود کفارات ہیں، تو آخر ان کا کیا جواب ہوگا؟

علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا ہے کہ حضرت عباده وغیرہ کی حدیث کو اس پر حمل کیا جائے گا کہ اس شخص نے عقوبت اور سزا کے ساتھ ساتھ توبہ کر لی ہوگی، اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ آدمی کو جب سزا دی جا رہی ہو تو اس وقت توبہ کر ہی لے گا، اور یہ توبہ کفارہ ہو جائے گی، یہ مسلمان سے بعید ہے کہ وہ پٹ رہا ہو، اس کی جان جانے والی ہو اور وہ اپنے گناہ سے توبہ نہ کرے (۶۹)۔

دوسرا جواب امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک کلام سے ماخوذ ہوتا ہے کہ بعض جرائم کی دو سزائیں ہوتی ہیں، دنیوی و اُخروی، تو ہو سکتا ہے کہ دنیا میں حدود قائم کرنے کی وجہ سے سزائے دنیوی تو ختم ہو جائے لیکن سزائے اُخروی باقی رہے، توبہ کی وجہ سے اس کا ازالہ ہوتا ہے (۷۰)۔

(۶۷) دیکھئے صحیح بخاری کتاب الشهادات، باب شهادة القاذف والسارق والزانی رقم (۲۶۳۸) و کتاب احادیث الانبیاء باب (بلا تر جمہ) رقم (۳۳۷۵) و کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم باب ذکر أسامة بن زيد، رقم (۳۷۴۲) و کتاب المغازی، باب (بلا تر جمہ) رقم (۳۳۰۳) و کتاب الحدود، باب إقامة الحدود علی الشریف والوضیع، رقم (۶۷۸۷) و باب کراهية الشفاعة فی الحد إذا رُفِعَ الی السلطان رقم (۶۷۸۸) و کتاب الحدود، باب توبۃ السارق، رقم (۶۸۰۰) و صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب قطع السارق الشریف ونحوه، و سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) کتاب قطع السارق، باب ما یكون حرزا ولا یكون۔ و سنن ابی داود، کتاب الحدود، باب فی الحد یشتع فیہ، رقم (۲۳۷۳) و سنن ترمذی، کتاب الحدود، باب ما جاء فی کراهیۃ ان یشفع فی الحد، رقم (۱۳۳۰)

(۶۸) صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب من اعترف علی نفسه بالزنا۔

(۶۹) فتح القدر (ج ۵ ص ۳) کتاب الحدود۔

(۷۰) انظر شرح مشکل الآثار للطحاوی (ج ۵ ص ۳۲۶) باب بیان مشکل ما روی عن رسول اللہ ﷺ اصاب ذنباً فی الدنیا فمؤقب بہ، و فیمن

اصاب ذنباً فی الدنیا فستره اللہ عز وجل علیہ فی الدنیا و عفا عنه۔

اور تیسرا جواب بعض علماء نے یہ دیا ہے کہ اصل میں یہ سزائیں ”مِنْ باب المصائب“ ہیں اور مصائب کا کفارہ ہونا احادیث میں مصرح ہے ، لہذا ان جرائم کی سزاؤں کو جو کفارہ بتایا گیا ہے وہ اسی لحاظ سے ہے کہ ایک مصیبت مسلمان پر آرہی ہے اور مصیبت مکفرینات ہے ، لہذا یہ کوڑے اس کے گناہوں کے لئے مکفر ہونگے ۔ مگر یہ ضروری نہیں ہے کہ جس گناہ کا اس نے ارتکاب کیا ہے اس کی تکفیر ہو جائے (۷۱) بلکہ ممکن ہے اس گناہ کی تکفیر ہو جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ اور گناہوں کی تکفیر ہو جائے ۔

لیکن حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں ”وَمِنْ أَصَابِ مَنْ ذَلِكْ شَيْئًا ثُمَّ سَتَرَهُ اللَّهُ“ کے الفاظ ہیں ، مصائب کا ”ستر“ کے ساتھ تو کوئی تعلق نہیں ہے لہذا ”ثم ستره الله“ کے کیا معنی ہونگے ؟ (۷۲)

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض مصائب ایسے ہوتے ہیں جن کا ستر مطلوب ہوتا ہے جیسے قبائح کا مشہر ہونا، سو ایسی صورت میں ”ثم ستره الله“ کے معنی درست ہو جائیں گے (۷۳)۔

لیکن پیچھے ہم حضرت خزیمہ بن عاتق رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کر چکے ہیں جس میں ہے ”مَنْ أَصَابَ ذَنْبًا أَقِيمَ عَلَيْهِ ذَلِكَ الذَّنْبُ فَهُوَ كَفَّارَتُهُ“ (۷۴) اس میں حد کی تصریح موجود ہے لہذا مصائب مراد لینا درست معلوم نہیں ہوتا کما مصرح بذلك العلامة کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ (۷۵)۔

حضرت عبادہ اور حضرت ابوہریرہ

رضی اللہ عنہما کی حدیثوں میں تعارض اور اس کا ازالہ

ایک سوال یہ ہے کہ حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حدود کفارات ہیں اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ما أدری الحدود كفارات أم لا“ یہ روایت حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی روایت کی معارض ہے ۔

(۷۱) دیکھئے فیض الباری (ج ۱ ص ۸۸)۔

(۷۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۸)۔

(۷۳) فیض الباری (ج ۱ ص ۸۸)۔

(۷۴) مسند أحمد (ج ۵ ص ۲۱۳ و ۲۱۵) و سنن دارمی (ج ۲ ص ۲۳۷) کتاب الحدود، الحد كفارة لمن أقیم علیہ۔

(۷۵) دیکھئے فیض الباری (ج ۱ ص ۸۸)۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت امام برنار (۷۶) امام حاکم (۷۷) اور امام ابن حزم طاہری (۷۸) رحمہم اللہ تعالیٰ نے موصولاً تخریج کی ہے بطریق ”عبدالرزاق عن معمر عن ابن ابی ذئب عن سعید المقبری عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تاریخ کبیر میں اس کو تعلیقاً ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے ”وقال عبدالرزاق عن معمر عن ابن ابی ذئب عن سعید عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ (۷۹)۔

قصہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں اختلاف ہے کہ یہ مرفوع حدیث موصول ہے یا مرسل ہے۔ عبدالرزاق اسے موصولاً نقل کرتے ہیں، امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عبدالرزاق موصولاً نقل کرنے میں متفرد ہیں، جبکہ ہشام بن یوسف سے یہ روایت مرسل مروی ہے (۸۰) اس کی سند ہے ”ہشام عن معمر عن ابن ابی ذئب عن الزہری أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ما أدری عزیرکان نبیاً أم لا، وتبع لعینا کان أم لا، والحدود کفارات لأهلها أم لا“ کما أخرجه البخاری فی تاریخہ (۸۱) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہشام کی یہ روایت اصح ہے، اور پھر فرماتے ہیں کہ یہ حدیث نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”الحدود کفارة“ (۸۲)۔

دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے امام عبدالرزاق کے تفرّد کا جو دعویٰ کیا ہے اس پر اشکال یہ ہے کہ آدم بن ابی ایاس رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی متابعت کی ہے، چنانچہ امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے ”آدم بن ابی ایاس حدیث ابن ابی ذئب عن المقبری عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ“ کے طریق سے بھی یہ روایت ذکر کی ہے اور اس کو ”صحیح علی شرط الشیخین“ قرار دیا ہے، حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کی موافقت کی

(۷۶) دیکھئے کشف الاستار عن زوائد البرار للہیثمی (ج ۲ ص ۲۱۲ و ۲۱۳) کتاب الحدود، باب: (بلا ترجمہ، قبل باب: قتل العبر کفارة لما قبلہ) رقم (۱۵۳۳) و (۱۵۳۴)۔

(۷۷) مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۳۶) کتاب الایمان، تبع و ذوالقرنین اکانا نبیین أم لا و (ج ۲ ص ۱۴) کتاب البیوع و (ج ۲ ص ۳۵۰) کتاب التفسیر، سورة الدخان۔

(۷۸) دیکھئے ”المحلی“ (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الحدود، هل الحدود کفارة لمن أقيمت علیہا أم لا۔

(۷۹) دیکھئے ”التاریخ الکبیر“ (ج ۱ ص ۱۵۳) ترجمہ: محمد بن عبدالرحمن بن ابی ذئب القرشی، رقم (۳۵۵)۔

(۸۰) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۶۶)۔

(۸۱) تاریخ کبیر (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

(۸۲) حوالہ بلا۔

ہے (۸۳) اسی طرح حافظ ابن حزم ظاہری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس حدیث کی تصحیح کی ہے (۸۴)۔
 بہر حال اگر یہ روایت صحیح نہیں بلکہ معلول ہے جیسا کہ امام بخاری اور دارقطنی رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے ہے تو پھر اس کا جواب آسان ہے کہ عبدالرزاق کی روایت حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی روایت کا معارضہ نہیں کر سکتی۔

اور اگر اس روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ حاکم، ابن حزم، ذہبی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ کی رائے ہے تو پھر اس صورت میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی روایت کی معارض ہوگی۔

اس کا جواب ابن حزم اور قاضی عیاض رحمہما اللہ تعالیٰ نے یہ دیا کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت مقدم ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اولاً یہ معلوم نہیں تھا کہ حدود کفارات ہیں یا نہیں، لیکن بعد میں یہ بتا دیا گیا کہ حدود کفارات ہیں (۸۵)۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں جس بیعت کا تذکرہ ہے وہ بیعتہ العقبہ ہے، تو یہ حدیث ہجرت سے پہلے کی ہے اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ۷ھ میں مسلمان ہوئے ہیں، لہذا یہ حدیث بعد کی ہوگی۔

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت مراہیل صحابہ کی قبیل سے ہو، انہوں نے براہ راست نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنی ہو بلکہ کسی ایسے صحابی سے سنی ہو جنہوں نے ہجرت سے پہلے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو (۸۶)۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حدود کی مشروعیت ہجرت کے بعد ہوئی ہے تو پھر مشروعیت سے پہلے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ”مأدري الحدود وكفارات أم لا“ کہنے کا کیا مطلب ہے؟
 ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہجرت سے قبل ہی یہ بتا دیا گیا تھا کہ بعض معاصی اور جرائم کے لئے حدود مشروع ہوں گی، گویا اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل از وقت، مشروعیت سے پہلے ان کے وجود کی خبر دی ہے کہ حدود واقع

(۸۳) دیکھئے مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۳۵۰) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ الدخان۔

(۸۴) دیکھئے المحلی (ج ۱ ص ۱۲۵)۔

(۸۵) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۶)۔

(۸۶) المحلی (ج ۱ ص ۱۲۵)۔

ہوگی لیکن مجھے معلوم نہیں کہ یہ کفارات ہیں یا نہیں (۸۷)۔
لیکن ابن حزم طاہری رحمۃ اللہ علیہ کے اس جواب میں تکلف نہایت واضح ہے ، دل کو اس پر اطمینان نہیں ہوتا۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس احتمال کو ہی رد کر دیا ہے کہ یہ روایت حضرت ابوہریرہ کی مراسیل میں سے ہوگی ، وہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے سماع کی تصریح کی ہے ، گویا ان کے نزدیک حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست سنی ہے ، اور ۷ھ کے بعد یعنی اسلام لانے کے بعد سنی ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ اس کے باوجود حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مقدم ہے اور حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث اس کے بعد کی ہے (۸۸)۔ کما سبق تفصیل۔
لیکن علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی سماع کی تصریح اول تو اس پر محمول ہو سکتی ہے کہ پہلے انہوں نے کسی صحابی سے سنی ہو ، پھر بعد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی سنی ہو ، اس کے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بالکل نہ سنی ہو لیکن سماع کی تصریح اس بنا پر ہو کہ صحابی سے سنی ہوئی بات قطعی اور یقینی ہے ”لأن الصحابة كلهم عدول“ (۸۹) یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمایا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع کی تصریح کی ہے ۔ جبکہ ہمارے سامنے جو مراجع ہیں ان میں سے کسی میں بھی ہمیں یہ تصریح نہیں ملتی چنانچہ امام حاکم نے اس کو تین طرق سے نقل کیا ہے ، امام بزار نے دو طرق سے نقل کیا ہے ، ابن حزم نے اس کو عبد بن حمید کے واسطے سے ذکر کیا ہے (۹۰) اسی طرح حافظ ابن کثیر نے اس کو ابن عساکر کے حوالہ سے نقل کیا ہے (۹۱)۔ ان میں سے کسی بھی مقام پر سماع کی تصریح موجود نہیں ہے ۔

پھر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وقد أخرجه أحمد عن عبد الرزاق عن معمر“ (۹۲) جبکہ مسند احمد میں یہ روایت موجود نہیں ہے ، پھر علامہ نور الدین سیثی رحمۃ اللہ علیہ نے مجمع الزوائد

(۸۷) حوالہ بالا ۔

(۸۸) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۶۶)۔

(۸۹) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۵۸)۔

(۹۰) یہ تمام حوالے ہم مجھے ذکر کر چکے ہیں ۔

(۹۱) دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۴ ص ۱۲۳) تفسیر سورة الدخان ۔

(۹۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۶)۔

(جس میں مسند احمد کی احادیث زوائد کو بھی لاتے ہیں) میں اس روایت کا ذکر کیا ہے اور صرف بزار کا حوالہ دیا ہے مسند احمد کا کوئی حوالہ نہیں دیا (۹۳) - واللہ سبحانہ أعلم وعلمہ اتم وأحکم۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان اس طرف ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحت کے اس معیار پر نہیں جس پر حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے لہذا ان دونوں میں تعارض ہی نہیں کہ جمع و تطبیق کی ضرورت پڑے (۹۴)۔

حضرت مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں میں اس طرح تطبیق ممکن ہے کہ حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جو ”فہو کفارۃ لہ“ ہے یہ قطعی حکم نہیں، بلکہ ایک امر مرجو ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اگر اس پر حد جاری کر دی گئی تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ سے امید ہے کہ وہ اسے کفارہ بنا دے، اس کی تائید حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہوتی ہے ”من أصاب حدًا فعجل عقوبته فی الدنيا فاللہ أعدل من أن یثنی علی عبدہ العقوبۃ فی الآخرة، ومن أصاب حدًا فسترہ اللہ علیہ وعفا عنہ فاللہ أکرَم من أن یعود الی شیءٍ قد عفا عنہ“ (۹۵) اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ حدود کا کفارہ ہونا کوئی قطعی فیصلہ نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے عدل کو دیکھتے ہوئے یہ امید کی جارہی ہے کہ دوبارہ سزا نہیں ہوگی، جیسے ستر کی حالت میں اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم کو دیکھ کر یہ امید باندھی جارہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح دنیا میں پردہ پوشی کی، آخرت میں بھی وہ پردہ پوشی فرمائیں گے اور سزا نہیں دیں گے ظاہر ہے کہ حالت ستر میں کوئی شخص بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ اس کا کفارہ ہو گیا، بلکہ اختلاف تو حد جاری کرنے کے بعد ہے۔ (۹۶) نیز وہ فرماتے ہیں کہ اس روایت میں جزاء ”فاللہ أعدل۔۔۔ الخ“ ہے اسی طرح اس روایت میں دوسری جزا ”فاللہ أکرَم من أن یعود۔۔۔ الخ“ ہے جبکہ بخاری کی روایت اور اس روایت میں شرط متحد ہے، گویا ”فہو کفارۃ لہ“ (جو بخاری میں پہلی شرط کی جزاء ہے) کے معنی وہی ہیں جو ”فاللہ أعدل من أن یثنی علی عبدہ العقوبۃ فی الآخرة“ کے ہیں، اسی طرح دوسرے جملہ میں جو مختلف جزاء ہیں ان کا مفہوم بھی ایک مال کی طرف راجع ہے (۹۷) واللہ اعلم۔

(۹۳) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۶ ص ۲۶۵) کتاب الحدود، باب: هل تکفر الحدود الذنوب أم لا۔

(۹۴) عمدہ (ج ۱ ص ۱۵۸)۔

(۹۵) سنن ترمذی، کتاب الایمان، باب ماجاء: لا یزنی الزانی وهو مؤمن، رقم (۲۶۲۶)۔

(۹۶) البدر الساری حاشیۃ فیض الباری (ج ۱ ص ۸۹ و ۹۰)۔

(۹۷) حوالہ بالا۔

حدود کے کفارہ ہونے یا نہ ہونے کے۔

بارے میں حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا قول فیصل

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حد کے جاری کردینے کے بعد تین حالات ہو سکتے ہیں :-
حد کے جاری کردینے کے بعد یا تو محدود توبہ کر لے گا یا نہیں ، اگر توبہ نہ کرے تو دوبارہ اس گناہ سے بچے گا یا نہیں ۔ اگر وہ توبہ کر لیتا ہے تو پھر تو بالاتفاق یہ حد اس کے لئے کفارہ ہے ، اور اگر توبہ نہیں کرتا لیکن اسے عبرت حاصل ہو گئی اور دوبارہ ایسے گناہ کا وہ اعادہ نہیں کرتا تو بھی یہ حد کفارہ بن جائے گی ، اور اگر اس نے توبہ بھی نہیں کی اور جرائم کے ارتکاب سے باز بھی نہیں آیا تو ایسے شخص کے لئے حدود کفارہ نہیں بنیں گی (۹۸) واللہ اعلم۔

ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو إلى الله، إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه،
فبايعناه على ذلك

اور اگر کوئی جرائم کا ارتکاب کرے اور پھر حق تعالیٰ شانہ اس کی پردہ داری فرمائیں تو وہ اللہ تعالیٰ کی طرف مغفوض ہے ، چاہیں معاف فرمادیں ، چاہیں سزا دیں ۔

امام مازنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے معتزلہ اور خوارج دونوں کی تردید ہوتی ہے ، کیونکہ یہ دونوں فریق کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے ، حالانکہ یہاں مرتکب کبیرہ کے متعلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عفو کی امید باندھے ہوئے ہیں اور اس کو ”تحت المشیئة“ داخل فرما رہے ہیں ۔ نیز اس سے مرجئہ کی بھی تردید ہو گئی جو کہتے ہیں کہ معاصی ایمان کے ہوتے ہوئے مضر نہیں ، جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یہاں فرما رہے ہیں ”وإن شاء عاقبه“ اللہ تعالیٰ کو اختیار ہے چاہیں تو سزا دیں (۹۹)۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ أعلم و علمہ اتم وأحکم۔

(۹۸) فیض الباری (ج ۱ ص ۹۳)۔

(۹۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۸)۔

۱۰ - باب : مِنَ الدِّينِ الْفِرَارُ مِنَ الْفِتَنِ .

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ منعقد کیا ہے کہ فتنوں سے بھاگنا دین کا ایک شعبہ ہے ۔

ترجمۃ الباب کا مقصد اور ماقبل سے ربط

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اب تک جن امور کو ذکر کیا ہے وہ ایجابی اور ثبوتی تھے ، اب یہاں انہوں نے ایک سلبی امر کا ذکر فرمایا ہے کہ دین کے شعبوں اور شانوں میں ”فرار من الفتن“ بھی داخل ہے یعنی اپنی رہائش کی جگہ کو ترک کر کے اور چھوڑ کر دین کی حفاظت کی خاطر صحرا اور پہاڑ میں چلا جانا، یہ بھی دین کا ایک شعبہ ہے (۱۰۰)۔

اسی طرح ماقبل میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ حضرات انصار نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر بیعت کی تھی اور انہیں چند چیزوں کو چھوڑنے کا حکم کیا گیا تھا، اب یہ بتا رہے ہیں کہ صرف انہی امور پر اکتفا نہیں ، بلکہ بوقت ضرورت وطن کو چھوڑنا بھی دین میں داخل ہے اور عبادت ہے (۱۰۱)۔

پچھلے ہم کئی دفعہ بیان کر آئے ہیں کہ ان ابواب کا مقصد مرجئہ کی تردید ہے جو کہتے ہیں : لا تضرع إلا بایمان معصیۃ“ ایمان کے ہوتے ہوئے کوئی معصیت مضر نہیں ، سو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس باب کو لا کر یہ فرما رہے ہیں کہ مرجئہ کا یہ عقیدہ کسی طرح درست نہیں ، کیونکہ اگر معصیت کا اثر نہ ہوتا تو فتنوں سے بھاگنے کی ضرورت نہ پڑتی، حالانکہ حدیث شریف میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے کہ فتنوں سے بھاگ کر ایسی جگہ چلا جانا بھی دین میں مطلوب ہے جہاں فتنے اثر انداز نہ ہو سکیں۔

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”من الإیمان“ یا ”من الإسلام“ نہیں فرمایا بلکہ ”من الدین“ فرمایا ہے ، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک دین ، ایمان اور اسلام میں تراوف ہے ، قال اللہ تعالیٰ : ”إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ“ (آل عمران ۹۱) لہذا جو چیز دین میں داخل ہوگی وہ ایمان و اسلام میں بھی داخل ہوگی ۔ (۱۰۲) ترجمہ میں ”من الإیمان“ یا ”من الإسلام“ کہنے کے بجائے ”من الدین“ کا لفظ

(۱۰۰) تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۲۰)۔

(۱۰۱) امداد الباری (ج ۳ ص ۲۵۰)۔

(۱۰۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۹)۔

حدیث پاک کے اتباع میں کہا ہے (۱۰۳)۔

۱۹ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ ، عَنْ مَالِكٍ ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ، عَنْ أَبِي صَغَصَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ (۱۰۴) أَنَّهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالٍ الْمُسْلِمِ غَنَمٌ يَتَّبِعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ ، يَقِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ)

[۳۱۲۴ ، ۳۴۰۵ ، ۶۱۳۰ ، ۶۶۷۷ ، وانظر : ۵۸۴]

تراجم رجال

(۱) عبد اللہ بن مسلمہ : یہ عبد اللہ بن مسلمہ بن قعنب حارثی بصری رحمۃ اللہ علیہ ہیں ، ان کی کنیت ابو عبد الرحمن ہے ، امام مالک ، لیث بن سعد ، مخزومہ بن بکیر ، ابن ابی ذئب رحمہم اللہ سے روایت کرتے ہیں ۔

ان کی توثیق و جلالت شان پر اتفاق ہے ، موطا کے رواۃ میں سے ایک راوی ہیں ، ابن المدینی اور یحییٰ بن معین رحمہما اللہ موطا کی روایت کے سلسلے میں ان پر کسی کو مقدم نہیں کیا کرتے تھے ۔ مستجاب الدعوات بزرگ تھے ، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کو بتایا گیا کہ عبد اللہ بن مسلمہ آئے ہیں تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”قوموا بنا إلى خير أهل الأرض“ ۔

امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ نے ان سے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں ۔ ۳۲۱ھ میں ان کی مکہ مکرمہ میں وفات ہوئی (۱۰۵) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعة۔

(۲) مالک : یہ امام دار الحجۃ عالم المدینہ امام مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر بن عمرو الاصبحی المدنی ہیں ، کنیت ابو عبد اللہ ہے ۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے چار ائمہ مقبوعین میں سے ایک امام اور امام شافعی اور امام محمد رحمہما اللہ کے

استاذ ہیں ۔

(۱۰۳) حوالہ بالا ۔

(۱۰۴) الحدیث آخر جہ البخاری فی مواضع آخر ، وانظر کتاب بلدہ الخلق ، باب خیر مال المسلم غنم یتبع بہا شعف الجبال ، رقم (۳۳۰۰) و کتاب المناقب ، باب علامات النبوة فی الإسلام ، رقم (۳۶۰۰) و کتاب الرقاق ، باب : العزلة راحة من تحلاط السوء رقم (۶۳۹۵) و کتاب الفتن ، باب : التعرب فی الفتنة ، رقم (۶۰۸۸) و آخر جہ النسائی فی کتاب الإیمان و شرائعہ ، باب الفرار بالمدین من الفتن (ج ۲ ص ۲۶۲) و أبو داود فی کتاب الفتن و الملاحم ، باب ما یرخص فیہ من البداوة فی الفتنة رقم (۳۲۶۶) و ابن ماجہ ، فی کتاب الفتن ، باب العزلة ، رقم (۳۹۸۰) ۔
(۱۰۵) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۶۱) و تقریب التہذیب (ص ۳۲۳) رقم الترجمة (۳۶۲۰) ۔

آپ کی ولادت مدینہ میں ۹۳ھ میں ہوئی اور وہیں ۱۷۹ھ میں آپ نے وفات پائی۔ دین میں بڑے متعلّب اور فرمانرواؤں سے دور رہتے تھے، ہارون رشید نے انہیں حدیث سنانے کے لئے بلا بھیجا تو انہوں نے کہلا بھیجا کہ ”العلم یوتی“ کہ علم کے پاس لوگ آتے ہیں علم لوگوں کے پاس نہیں جاتا، ہارون رشید ان کے ہاں پہنچے اور دیوار کے ساتھ ٹیک لگا کر بیٹھے، امام مالک نے فرمایا کہ ”بأئیر المؤمنین“ من إجلال رسول الله إجلال العلم“ یعنی اے امیر المؤمنین! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا احترام یہ ہے کہ حدیث پاک کا احترام کیا جائے، چنانچہ ہارون آپ کے سامنے موذّب ہو کر بیٹھ گئے پھر آپ نے حدیث سنائی۔

آپ کے مناقب بے شمار ہیں۔ مختلف حضرات نے آپ پر مستقل کتابیں لکھی ہیں چنانچہ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے ”تزیین الممالک بمناقب الإمام مالک“ لکھی، حافظ ابن عبد البر نے ”الانتقاء“ میں آپ کا مفصل تذکرہ لکھا ہے (۱۰۶)۔

(۳) عبد الرحمن بن عبد اللہ : یہ عبد الرحمن بن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن الحارث بن ابی

مصعبہ ہیں (۱۰۷)۔

یہ اپنے والد عبد اللہ بن عبد الرحمن بن ابی مصعبہ، عطاء بن یسار، عمر بن عبد العزیز اور زہری رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کرتے ہیں، اور ان سے سفیان بن عیینہ، عبد العزیز بن عبد اللہ بن ابی سلمۃ المادحون، امام مالک، یحییٰ بن سعید انصاری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ روایت حدیث کرتے ہیں۔ (۱۰۸)

امام ابو حاتم اور امام نسائی رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۱۰۹)۔

تنبیہ

سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا نام عبد الرحمن کے بجائے عبد اللہ بن عبد الرحمن بن ابی مصعبہ بتایا ہے (۱۱۰) ابن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ان کا وہم ہے (۱۱۱)۔ امام دارقطنی رحمۃ اللہ

(۱۰۶) دیکھئے تقریب التہذیب (۵۱۶) رقم (۶۳۲۵) والأعلام للزیرکلی (ج ۵ ص ۲۵۸)۔

(۱۰۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۹)۔

(۱۰۸) تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۲۱۶)۔

(۱۰۹) تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۲۱۶)۔

(۱۱۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۱)۔

(۱۱۱) حوالہ بالا۔

علیہ فرماتے ہیں کہ ان کے نام کے بارے میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے کوئی اختلاف منقول نہیں (۱۱۲) لیکن ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ کتاب الثقات میں فرماتے ہیں ”وخالفہم مالک فقال: عبد اللہ بن عبد الرحمن بن ابی صعصعہ“ (۱۱۳) واللہ اعلم۔

۱۲۹ھ میں خلیفہ ابو جعفر المنصور کے عہدِ خلافت میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۱۱۴) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

(۳) مذکورہ راوی کے والد: یہ عبد اللہ بن عبد الرحمن بن الحارث بن ابی صعصعہ ہیں۔ امام نسائی اور ابن حبان رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کی توثیق کی ہے، ان کا پردادا جاہلیت میں قتل ہو چکا تھا، جبکہ ان کے دادا حارث غزوہٴ اُحد میں شریک رہے اور جنگِ یمامہ کے موقع پر حضرت خالد رضی اللہ عنہ کی سرکردگی میں لڑتے ہوئے شہید ہوئے (۱۱۵)۔

(۵) ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ: مشہور صحابی ہیں ان کا نام و نسب ہے: سعد بن مالک بن سنان بن عبید بن ثعلبہ بن عبید بن الابرار انصاری خزرجی، ان کے اجداد میں جو ابجر ہیں ان ہی کا نام خدرہ تھا جس کی طرف ان کی نسبت ہے۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کے والد حضرت مالک بن سنان رضی اللہ عنہ غزوہٴ اُحد میں شہید ہو گئے، خود یہ بھی اس غزوہ میں شرکت کے لئے پہنچے تھے لیکن کم عمر ہونے کی وجہ سے واپس کر دیے گئے تھے، اس کے بعد پھر یہ تقریباً بارہ غزوات میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک رہے۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے خلفاءِ اربعہ اور اپنے والد سے حدیث روایت کی ہے جبکہ ان سے روایت کرنے والوں میں حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم کے علاوہ تابعین کی ایک کثیر تعداد ہے۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے کل گیارہ سو ستر حدیثیں مروی ہیں جن میں چھیالیس حدیثیں متفق علیہ ہیں، پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سولہ احادیث میں منقول ہیں اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ باون احادیث میں منقول ہیں۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کا شمار فقہاء و فضلاءِ صحابہ میں ہوتا تھا، حظلہ بن ابی سفیان نجفی

(۱۱۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۶۱)۔

(۱۱۳) کتاب الثقات (ج ۴ ص ۶۳)۔

(۱۱۴) تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۲۱۴)، عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۶۱)۔

(۱۱۵) دیکھئے عمدة (ج ۱ ص ۱۶۱)۔

اپنے اساتذہ سے نقل کرتے ہیں کہ کم سن صحابہ میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے زیادہ اَفْقہ اور اَعْلَم کوئی نہیں تھا۔

ان کے مناقب و فضائل بے شمار ہیں - ۶۳ھ یا ۷۴ھ کو بروز جمعہ مدینہ منورہ میں آپ انتقال کر گئے اور بقیع میں تدفین ہوئی (۱۱۶) - رضی اللہ عنہ وارضاه -

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يوشك أن يكون خير مال المسلم غنم، يتبع بها شعف الجبال ومواقع القطر يفر بدينه من الفتن

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ زمانہ قریب ہے جب مسلمان کا بہتر مال بکریاں ہوں گی جن کے پیچھے پہاڑ کی چوٹیوں اور بارش کے مقامات میں وہ اپنا دین فتنوں سے بچاتے ہوئے بھاگتا پھرے گا۔

یہاں ”خیر مال المسلم“ منصوب ہے جو ”یکون“ کی خبر واقع ہے اور ”غنم۔۔۔“ اسم ہے اس لئے مرفوع ہے، اصلی کے نسخہ میں اس کا عکس ہے یعنی ”خیر“ اسم ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور ”غنماً“ منصوب ہے کیونکہ ”یکون“ کے لئے خبر واقع ہے (۱۱۷)۔

ابن مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں ”خیر“ اور ”غنم“ دونوں کو مبتدا و خبر قرار دے کر مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں، اس صورت میں ”یکون“ کی ضمیر، ضمیر شان ہوگی۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ نحوی توجیہ تو ہو سکتی ہے لیکن اس طرح روایت وارد نہیں ہے۔ (۱۱۸)

شعف: شعفۃ کی جمع ہے، اس کے معنی پہاڑ کی چوٹی کے ہیں۔ (۱۱۹)

مواقع القطر یعنی وہ مقامات جہاں بارش زیادہ ہوتی ہے، جیسے وادیاں، صحراء اور جنگلات وغیرہ۔

یہاں ”غنم“ کا ذکر اس لئے نہیں کیا گیا کہ اس پر انحصار مقصود ہے، بلکہ مقصود یہ ہے کہ مختصر سامان لیکر چلا جائے (۱۲۰)۔

(۱۱۶) دیکھئے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۲ ص ۲۳۷) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۱۶۱)۔

(۱۱۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۹)۔

(۱۱۸) حوالہ بالا۔

(۱۱۹) حوالہ بالا۔

(۱۲۰) درس بخاری (ج ۱ ص ۱۸۱)۔

غنم کی تخصیص کی وجہ

بکری کی تخصیص اس وجہ سے کی گئی ہے کہ بکری ایک ایسا جانور ہے جو ”سہل الانقیاد“ ہے ، اس کے اندر مسکنت ہوتی ہے ، اس کے ساتھ تعلق رکھنے سے اپنے اندر بھی مسکنت پیدا ہوتی ہے ، بکری خفیف الحمل ہوتی ہے ، اس کو اٹھا کر انسان پہاڑی پر جا کر خلوت نشینی اختیار کر سکتا ہے ، پھر بکری میں خصوصی بات یہ ہے کہ وہ ”کثیر المنفعة“ ہے اور ”قلیل المونة“ اس کے لئے آپ دانہ اور چارے کا انتظام نہ کر سکیں تو بھی وہ ادھر ادھر گھوم پھر کر گزارہ کر لگی ، پھر اس کا دودھ غذا اور مشروب دونوں کا کام دیتا ہے اور اس کے بال لباس میں کام آتے ہیں ، اس کے علاوہ بکری کی نسل بھی زیادہ ہوتی ہے ، غذا کے لئے ایک بکری کا ذبح کرنا بھی آسان ہے ، برخلاف اونٹ کے ، کہ اس میں آسانی نہیں ہے (۱۲۱)

یفر بدینہ من الفتن

”بدینہ“ میں ”باء“ سببیہ ہے اور ”من الفتن“ میں ”من“ ابتدائیہ ہے۔ (۱۲۲) اور مطلب یہ ہے کہ وہ شخص دین کو بچانے کی خاطر بھاگے گا۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے ترجمۃ الباب پر استدلال محل نظر ہے کیونکہ حدیث سے یہ لازم نہیں آتا کہ فرار دین میں شامل ہے ، بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ فرار صیانت للدين کے لئے ہے۔ (۱۲۳)

بعض علماء نے جواب دیا ہے کہ یہ سارا اشکال اس وقت ہے جبکہ ترجمہ میں ”من الدین الفرار من الفتن“ میں ”من“ کو تعجیضیہ یا جسیہ مانا جائے اور اگر ”من“ کو ابتدائیہ مانا جائے تو پھر روایت اور ترجمہ میں مطابقت ہو جائے گی اس لئے کہ اس کے معنی ہوں گے ”الفرار من الفتن منشوہ الدین“ (۱۲۴) اور حدیث میں بھی یہی مذکور ہے : یفر بدینہ من الفتن ، ای بسبب دینہ۔

حضرت مولانا سید فخر الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مذاق کے مطابق اسے تعجیض کے لئے لینا مناسب ہے اور یوں کہا جاسکتا ہے کہ دین دو چیزوں سے عبارت ہے ایک حقیقت ایمانیہ ، یعنی تصدیق قلبی ، اور دوسرے اعمال ، فتنوں کا اثر براہ راست تصدیق پر نہیں پڑتا

(۱۲۱) دیکھئے امداد الباری (ج ۳ ص ۴۵۲)۔

(۱۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۹)۔

(۱۲۳) حوالہ بالا۔

(۱۲۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۹ و ۷۰)۔

بلکہ یہ اثر اعمال کے ترک کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، اس بناء پر ”یفریدینہ“ میں دین سے مراد اعمال ہیں، معلوم ہوا کہ اعمال کی حفاظت دین کا اہم شعبہ ہے اب حاصل ترجمہ یہ نکلا ”من شعب الدین: الفرار لأجل الدین من الفتن“ یعنی ”لایکون ذلک الفرار لغرض من أغراض الدین، بل یکون متمحضاً لأجل حفظ الدین، وهو عبارة عن مجموع الأعمال الوجودية والسلبية، والأفعال والتروک، والفرار: من التروک“ واللہ أعلم۔

فتنہ سے کیا مراد ہے؟

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ”فتن“ سے مراد عرفِ شرع میں یہ ہے کہ دینی امور کی مخالفت عام ہو جائے اور دین کی حفاظت مشکل ہو جائے اور اس کے اسباب و ذرائع مفقود ہو جائیں تو کمزوروں کو اجازت ہے کہ وہ حفاظتِ دین کی خاطر نکل بھاگیں (۱۲۵)۔

فتنوں کے زمانے سے متعلق ارشادات نبوی

فتن کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے ارشادات ہیں، چنانچہ آپ نے فرمایا:-

”بادروا بالأعمال فتناً کقطع اللیل المظلم، یصبح الرجل مؤمناً ویُمسى کافراً، أو یمسى مؤمناً ویصبح کافراً، یبیع دینہ بعرض من الدنیا۔“ (۱۲۶) یعنی ایسے فتنے آنے والے ہیں جو تاریک رات کے ٹکڑوں کی طرح ہونگے ایک ہی دن میں ایسا انقلاب آئے گا کہ صبح کو ایک شخص مؤمن ہوگا تو شام کو وہ کافر ہو جائے گا، یا شام کو مؤمن ہوگا تو صبح تک وہ کافر ہو جائے گا، دنیا کی معمولی چیز کی خاطر اپنا دین بیچ ڈالے گا ایسے فتنوں کے آنے سے پہلے نیک کام کرلو۔

ایک روایت میں ہے ”إن بین یدی الساعة فتناً کقطع اللیل المظلم، یصبح الرجل فیہا مؤمناً ویمسى کافراً، ویمسى مؤمناً ویصبح کافراً، القاعد فیہا خیر من القائم، والماشى فیہا خیر من الساعى، فکثیروا قسیتکم، وقطعوا أوتارکم، واضربوا سیوفکم بالحجارة، فإن دخل۔ یعنی علی أحد منکم۔ فلیکن کخیر ابنتی آدم“ (۱۲۷)۔

(۱۲۵) درسی بخاری از شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ (ج ۱ ص ۱۸۱)۔

(۱۲۶) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۵) کتاب الایمان، باب الحث علی المبادرة بالأعمال قبل نظاہر الفتن۔

(۱۲۷) سنن أبی داود، کتاب الفتن، باب فی النبی عن السعی فی الفتنة، رقم (۲۲۵۹)۔

یعنی قیامت سے پہلے تاریک رات کے ٹکڑوں کی طرح فتنے آئیں گے، آدمی صبح کو مؤمن ہوگا تو شام کو کفر میں چلا جائے گا اور شام کو مؤمن ہوگا تو صبح کے وقت کافر ہو جائے گا، ایسے موقع پر کھڑے ہونے والے کے مقابلہ میں بیٹھنے والا بہتر ہوگا اور دوڑنے والے کے مقابلہ میں چلنے والا بہتر ہوگا، لہذا تم ایسے موقع پر اپنی کمائیں اور تانتیں توڑ دو، اور اپنی تلواروں کو پتھروں پر مار کر کند کر لو، اور اگر تم میں سے کسی کے پاس کوئی شخص بغرضِ فتنہ آجینے تو وہ حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹوں میں سے ہابیل کا کردار ادا کرے۔

نیز آپ سے جب پوچھا گیا کہ ایسے موقع پر ہم کیا کریں؟ تو آپ نے فرمایا ”کونوا أحلاس بیوتکم“ (۱۲۸) اپنے گھروں میں ٹاٹ کی طرح پڑے رہو۔

ایک روایت میں آپ نے فرمایا کہ ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ اس میں اپنے دین پر استقامت کے ساتھ صبر کرنے والا ایسا ہوگا جیسے اس نے انکارہ پکڑ لیا ہو۔ (۱۲۹)

ایک حدیث میں ہے کہ ایسے موقع پر جو شخص دین پر عمل کرے گا اس کو پچاس آدمیوں کے برابر اجر ملے گا۔ (۱۳۰)

یہاں حدیثِ باب میں ایسے ہی فتنوں کے مواقع کا ذکر ہے کہ ایسے موقعوں میں آدمی کو چاہئے کہ اپنے دین کی حفاظت کی خاطر پہاڑ کی چوٹیوں کا رخ کرے اور بارش کے مقامات کی طرف چل پڑے اور وہاں سادگی کے ساتھ گزارہ کر کے اپنے دین کی حفاظت کرے۔

تنبیہ

یہ ضرور ذہن میں رکھئے کہ یہاں رہبانیت کی تعلیم نہیں دی جارہی، کیونکہ رہبانیت تو ایک بدعت تھی جس کو نصاریٰ نے از خود ایجاد کیا تھا، لیکن پھر اس کا صحیح حق ادا نہیں کیا اور اس کو وہ نباہ نہ سکے۔

رہبانیت درحقیقت حضراتِ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے اسوۂ حسنہ کے خلاف ہے، انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نے آبادیوں کے اندر زندگی گزاری ہے، آبادیوں میں رہ کر ان کی اصلاح کی کوشش کی ہے، انہوں نے نہ تو جنگل کا راستہ اختیار کیا اور نہ پہاڑ کی چوٹیوں کو مسکن بنایا۔

پھر یہ رہبانیت تخلیقِ عالم کی حکمت کے بھی منافی ہے، اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جو انسان کو پیدا کیا

(۱۲۸) سنن ابی داؤد، کتاب الفتن، باب فی النبی عن السعی فی الفتنہ، رقم (۳۲۶۲)۔ (۱۲۹) دیکھئے سنن ترمذی، کتاب الفتن، باب (۷۳)، رقم (۲۲۶۰)

(۱۳۰) دیکھئے سنن ابی داؤد، کتاب الملاحم، باب الأمر والنہی، رقم (۳۳۳۱) و جامع ترمذی، کتاب التفسیر، باب ومن سورۃ المائدہ، رقم (۳۰۵۸)

وسنن ابن ماجہ، کتاب الفتن، باب قولہ تعالیٰ: یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ، رقم (۳۰۴۱)۔

ہے وہ تجھ کو زندگی اختیار کرنے اور خلقِ خدا سے انقطاع کر لینے کے لئے نہیں ہے، کیونکہ اس میں نسل کا انقطاع ہے اور نظامِ عالم کو درہم برہم کرنا ہے۔ لہذا رہانیت جس کو نصاریٰ نے بطور بدعت جاری کیا تھا، اسلام کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے، یہاں جو ذکر کیا جا رہا ہے یہ وقتی اور ہنگامی ضرورت کے پیشِ نظر ہے، اگر حالات اس قسم کے پیش آجائیں کہ آدمی اپنے دین کی حفاظت آبادی میں رہ کر نہیں کر سکتا تو پھر اس کے لئے عذر اور مجبوری کی بناء پر اجازت دی گئی ہے کہ وہ دین کی حفاظت کے لئے ”شعف الجبال“ اور ”مواقع القطر“ کا رخ کرے۔

عزالت و خلوت افضل ہے یا اختلاط و جلوت؟

اس کے بعد سمجھئے کہ حدیثِ باب سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ عزالت اور خلوت نشینی جلوت و اختلاط سے بہتر اور افضل ہے۔

اگر فتنے واقع ہو رہے ہوں اور کوئی آدمی دفعِ فتن پر قادر ہو تو اس کے ذمہ فتنوں کا دبانہ اور دفع کرنا فرضِ عین یا فرضِ کفایہ علی اختلافِ الحلات ہوگا اور اگر کوئی آدمی فتنوں کے دبانے پر قادر نہیں تو اس کے لئے تنہائی اور یکسوئی اختیار کرنا ہی اولیٰ اور افضل ہے (۱۲۱)۔

اور اگر فتنوں کا زمانہ نہ ہو تو پھر اولیٰ کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور بہت سے علمائے کرام کی رائے یہ ہے کہ اختلاط اولیٰ ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح مسلمانوں کی جمعیت کی تکثیر ہوگی، بہت سے فوائد کے اکتساب کا موقع ملے گا اور بہت سے ایسے کارخیر کے مواقع ہاتھ آئیں گے جو تنہائی اور خلوت نشینی کی صورت میں دشوار ہوں گے (۱۲۲) چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً روایت ہے ”المؤمن الذی یخالط الناس ویصبر علی أذاہم أعظم أجراً من المؤمن الذی لا یخالط الناس ولا یصبر علی أذاہم“ (۱۲۳) یعنی لوگوں کے ساتھ مل جل کر رہنا اور ان کی اذیت برداشت کرنا اور ان کی اصلاح کرنا بہتر ہے اس بات سے کہ آدمی تنہائی اختیار کرے۔ دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ عزالت اور خلوت نشینی اولیٰ ہے، اس لئے کہ انسان تنہائی کے اختیار کرنے کی وجہ سے بہت سے معاصی سے نجات پا جاتا ہے، بد لگا ہی سے بچ جاتا ہے، غیبت، بہتان

(۱۲۱) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۶۳)۔

(۱۲۲) حوالہ بالا۔

(۱۲۳) سنن ابن ماجہ، کتاب الفتن، باب الصبر علی البلاء، رقم (۳۰۳۳)۔ نیز سمجھئے جامع ترمذی، کتاب صفة القيامة، باب (۵۵) رقم (۲۵۰۷)۔

اور بدگوئی سے حفاظت ہو جاتی ہے، اسی طرح مجالس شیعہ میں شرکت اور ان کی تکثیر کے جرم سے بچ جاتا ہے یعنی تکثیر سوادِ عصاة کا سبب نہیں بنتا (۱۳۳)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”والمختار تفضیل الخلطة لمن لا یغلب علی ظنه الوقوع فی المعاصی“ (۱۳۵) یعنی اپنے دین میں نقصان کا خطرہ نہ ہو تو اختلاطِ اولیٰ و افضل ہے۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”والمختار فی عهدنا تفضیل الانعزال لندور خلوة المحافل عن المعاصی“ (۱۳۶) یعنی ہمارے زمانے میں عزت و گوشہ نشینی ہی افضل ہے کیونکہ عام مجالس شاذ و نادر ہی معاصی سے خالی ہوتی ہیں۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أنا موافق له فیما قال، فإن الاختلاط مع الناس فی هذا الزمان لا یجلب إلا الشرور“ (۱۳۷) واللہ أعلم وعلمہ اتم وأحکم۔

۱۱- باب : قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ : (أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِاللَّهِ) وَأَنَّ الْمَعْرِفَةَ فِعْلُ الْقَلْبِ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى : «وَلَكِنْ يُوَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» / البقرة : ۲۲۵

عام شرآح کی رائے یہ ہے کہ یہاں دو ترجمے ہیں : ایک ہے ”أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِاللَّهِ“ اور دوسرا ہے ”أَنَّ الْمَعْرِفَةَ فِعْلُ الْقَلْبِ“ اور آیت مبارکہ دوسرے ترجمہ کی دلیل ہے، پہلے ترجمے کا مطلب ہے کہ میں تم میں سے سب سے بڑا عالم ہوں اللہ کا، دوسرے ترجمے میں بتایا گیا ہے کہ معرفت فعلِ قلب ہے۔ یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ ترجمہ کتاب الایمان میں کیوں آیا؟ یہاں تو علم اور معرفت کا ذکر ہے اور ان کو کتاب العلم میں ذکر کرنا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اصل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں اس کو اس لئے ذکر فرمایا کہ وہ پہلے ترجمے سے مرجعہ کا رد کر رہے ہیں اور دوسرے ترجمے سے کرامیہ کا۔ اس طرح کہ یہاں ”أَعْلَمُ“ اسم تفضیل کا صیغہ لایا گیا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ علم کے مختلف درجات ہیں اور علم باللہ کو ایمان کہتے

(۱۳۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۶۳)۔

(۱۳۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۳) کتاب الفتن، باب التعرب فی الفتنة۔

(۱۳۶) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۱۱)۔

(۱۳۷) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۶۳)۔

ہیں۔ جب علم کے مختلف درجات ہیں تو معلوم ہوا کہ ایمان کے بھی مختلف درجات ہونگے اور ایمان کے مختلف درجات اس وجہ سے ہوں گے کہ اعمال کی وجہ سے فرق آئے گا، جس کے اعمال زیادہ ہونگے اس کا ایمان زیادہ ہوگا، جس کے اعمال کم ہونگے اس کا ایمان کم ہوگا، لہذا مرحۃً کا رد ہو گیا کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ اعمال کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں۔ یہاں پر معلوم ہو رہا ہے کہ اعمال کی کمی بیشی سے ایمان کے اندر کمی بیشی ہوتی ہے، اب یہ ترجمہ کتاب الایمان کا بن گیا۔

پھر ”وَأَنَّ الْمَعْرِفَةَ فِعْلُ الْقَلْبِ“ سے کرا میہ کا رد کر رہے ہیں کیونکہ ان کا کہنا یہ ہے کہ زبان سے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کا نطق کر دینا کافی ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ زبان سے کہہ لینا کافی نہیں ہے، ایمان معرفت کا نام ہے اور معرفت فعل قلب ہے، لہذا قلب کی تصدیق ضروری ہوگی۔ یہ عام شارحین کی بات تھی جو بیان ہوئی (۱۳۸)۔

اس کے بعد یہ سمجھئے کہ دراصل یہاں ایک تو ذکر ہے علم کا، اور ایک ذکر ہے معرفت کا، علم اور معرفت متقارب ہیں اگرچہ دونوں میں لفظاً اور معنیً فرق ہے لیکن ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں۔

دونوں میں لفظی فرق تو یہ ہے کہ ”علم“ کے دو مفعول ہوتے ہیں ”علمت زیداً فاضلاً“ اور ”معرفت“ کا ایک مفعول ہوتا ہے ”عرفت زیداً“۔

ان دونوں میں معنوی فرق یہ ہے کہ معرفت اس کو کہتے ہیں کہ قوتِ حافظہ میں کوئی صفت یا کوئی صورت محفوظ ہے، جب ذی صفت یا ذی صورت سامنے آتا ہے تو وہ صورت ذی صورت پر منطبق ہو جاتی ہے، اس انطباق کو ”معرفت“ کہتے ہیں، اہل کتاب کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات کا کتب سابقہ کے ذریعہ علم تھا، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو انہوں نے ان صفات کو آپ پر منطبق پایا، لہذا ان کو آپ کی معرفت حاصل تھی ”کَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: يَعْرِفُونَ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ“۔ (۱۳۹) اسی طرح یہود کی تسبیح و تثنیج کرتے ہوئے قرآن نے کہا ہے ”فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ“ (۱۴۰) انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات کا علم تھا اور جب محمد صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو انہوں نے ان صفات کو آپ پر منطبق ہوتے ہوئے دیکھ لیا، ان بد بختوں نے اس کے باوجود کفر کیا۔

بہر حال علم کا تعلق ثبوت الصفت للذات سے ہوتا ہے، لہذا وہ بمنزلۃ التصدیق ہے ”علمت زیداً“

(۱۳۸) دیکھئے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۶۸)۔

(۱۳۹) سورہ بقرہ/۱۳۶۔

(۱۴۰) سورہ بقرہ/۸۹۔

فاضلاً“ زید تو پہلے سے معلوم ہے اب ”فاضل“ کی صفت کا زید کے لئے ثبوت معلوم ہوا ہے ، یہاں علم میں صفت کا ثبوت ذات کے لئے ہوا ہے اور یہی تصدیق میں ہوتا ہے کہ وہاں محمول کا موضوع کے لئے ثبوت معلوم ہوتا ہے اور موضوع اور محمول کے درمیان نسبت کا علم حاصل ہوتا ہے ، جبکہ ”معرفت“ کے اندر صرف ذات کا علم ہوتا ہے لہذا رہ بمنزلة التصور ہے اس لئے کہ اس میں ”عرفت زیداً“ جب کہا جاتا ہے تو زید جو ایک شخص ہے اس کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ ایک شخص کی صرف معرفت تصور ہے۔ (۱۴۱)

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے تو نقل کیا ”أنا أعلمكم بالله“ مطلب یہ تھا کہ ”أعلم“ صیغۃ اسم تفضیل ہے اور ”علم“ ایمان ہے ، جب علم میں درجات مختلف ہیں تو ایمان میں بھی مختلف درجات ہوں گے اور درجات ایمان میں یہ اختلاف اعمال کے تفاوت کی وجہ سے ہوگا ، لہذا ایمان میں کمی اور زیادتی آجائے گی ، اعمال کا جزء ہونا بھی ثابت ہو جائے گا اور قابل للزيادة والنقصان ہونا بھی ثابت ہو جائے گا۔

مگر اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ کس نے کہا کہ علم ایمان ہے ؟ اس اعتراض کو دور کرنے کے لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”وَأَنَّ الْمَعْرِفَةَ فَعَلَ الْقَلْبُ“ فرمایا ہے ، علم اختیاری بھی ہوتا ہے اور غیر اختیاری بھی اور ایمان کے لئے معرفت بالقلب ضروری ہے ، یعنی وہ معرفت بالقلب جو اختیاری ہو اور ایمان علم سے یہی مراد ہے ، جب علم سے معرفت بالقلب اختیاری مراد ہے تو پھر اس کو ایمان کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں ، لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ علم یعنی معرفت بالقلب اختیاری کے درجات چونکہ متفاوت ہیں اور وہ ایمان ہے تو ایمان کے درجات بھی متفاوت ہوں گے اور جب ایمان کے درجات متفاوت ہوں گے تو اس کی وجہ یہی ہوگی کہ اعمال میں تفاوت ہوتا ہے ، لہذا معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں ، بلکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے بقول اعمال ایمان کا جزء ہیں یا حقیقہ کے موقف کے مطابق یوں کہیں کہ اعمال ایمان کا اثر اور اس کی فرع ہیں ، ایمان سے اس کا گہرا ربط ہے اور اعمال کی کمی بیشی سے ایمان کی کمی بیشی کا حکم لگایا جاتا ہے۔

لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: وَلَٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ

یہاں دعویٰ ہے ”أَنَّ الْمَعْرِفَةَ فَعَلَ الْقَلْبُ“ اور دلیل ہے ”وَلَٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ“

یہ آیت ایمان (قسم) سے متعلق ہے ”لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ“ (البقرة/۲۲۵) اور اوپر ”ایمان“ کی بات چل رہی ہے دونوں میں مطابقت نہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل میں یہاں اس آیت سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ”أَنَّ الْمَعْرِفَةَ فَعَلَ الْقَلْبُ“ کے دعوے کو ثابت نہیں فرما رہے ہیں بلکہ اس آیت سے صرف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ”كَسَبَتْ“ کی اسناد ”قُلُوبُكُمْ“ کی طرف ہو رہی ہے، جب ”كَسَبَتْ“ کی نسبت ”قُلُوبُكُمْ“ کی طرف ہوئی تو معلوم ہوا کہ کسب قلب کے لئے ثابت ہے اور کسب ایک فعل ہے تو گویا قلب کے لئے فعل ثابت ہو گیا، جب قلب کے لئے فعل ثابت ہو جائے گا تو پھر معرفت کو فعل قلب ثابت کرنا کوئی عجیب بات نہیں ہوگی۔ (۱۴۳)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے غالباً مشہور تابعی زید بن اسلم رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر کی طرف اشارہ فرمایا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ”لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ“ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ“ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی یوں کہے ”إِن فَعَلْتُ كَذَا فَأَنَا كَافِرٌ“ اگر اس نے یہ یونہی کہہ دیا ہے، کوئی نیت نہیں کی اور پھر وہ کام کر لیا تو اس سے اس پر مؤاخذہ نہیں ہوگا اور اگر دل میں کافر ہو جانے کا ارادہ اور نیت بھی ہو اور اس کا عقیدہ ہو کہ ایسا کرنے سے انسان کافر ہو جاتا ہے تو اس صورت میں اس کام کو کرنے سے یہ کافر ہو جائے گا۔

گویا حضرت زید بن اسلم رحمۃ اللہ علیہ نے ”كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ“ کی تفسیر عقیدہ سے کی ہے اور عقیدہ اور معرفت بالقلب ایک ہی چیز ہے لہذا ”كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ“ سے معرفت بالقلب ثابت ہو سکتی ہے۔ (۱۴۳) یہ توجیہ پہلی توجیہ سے وزنی ہے۔

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس آیت کی تفسیر میں اس سے بھی زیادہ واضح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کا ایک اثر ہے ”هُوَ أَنْ يَحْلِفَ عَلَى الشَّيْءِ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ كَاذِبٌ“ (۱۴۴) مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی بات کے ہونے پر قسم کھائی جبکہ اسے اس بات کا علم اور یقین ہے کہ وہ جھوٹا ہے تو مؤاخذہ ہوگا، ورنہ نہیں، دیکھئے! یہاں ”كَسَبَتْ“ کی تفسیر ”علم“ سے کی ہے، اس لئے مؤاخذہ مکے لئے ”وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ كَاذِبٌ“ کو شرط قرار دیا۔ بس معلوم ہوا کہ علم و معرفت فعل قلب ہے، کیونکہ کسب کی نسبت قلب کی طرف کی ہے اور کسب سے

(۱۴۳) دیکھئے فیض الباری (ج ۱ ص ۹۵)۔

(۱۴۴) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۷۶)۔

(۱۴۵) دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۶۷)۔

علم مراد ہے اور علم و معرفت ایک ہی چیز ہیں (۱۳۵) - واللہ اعلم -

فائدہ

ایک ضمنی مسئلہ یہاں بیان کر دوں ، اس میں اختلاف ہے کہ سب سے پہلے انسان پر کیا واجب ہے ؟

آیا سب سے پہلے معرفت ضروری اور واجب ہے یا نظر و استدلال ؟ ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ معرفت ضروری ہے اور ایک دوسری جماعت نظر و استدلال کے اول واجب ہونے کی قائل ہے - (۱۳۶) امام الحرمین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں حقیقتہً اختلاف ہی نہیں ہے کیونکہ مقصود ہونے کے لحاظ سے اول وہلے میں معرفت سب سے پہلے واجب ہے اور اشتغال و اداء کے لحاظ سے قصد الی النظر اولاً واجب ہے - آدمی پہلے نظر و استدلال میں مشغول ہوتا ہے پھر اس کے بعد معرفت تک رسائی ہوتی ہے - (۱۳۷)

امام الحرمین رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی لکھ دیا کہ اس بات پر اجماع ہے کہ معرفت کا دلیل و برہان کے ذریعہ حاصل کرنا واجب ہے - (۱۳۸)

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اشکال کیا ہے اور فرمایا ہے کہ عصرِ اول میں اسلام میں داخل ہونے والے بغیر کسی نظر و استدلال کے اسلام میں داخل ہوتے رہے اور ان کا اسلام قابل قبول ہوا اس کے علاوہ آیت قرآنی ”فَاقِم وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا“ (الروم/۳۰) اور حدیث شریف ”کل مولود یولد علی الفطرة“ کو اگر پیش نظر رکھا جائے تو نظر و استدلال کی یہ بحث ہی باقی نہیں رہتی چہ جائیکہ اس کے اول واجب یا آخر واجب ہونے میں بحث کی جائے - (۱۳۹)

پھر عارف ابن ابی جرہ رحمۃ اللہ علیہ نے ابو الولید باجی مالکی کے واسطے سے ابو جعفر یمنانی (جو اکابر اشاعرہ میں سے ہیں اور حنفی المسلک ہیں) (۱۵۰) سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ معتزلہ کے

(۱۳۵) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۷۰) -

(۱۳۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۰) -

(۱۳۷) حوالہ بلا -

(۱۳۸) حوالہ بلا -

(۱۳۹) حوالہ بلا -

(۱۵۰) دیکھئے الفوائد البیہ (ص ۱۵۹) -

مسائل میں سے ہے، غلطی سے اہل سنت کے مسلک میں نقل ہوتا رہا ہے۔ (۱۵۱)

۲۰ : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا عَبْدُهُ ، عَنْ هِشَامٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ (۱۵۲) قَالَتْ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَهُمْ ، أَمَرَهُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ بِمَا يُطِيقُونَ . قَالُوا : إِنَّا لَنَسَا كَهَيْئَتِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ، فَيَغْضَبُ حَتَّى يُعْرِفَ الْغَضَبُ فِي وَجْهِهِ ، ثُمَّ يَقُولُ : (إِنْ أَنْفَاكُمْ وَأَعْلَمَكُمْ بِاللَّهِ أَنَا)

تراجم رجال

(۱) محمد بن سلام : یہ ابو عبد اللہ محمد بن سلام بن الفرج السلکی البیکنندی ہیں۔ ابن عیینہ اور ابن المبارک رحمہما اللہ سے حدیث سنیں اور ان سے اعلام محدثین امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے احادیث کا سماع کیا۔ (۱۵۳)

طلب علم میں تقریباً چالیس ہزار خرچ کئے اور اتنے ہی پھر اس علم کو پھیلانے کے لئے خرچ کئے (۱۵۴) کہتے ہیں کہ ان کی مجالس میں جنات بھی حاضر ہوا کرتے تھے۔ (۱۵۵) خود ان سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ مجھے پانچ ہزار سے زیادہ جھوٹی حدیثیں یاد ہیں۔ (۱۵۶) علم کے سلسلے میں خوب سفر کرتے رہے اور مختلف ابواب میں تصنیفات بھی چھوڑیں۔ (۱۵۷)

وقت کی کس طرح قدر کیا کرتے تھے اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ ایک دفعہ کسی استاذ سے حدیث سن رہے تھے ، مجلس املاء میں ان کا قلم ٹوٹ گیا، چونکہ اسے بنانے اور درست کرنے میں وقت صرف ہوتا اور حدیثیں رہ جاتیں اس لئے آواز دی گئی کہ ایک قلم ایک دینار (اشرفی) میں کون دے گا؟ کہتے

(۱۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۱)۔

(۱۵۲) لم یُخرِجہ أحد من أصحاب الأصول الستة سوى البخاری رحمه الله تعالى۔

(۱۵۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۶۵)۔

(۱۵۴) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۳۳۳)۔

(۱۵۵) سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

(۱۵۶) عمدة (ج ۱ ص ۱۶۵)۔

(۱۵۷) حوالہ بالا۔

ہیں کہ بہت سے قلم ان کے پاس آپڑے۔ (۱۵۸) ۲۲۵ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۱۵۹)
 ان کے والد کا نام ”سَلَام“ لام کی تحفیف کے ساتھ ہے صاحب ”مطالع“ نے لکھا ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک بتشید اللام ہے، لیکن امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا تعقب کرتے ہوئے فرمایا کہ اکثر علماء کے نزدیک تحفیف اللام ہے، پھر خود امام محمد بن سلام سے اپنے والد کے نام کے بارے میں تحفیف اللام کی تصریح موجود ہے۔ امام منذری رحمۃ اللہ علیہ نے تو باقاعدہ ایک رسالہ تالیف کر دیا اور اس میں انہوں نے تشدید لام کو ترجیح دی ہے لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”ولکن المعتمد خلافہ“ یعنی اس کا مخالف قول ہی قول معتد ہے (۱۶۰) واللہ اعلم۔

(۲) عَبْدَةُ: یہ عبدہ بن سلیمان بن حجاب بن زرارہ کلابی کوفی ہیں، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ان کا نام عبد الرحمن ہے اور عَبْدَةُ ان کا لقب ہے۔

ہشام بن عروہ اور اعمش وغیرہ تابعین سے سماع کیا اور ان سے امام احمد وغیرہ نے حدیثیں سنیں۔
 امام احمد رحمۃ اللہ علیہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”ثقة ثقة وزیادة مع صلاح“۔

کوفہ میں ۱۸۷ھ یا ۱۸۸ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۱۶۱) رحمۃ اللہ علیہ۔
 ہشام، عروہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم کے مختصر حالات پیچھے بدء الوحي کی دوسری حدیث کے ذیل میں گزر چکے ہیں۔

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أمرهم أمرهم من الأعمال بما يطيقون
 قالوا: إنا لنسناك هيأتك يا رسول الله...

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب صحابہ کرام کو کسی چیز کا حکم فرماتے تو ایسے اعمال کا حکم فرماتے تھے جن کی وہ طاقت رکھتے تھے۔ صحابہ عرض کرتے یا رسول اللہ! ہماری حالت آپ جیسی نہیں ہے۔
 اکثر روایات میں یہاں ”أَمَرَ“ دو مرتبہ واقع ہوا ہے اور مطلب اس کا وہی ہے جو ابھی اوپر بیان کیا

(۱۵۸) عمدۃ (ج ۱ ص ۱۶۵) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۶۲۹)۔

(۱۵۹) دیکھئے تاریخ کبیر بخاری (ج ۱ ص ۱۱۰) وتہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۵۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۱۰۶) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۵) وتذکرۃ الحفاظ (ج ۲ ص ۳۲۲) وخلاصة الخزرجی (ص ۳۳۰) والأعلام للزکلی (ج ۶ ص ۱۳۶)۔ واضح رہے کہ تہذیب التہذیب

(ج ۹ ص ۳۱۲) اور تقریب التہذیب (ص ۳۸۲) میں سن وفات ۲۲۷ ذکر ہے جو بظاہر درست نہیں ہے۔

(۱۶۰) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۷۱)۔

(۱۶۱) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۵) وتقریب (ص ۳۶۹) رقم الترجمة (۳۲۶۹)۔

گیا، اس صورت میں دوسرا ”أَمْرَهُمْ“ جواب ہوگا۔

لیکن بعض روایات میں اور دوسری کتب حدیث میں ”أَمْرَهُمْ“ ایک ہی دفعہ وارد ہے۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کو ایسے اعمال کا امر فرماتے جن کے کرنے کی ان میں طاقت ہوتی تو وہ یہ کہتے یا رسول اللہ! ہم آپ جیسے نہیں ہیں، یعنی آپ تو ہماری سہولت کو مد نظر رکھ کر امر فرماتے ہیں اعمالِ شاذہ کا امر نہیں فرماتے، ہمیں تو اعمالِ شاذہ کی ضرورت ہے، ہم آپ جیسے مغفورہ نہیں ہیں۔

بہر حال پہلی صورت میں ”إِذَا أَمْرَهُمْ“ شرط ہے اور ”أَمْرَهُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ بِمَا يَطِيقُونَ“ جوابِ اول ہے اور ”قَالُوا: إِنَّا لَنَسْنَأْ...“ جوابِ ثانی ہے۔

اور دوسری صورت میں ”إِذَا أَمْرَهُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ بِمَا يَطِيقُونَ“ شرط ہے اور ”قَالُوا: إِنَّا لَنَسْنَأْ...“ جواب ہے۔

یہاں ”بِمَا يَطِيقُونَ“ سے مراد ایسے اعمال ہیں جن کو عمر بھر نبھا سکیں، اس لئے کہ حدیث میں آتا ہے ”أَحِبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ“ (۱) اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ محبوب وہ عمل ہوتا ہے جس کو دوام حاصل ہو اگرچہ وہ کم ہو، لہذا ”بِمَا يَطِيقُونَ“ کے معنی ہونگے جس کو وہ عمر بھر نبھا سکتے ہوں، نوافل کا اتنا ہی اہتمام کیا جائے جس کو عمر بھر نبھایا جاسکے۔

یہ فرائض جو شریعت نے مقرر کئے ہیں یہ سارے کے سارے وہی ہیں جن کو آدمی عمر بھر نبھا سکتا ہے، یہ ”بِمَا يَطِيقُونَ“ میں داخل ہیں۔ ان کے بارے میں کوئی آدمی یہ کہے کہ یہ تو ہمارے بس کی بات نہیں اور ہم تو اتنا نہیں کر سکتے، یہ اس کی سرکشی ہے اور نفس و شیطان کے اغواء اور غفلت کی بنا پر وہ ایسی بات کرتا ہے، ورنہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جو فرائض ذمے میں عائد کئے ہیں اور جن کا مکلف بنایا ہے وہ انسان کی طاقت میں داخل ہیں اور وہ عمر بھر ان کو نبھا سکتا ہے۔

إِنَّا لَنَسْنَأْ كَهَيْثُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ مَا تَقْدِمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخُرُ

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے زیادہ عمل کی خواہش ظاہر کی اور کہا کہ حضرت! ہم آپ کی طرح نہیں، اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے تو آپ کے اگلے پچھلے تمام گناہوں کو معاف فرمادیا ہے۔

(۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۶) کتاب صلاۃ المسافرین وقصر ما، باب فضیلة العمل الدائم من قیام اللیل وغیرہ۔

ایک طویل حدیث میں ہے کہ کچھ لوگ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج کے پاس آئے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عبادت کے بارے میں پوچھ رہے تھے، جب انہیں آپ کی عبادت کی کیفیت بتائی گئی تو ”کأنهم تقالّوها“ انہوں نے اس کو کم سمجھا اور کہنے لگے ”فأین نحن من النبی صلی اللہ علیہ وسلم، قد غفر اللہ له ما تقدم من ذنبه وما تأخر!“ پھر ان میں سے ایک نے کہا ”أما أنا فأنأصلی الذیل أبداً“ دوسرے نے کہا ”أنا أصوم الدهر أبداً“ تیسرے نے کہا ”أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً“ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے، آپ کو تمام باتیں بتائی گئیں تو آپ نے فرمایا ”أنتم الذین قلتم کذا وکذا؟ أما واللہ، إنی لأخشاکم للہ، وأتقاکم له، لکنی أصوم وأفطر، وأصلی وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتی، فلیس منی“ (۲)۔

بہر حال ان حضرات نے جو کچھ کہا وہ اس جذبہ نے کہا تھا کہ آپ کے لئے مغفور الذنب اور معہوم ہونے کی ضمانت موجود ہے اور اعلان مغفرت کی وجہ سے آپ کو چنداں ضرورت نہیں اور ہمارے پاس ایسی کوئی ضمانت نہیں اس لئے ہمیں اعمال میں زیادہ کوشش کرنی چاہیے، انہیں احساس ہوا کہ ہمارا حصہ دین میں بہت کم ہے جو شاید ہماری نجات کے لئے کافی نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ نصمت انبیاء

اس حدیث شریف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے ذنوب و عصیان کا

صدور ہوتا ہے۔

اس بات پر اجماع ہے کہ انبیاء علیہم السلام نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد کفر سے معصوم ہیں، ان سے کفر ہو ہی نہیں سکتا، اس بات پر بھی اجماع ہے کہ بعد النبوة تعدد ذنب نہیں ہو سکتا، البتہ سوا صفائے صادر ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے:

اشاعرہ کے نزدیک حضرات انبیاء سے صفائے سوا تو کیا بلکہ عدا بھی صادر ہو سکتے ہیں، قبل النبوة بھی اور بعد النبوة بھی، جبکہ ماتریدیہ نے اس کا مطلقاً انکار کیا ہے، چنانچہ حافظ عراقی، تقی الدین سبکی، ابوالاسحاق إسنائی اور قاضی غیاض رحمہم اللہ تعالیٰ نے اسی کو اختیار کیا ہے، پھر صفائے وقوع کو ممکن

(۲) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۵۵) کتاب النکاح، باب الترغیب فی النکاح، رقم (۵۰۶۳) و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۳۹) کتاب النکاح، باب استحباب

النکاح، و سنن نسائی (ج ۲ ص ۶۹) کتاب النکاح، باب النبی عن التبتل۔

قرار دینے والے یہ بھی کہتے ہیں کہ انبیاء سے وہ صفاتِ مادر نہیں ہو سکتے جو خست پر دلالت کرتے ہوں۔ (۳) واللہ اعلم

إِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ

یہاں سوال یہ ہے کہ اس جملہ کا کیا مطلب ہے؟ کیونکہ اس میں ذنب کی نسبت آپ کی طرف کی گئی ہے، یہی سوال قرآن کریم کی آیت پر وارد ہوتا ہے جس میں آیا ہے ”لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ“ (۴)۔

آیت میں جو ذنب کی نسبت آپ کی طرف کی گئی ہے اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں امت کے ذنوب مراد ہیں (۵)۔

لیکن یہ جواب انتہائی کمزور ہے کیونکہ اگرچہ بعض مفسرین نے ایک احتمال یہ ضرور ذکر کیا ہے لیکن احادیث کی روشنی میں جو تفسیر جمہور مفسرین نے اختیار کی ہے وہی درست ہے، جمہور مفسرین نے یہاں ذنب کی نسبت کو آپ کی طرف ہی قرار دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بخاری شریف کی حدیث ہے کہ جب حدیث کے موقع پر آیت ”إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا، لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ“ (۶) نازل ہوئی تو صحابہ نے عرض کیا ”ہنیشاً مریثاً فمالنا؟“۔ آپ کو یا رسول اللہ! مبارک ہو، یہ تو آپ کی مغفرت کی بات ہوئی، ہمارے لئے کیا ہے؟ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آیت نازل فرمائی ”لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ“ (۷) معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم جو قرآن کریم کے اولین مخاطب تھے انہوں نے ”لِيَغْفِرَ لَكَ“ کے معنی ”لیغفر لائمتک“ کے نہیں سمجھے، اسی طرح اگر انہوں نے غلط معنی سمجھے بھی ہوں تو ان کے سوال کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تنبیہ فرماتے کہ تم غلط سمجھ رہے ہو اس کے معنی ”لیغفر لائمتک“ کے ہیں، لیکن آپ نے تنبیہ نہیں فرمائی بلکہ امت کے لئے مستقل آیت نازل ہوئی۔

دوسرا جواب قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اسکو اختیار کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایک ہے معصیت، ایک ہے خطا اور ایک ہے ذنب، معصیت شدید ہے، نافرمانی

(۳) دیکھیے فیض الباری مع حاشیہ البدر الساری (ج ۱ ص ۹۵ و ۹۶) والنبیر اس شرح شرح العقائد (ص ۲۸۳ و ۲۸۴)۔

(۴) سورة الفتح/۲۔

(۵) تفسیر قرطبی (ج ۱ ص ۳۳)۔

(۶) سورة الفتح/۲ و ۱۔

(۷) سورة الفتح/۵۔ دیکھیے صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب غزوة الحديبية، رقم (۳۱۴۲)۔

کو کہتے ہیں ، اس سے کم درجہ ”خطا“ کا ہے جس کے معنی ”غلطی“ کے ہیں اور اس سے کم درجہ ”ذنب“ کا ہے جس کے معنی ”عیب“ کے ہیں ، معصیت اور خطا سے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام معصوم ہوتے ہیں ، اور ذنب جس چیز کو کہا جا رہا ہے وہ ایک معمولی چیز ہے جو معصیت یا خطا کے برابر نہیں ہے ، البتہ وہ ان کی شان کے اعتبار سے ان کے لئے معیوب تصور کی جاتی ہے ، یہ عصمت کے منافی نہیں ہے (۸)۔

اس جواب پر اعتراض ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں ”إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا“ (۹) آیا ہے اور اس میں معاصی بھی داخل ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ ”ذنب“ کے جو معنی اوپر بتائے گئے ہیں وہ اس وقت لئے جاتے ہیں جب معصیت کے مقابلے میں اس کو استعمال کیا گیا ہو ، اگرچہ جب معصیت کا تقابل نہ ہو تو اس کے اندر عموم بھی ہوتا ہے۔

تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایک اصول ہے ”حسنات الأبرار سیئات المقربین“۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ لوگوں کے دو طبقے ہیں عوام اور خواص ، عوام کے لئے قانون ہوتا ہے اور اس قانون کی دفعات ہوتی ہیں ، ان پر یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ ان قانونی دفعات کی مخالفت نہ کریں ، لیکن خواص جو ہوتے ہیں ان کو صرف قانون ہی نہیں مزاج کی بھی رعایت رکھنی پڑتی ہے ، جو خواص دولت و سلطنت ہوتے ہیں ان کی ذمہ داری صرف یہ نہیں کہ قانون کی خلاف ورزی نہ کریں بلکہ ان کے لئے یہ پابندی بھی ضروری ہے کہ وہ مزاج شاہ کے خلاف کوئی حرکت نہ کریں اگرچہ وہ قانونی گرفت میں نہ آتی ہو۔

دیکھیے حضرت یعقوب علیہ السلام نے ”إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ“ (۱۰) کہہ دیا تھا جو بظاہر توکل کے خلاف تھا ، تو کتنے برس تک ان کو حضرت یوسف علیہ السلام سے جدائی کا صدمہ برداشت کرنا پڑا۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام سے سوال کیا گیا تھا ”ای الناس اعلم؟“ اس کے جواب میں آپ نے ”انا“ فرمادیا تھا (۱۱) ، چنانچہ آپ کو کہاں کہاں سفر کرایا گیا! اور حضرت خضر کی خدمت میں پہنچایا گیا!! حضرت

(۸) فیض الباری (ج ۱ ص ۹۶)۔

(۹) الزمر/۵۴۔

(۱۰) سورۃ یوسف/۱۲۔

(۱۱) دیکھیے صحیح بخاری ، کتاب التفسیر ، سورۃ الکہف باب : واذ قال موسیٰ لفتاۃ۔۔۔ رقم (۴۷۲۵)۔

یونس علیہ السلام کے متعلق قرآن میں آتا ہے ”وَالَّذِينَ إِذْ ذُكِّرُوا بِمُعَذِّبِنَا أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ“ (۱۲) حضرت یونس علیہ السلام کا یہ عقیدہ ہرگز نہیں تھا کہ اللہ جل شانہ کو ان پر قدرت نہیں ہے ، حاشا وکلا! ایسی بات ہرگز نہیں تھی ، البتہ ان کے عمل سے کچھ ایسا مترشح ہوتا تھا، چنانچہ ان کے اوپر عتاب نازل ہوا۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے وہ آپ کی خدمت میں آئے ، آپ کے خاص آدمی تھے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت سردار ان قریش سے ایمان و اسلام کی بات کر رہے تھے ، ایسے موقعہ پر حضرت عبداللہ بن ام مکتوم کا دخل اندازی کرنا آپ کو نامناسب معلوم ہوا تو آپ نے گرانی کا اظہار فرمایا، لیکن اہل شرک کے مقابلے میں ایک مومن کے ساتھ یہ روش اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے یہاں گرفت کا سبب بن گئی اور سورۃ عبس کی ابتدائی آیات ”عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ---“ نازل ہوئیں (۱۳)۔

یہاں ”ماتقدم من ذنبک وماتأخر“ میں مقصد یہی ہے کہ آپ سے آپ کے مقام، آپ کی شان اور آپ کے رتبے سے کم درجے کی جو چیزیں صادر ہو گئیں اگرچہ ان میں کوئی قباحت، برائی اور عیب نہیں تھا، ان کے لئے فرمایا گیا ہے کہ ہم نے ان کو بخش دیا، اس سے مراد گناہ نہیں ہیں ، اسی لئے اس آیت سے اخذ کر کے صحابہ رضی اللہ عنہم نے ”إِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ“ کہا ہے۔ (دیکھئے روح المعانی ج ۲۶ ص ۹۶)۔

چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جن لوگوں کو مشاہدہ حق کی کیفیت حاصل ہوتی ہے ان کے لئے پاؤں پھیلانا بھی مشکل ہوتا ہے ، قضائے حاجت کے لئے بیٹھنا دشوار ہو جاتا ہے ، بہویوں کے ساتھ اختلاط بھی دشوار ہو جاتا ہے اس لئے کہ ان کے سامنے ہر وقت یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ مجھے دیکھ رہے ہیں۔ یہ کیفیات عام اولیاء کو بھی پیش آتی ہیں ، اسی سے اندازہ لگائیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا کیفیت ہوتی ہوگی۔

اس آیت میں اس طرح کی جو کیفیات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر مشاہدہ حق کی وجہ سے طاری ہوتی تھیں اور ان میں امور طبعیہ کو انجام دینے میں جو ضیق پیش آتی تھی ان کے لئے فرمایا ہے ”لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ“ اس سے حقیقی ذنوب مراد نہیں ہیں۔ (دیکھئے امداد الباری (ج ۳ ص ۴۱۳)۔ پانچواں جواب یہ ہے کہ یہ خطاب تشریف و تکریم ہے کہ قیامت کے دن جب میدانِ حشر میں حساب و کتاب کے انتظار میں لوگوں کو پریشانی لاحق ہوگی، لوگ اسی پریشانی کے عالم میں حضرت آدم علیہ

السلام کے پاس جائیں گے ، حضرت آدم علیہ السلام اپنے قصور کا ذکر فرمائیں گے ، پھر لوگ حضرت نوح علیہ السلام کے پاس جائیں گے وہ اپنا قصور ذکر کریں گے ۱۰ اس طرح دیگر انبیاء کے پاس پہنچیں گے اور آخر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچیں گے (۱۴)۔

چونکہ یہ مقام شفاعت آپ کے لئے متعین ہے ، کہیں آپ بھی اس قسم کا کوئی عذر نہ پیش کر دیں آپ کے لئے ”ماتقدم و ماتاخر“ کی مغفرت کی دستاویز پہلے ہی دے دی گئی ، گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے ہی سے اطمینان دلا دیا گیا کہ آپ اس وقت شفاعت کے لئے تیار ہو جائیں اور کوئی عذر لوگوں سے نہ کریں جیسا کہ دوسرے انبیاء علیہم السلام کریں گے ۔

چھٹا جواب یہ ہے کہ یہاں ”ذنب“ سے مراد خطائے اجتہادی ہے اور مطلب یہ ہے کہ آپ کی تمام ایسی خطائیں جو اجتہادی طور پر ہوئی ہیں سب معاف ہیں ۔

ساتواں جواب استاذ محترم حضرت سیخ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے ، انھوں نے فرمایا کہ غفران کے معنی ستر کے ہیں اور غفار کے معنی ستر کے ہوتے ہیں تو ”لیغفرک اللہ“ کے معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ ستر یعنی مانع ہوں گے بین الذنب و بین النبی علیہ السلام ، ذنب کو نبی تک نہیں پہنچنے دیں گے جیسا کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں قرآن کریم میں ہے ”كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْغَحْشَاءَ“ (۱۵) ”مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ“ (۱۵) انبیاء علیہم السلام کے لئے اللہ تعالیٰ ”بین الذنب والنبی“ ستر ہوتے ہیں اور غیر نبی کے لئے ”بین المذنب والجزاء“ ، یہاں بھی مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ کو گناہ تک نہیں پہنچنے دیں گے ۔

”ماتقدم“ اور ”ماتاخر“ سے کیا مراد ہیں ؟

- ۱۔ ”ما“ عموم کے لئے ہے اور مقدم و متاخر کل کے احاطہ سے کنایہ ہے ۔
 - ۲۔ ”ماتقدم“ سے مراد قبل از نبوت ہے اور ”ماتاخر“ سے مراد بعد از نبوت ہے ۔
 - ۳۔ یا قبل از ہجرت اور بعد از ہجرت مراد ہے ۔
 - ۴۔ یا قبل فتح مکہ اور بعد فتح مکہ مراد ہے ۔
- اس کے علاوہ اور بھی دوسرے اقوال منقول ہیں ۔ (۱۶)

(۱۴) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۰۸ و ۱۰۹) کتاب الایمان باب اثبات الشفاعۃ وإخراج الموحدين من النار۔

(۱۵) یوسف / ۲۳۔

(۱۶) ان تمام اقوال کے لئے دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۶ ص ۳۱۲ و ۳۱۳)۔

ایک سوال اور اس کا جواب

”ماتقدم“ کی مغفرت تو سمجھ میں آتی ہے لیکن ”ماتأخر“ کی مغفرت کیسے ہوگی؟
 اس کا جواب یہ ہے کہ مغفرت کے لئے گناہ کا ہونا ضروری نہیں کیونکہ ”مغفرة“ کے معنی ہیں
 ڈھانپنا اور پردہ ڈالنا، ”ماتقدم“ کی مغفرت تو ظاہر ہے اور ”ماتأخر“ کی مغفرت کا یہ مطلب ہوگا کہ آپ کے
 درمیان اور ذنوب کے درمیان پردہ ڈال دیا جائے گا تاکہ آپ سے کوئی ذنب صادر ہی نہ ہو۔ (۱۷)
 ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ مخلوق کے لحاظ سے اگرچہ بعض چیزیں ”ماتقدم“ ہیں اور بعض چیزیں
 ”ماتأخر“ لیکن علم الہی کے لحاظ سے ساری چیزیں بیک وقت موجود ہیں تقدم و تاخر نہیں، پس اسی لحاظ سے
 مغفرت کا وعدہ فرمایا گیا ہے۔ (۱۸)
 لیکن یہ جواب درست نہیں معلوم ہوتا کیونکہ مواخذہ و محاسبہ کا تعلق اور مغفرت کا تعلق علم الہی سے
 نہیں ہوتا، اس کا ظہور تو فعل سے ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

تمام انبیاء جب معصوم ہیں تو صرف

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تخصیص کیوں کی گئی؟

اس کے بعد یہ سمجھو کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مغفرت ہوگئی تھی ایسے ہی دیگر انبیاء کی
 بھی مغفرت ہوگئی تو قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے آپ کی مغفرت کا اعلان کیوں فرمایا؟
 اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قیامت کے دن ہولِ محشر سے نجات دلانے کے لئے آپ کو سب کا
 سفارشی بننا پڑے گا، اس لئے دنیا ہی میں یہ اعلان کر دیا گیا کہ آپ سے کوئی باز پرس نہیں ہوگی۔ (۱۹)

فی غضب حتی یعرف الغضب فی وجہہ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہوتے کہ غضب اور غصہ کے آثار آپ کے چہرہ مبارک سے عیاں

ہو جاتے۔

غضب کی وجہ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم عموماً غصہ نہیں فرماتے تھے البتہ فطرت کے خلاف کوئی بات ہو تو آپ

(۱۷) دیکھیے ارشاد الہامی (ج ۱ ص ۱۰۳)۔

(۱۸) دیکھیے امداد الباری (ج ۲ ص ۳۶۲)۔

(۱۹) فیض الباری (ج ۱ ص ۹۶)۔

اس پر غصہ فرماتے تھے ، یہی صورت یہاں واقع ہوئی ہے ، یہاں اعمال کی کثرت کا اہتمام فطرت کے خلاف تھا، اس لئے کہ آدمی اس کو نبھا نہیں سکتا، ایک آدمی یہ عہد کر لے کہ میں ہمیشہ روزہ رکھا کروں گا تو وہ سب تک نبھائے گا؟ ایک آدمی اس بات کا عہد کر لے کہ میں تمام رات نفلیں پڑھوں گا اور نہیں سوؤں گا تو کب تک اس کو نبھائے گا؟ ایک آدمی یہ عہد کر لے کہ میں شادی نہیں کروں گا، تجرد کی زندگی گزاروں گا تو وہ کب تک پاک دامن رہے گا؟ چونکہ صحابہ نے اس طرح کی باتیں کی تھیں اور یہ فطرت کے خلاف تھیں اس لئے ”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ناراضگی ہوئی۔ (۲۰)

بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ ناراضگی اس لئے ہوئی کہ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو کم سمجھا تھا۔ (۲۱)

بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ناراضگی اس لئے ہوئی کہ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مغفرت ذنوب کی بشارت کو سبب سمجھا ہے اس بات کا کہ آپ کو زیادہ عمل کرنے کی حاجت اور ضرورت نہیں ، اس لئے یہ سوچا کہ ہمیں تو نوافل کا بہت اہتمام کرنا چاہئے ، حالانکہ بشارت کا ملنا ایک سلیم الغنم اور شریف الطبع آدمی کے لئے زیادت فی العبادۃ کا سبب بنے گا، چنانچہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! آپ کی تو مغفرت ہو چکی ہے ، آپ کیوں اس قدر اپنے آپ کو تھکاتے اور مشقت میں ڈالتے ہیں ؟ تو آپ نے جواب میں فرمایا ”أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا“ (۲۲)۔

ثم يقول: إن اتقاكم وأعلمكم بالله أنا

پھر آپ فرماتے کہ میں تم میں سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا اور اللہ کو جاننے والا ہوں ۔
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”أعلمكم“ سے قوتِ علمیہ کی طرف اور ”اتقاكم“ سے قوتِ عملیہ کی طرف اشارہ کیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اعمال میں مجاہدہ کرنے کا منشا دو ہی قوتیں ہوتی ہیں ایک قوتِ علمیہ اور ایک قوتِ عملیہ ۔ میں ان دونوں میں تم سے بڑھا ہوا ہوں تو پھر جب میں مجاہدے میں مباغہ نہیں کرتا تو پھر تم کون ہوتے ہو کہ یہ راستہ اختیار کرو ۱۹ (۲۳) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۲۰) فیض الباری (ج ۱ ص ۹۷)۔

(۲۱) امداد الباری (ج ۲ ص ۳۱۱ و ۳۱۲)۔

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۱)۔

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۱)۔

حدیث باب سے مستفاد چند فوائد

- ۱۔ اس حدیث سے ایک فائدہ یہ حاصل ہوا کہ اعمالِ صالحہ سے درجات میں ترقی ہوتی ہے اور گناہ معاف ہوتے ہیں، کیونکہ حضراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اپنے لئے ترقی درجات کا جو راستہ نکالا وہ زیادت فی العمل کا تھا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہیں فرمائی بلکہ غلو فی العبادۃ پر نکیر فرمائی ہے۔
- ۲۔ دوسرا فائدہ یہ حاصل ہوا کہ آدمی کو اللہ تعالیٰ جس قدر موفق بنائے اور سبابت و اوراد کی توفیق ہوتی رہے اس کو برقرار رکھنے کے لئے اسے مواظبت اور پابندی کرنے چاہئے۔
- ۳۔ تیسرا فائدہ یہ معلوم ہوا کہ شارع نے عزیمت اور رخصت کی جو حدود مقرر کی ہوئی ہیں ان کا لحاظ رکھنا چاہئے اور یہ اعتقاد رکھنا چاہئے کہ جو جہت آسان ہو اور شرع کے موافق ہو اس کو اختیار کرنا دوسری جہت کے مقابلہ میں اولیٰ ہے جو مشقت میں ڈالے اور منشاء شریعت کے بھی خلاف ہو۔
- ۴۔ چوتھی بات یہ معلوم ہوئی کہ عبادت وغیرہ میں اعتدال اختیار کرنا چاہئے اور پھر اس پر مداومت ہونی چاہئے نہ کہ اس طرح مبالغہ کہ آئندہ جا کر پھر اس عمل ہی کو ترک کرنا پڑے۔
- ۵۔ پانچویں بات یہ معلوم ہوئی کہ حضراتِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین عبادت کے شدید راغب اور ازادِ خیر کے طالب رہتے تھے۔
- ۶۔ ایک فائدہ اس حدیث سے یہ حاصل ہوا کہ امرِ شرعی کی خلاف ورزی کی صورت میں ناراضگی مشروع ہے، نیز یہ کہ سمجھ دار شخص اگر غلطی کرے تو اسے خبردار اور ہوشیار کرنے کی غرض سے اس پر نکیر درست ہے۔
- ۷۔ ایک فائدہ یہ حاصل ہوا کہ آدمی بقدر ضرورت اپنی فضیلت کی چیز کو بیان کر سکتا ہے بشرطیکہ فخر و مہابیات اور تکبر کا اندیشہ نہ ہو۔
- ۸۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کمالِ انسانی کا مرتبہ حاصل ہے، کیونکہ یہ کمالِ قوتِ علمیہ و عملیہ میں منحصر ہے اور ان دونوں کی طرف ”اعلمکم“ اور ”اتقاکم“ کہہ کر اشارہ فرمادیا (۳۳) واللہ اعلم۔

۱۲ - باب : مَنْ كَرِهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْفُرُهُ أَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ مِنَ الْإِيمَانِ .

یہاں ”من کرہ“ سے پہلے ”کراہۃ“ مصدر محذوف ہے اور ”من الایمان“ خبر ہے - تقدیر ہوگی :
 ”باب کراہۃ من کرہ العود فی الکفر ککراہۃ الالتقاء فی النار من شعب الایمان“ (۲۵) -

ما قبل سے ربط

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ما قبل سے اس باب کی مناسبت یہ ہے کہ اس سے پہلے باب میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادت فی العبادت کی اجازت طلب کی تھی اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ انہیں حلاوتِ ایمان حاصل ہو چکی تھی، اب اس باب کی حدیث میں بھی حلاوت و اسباب حلاوت کا بیان ہے (۲۶) -

یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ باب باب سابق کا ثمرہ ہے کیونکہ ما قبل کے باب میں خدا کی معرفت اور علم کا بیان تھا اور ظاہر ہے کہ جس کے دل میں جتنی خدا کی معرفت زیادہ ہوگی اس کا ایمان اتنا ہی قوی ہوگا اور اتنی ہی زیادہ اس کو کفر سے نفرت و کراہیت ہوگی، اس باب میں اسی کراہیت کا بیان ہے (۲۷) -
 یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ پہلے امام بخاری نے ”فرار من الفتن“ کو دین قرار دیا تھا یہاں ”فرار من الکفر“ کو دین بتا رہے ہیں تو جس طرح ہر شخص کو ”فرار من الفتن“ کی کوشش کرنی چاہئے اسی طرح اس کو ”فرار من الکفر“ کی کوشش کرنا ضروری ہے (تقریر بخاری ص ۱۲۱) -

مقصد ترجمہ

یہ ترجمہ بھی سابق تراجم کی طرح اسی غرض سے منعقد کیا گیا ہے کہ مرجعہ کی تردید ہو جائے اس طرح کہ ایمان کے لئے طاقت اور حلاوت کی ضرورت ہے، طاقت و حلاوت ایمان میں اعمال سے آتی ہے، اعمال نہ ہوں تو ایمان بے کیف اور کمزور ہوتا ہے، اعمال ہوں گے تو حلاوت، شادابی اور طاقت آئے گی

(۲۵) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۶۷) -

(۲۶) حوالہ بالا -

(۲۷) امداد الباری (ج ۲ ص ۳۶۸) -

لہذا معلوم ہوا کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں (۲۸)۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ وہ اضداد کو ذکر کرتے ہیں، اسی عادت کی بناء پر یہاں اس باب کو ذکر کیا ہے کہ جس کے اندر جتنا ایمان قوی ہوتا ہے اتنا ہی اس کی ضد سے اس کو نفرت ہوتی ہے، گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بتایا ہے کہ طاعات ایمان میں اضافہ کرتی ہیں تو کفر سے نفرت بھی ایمان میں اضافہ کا سبب ہے، یہ بھی ایمان کا ایک شعبہ ہے (۲۹) واللہ اعلم۔

۲۱ : حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ قَتَادَةَ ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (۳۰) عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَحَدَّ حَلَاوَةُ الْإِيمَانِ : مَنْ كَانَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا بِيَوَاهُ ، وَمَنْ أَحَبَّ عَبْدًا لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ ، وَمَنْ بَكَرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ . بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ ، كَمَا بَكَرَهُ أَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ) . [ر : ۱۶]

تراجم رجال

۱۔ سلیمان بن حرب : یہ ابو ایوب سلیمان بن حرب بن بجیل ازدی واشخی بصری ہیں، شعبہ، حماد بن وغیرہ سے سماع حدیث کیا اور ان سے امام احمد، امام ذہبی، امام حمیدی اور امام بخاری رحمہم اللہ نے حدیثیں سنیں۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ائمہ میں سے ہیں، تدلیس نہیں کرتے، جال پر بھی ان کا کلام ہے اور فقہ کے ساتھ بھی مناسبت رکھتے تھے، ان کی تقریباً دس ہزار حدیثیں ہیں، میں نے ان کے ہاتھ میں کبھی کتاب نہیں دیکھی، میں بغداد میں ان کی حدیث کی مجلس میں حاضر ہوا، حاضرین کی تعداد کا اندازہ لگایا، تقریباً چالیس ہزار حاضرین تھے۔

مکہ کے قاضی بھی رہے۔ ۱۲۰ھ میں ولادت ہوئی اور ۲۲۳ھ میں بصرہ میں وفات پائی۔ (۳۱) رحمۃ اللہ علیہ

(۲۸) ایضاح البہاری (ج ۲ ص ۲۸۱)۔

(۲۹) تقرر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۲۱)۔

(۳۰) اس حدیث کی تخریج پچھے ”باب حلاوة الایمان“ کے تحت گذر چکی ہے۔

(۳۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۸)۔

۲۔ شعبہ: ان کے حالات ”باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

۳۔ قتادہ: ان کے حالات ”باب من الایمان أن یحب لأخیه ما یحب لنفسه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

۴۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ: ان کے حالات بھی مذکورہ بالا باب کے تحت تفصیل سے گزر چکے ہیں۔

حدیث کے مکرر ہونے کا اعتراض اور اس کا جواب

یہ حدیث پہچنے ”باب حلاوة الایمان“ میں گزر چکی ہے یہاں اس کو دوبارہ لے کر آئے ہیں، اس لئے اس پر مکرر ہونے کا اعتراض کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ بنیادی طور پر حدیث وہی ہے لیکن دونوں میں سند اور متن کے لحاظ سے فرق موجود ہے، سند میں سوائے حضرت انس رضی اللہ عنہ کے باقی تمام رواۃ مختلف ہیں، کیونکہ حدیث باب کے راوی ہیں سلیمان بن حرب، شعبہ، قتادہ اور حدیث سابق کے راوی ہیں محمد بن المنثی، عبد الوہاب ثقفی، ایوب سختیانی اور ابو قلزبہ جریمی رحمہم اللہ تعالیٰ۔

پھر متن میں بھی فرق ہے کیونکہ حدیث باب میں تین چیزیں جو بیان کی گئی ہیں ان کے شروع میں ”مَنْ“ ہے یعنی ”مَنْ كَانَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ“ ”مَنْ أَحَبَّ عَبْدًا“ اور ”مَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ“۔ جبکہ حدیث سابق میں ان تینوں مقامات میں ”إِنْ“ کا لفظ ہے نیز حدیث سابق میں ”بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ“ کا جملہ نہیں ہے جو حدیث باب میں ہے، علاوہ ازیں حدیث باب میں ”يُلْقَى“ کا لفظ ہے جبکہ حدیث سابق میں ”يَقْذِفُ“ کا لفظ ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

حدیث کی مفصل تشریح ”باب حلاوة الایمان“ کے تحت گزر چکی ہے۔

۱۳ - باب : تَفَاضُلُ أَهْلِ الْإِيمَانِ فِي الْأَعْمَالِ .

اس ترجمہ میں کئی اباحت ہیں :

پہلی بحث : غرض ترجمہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس ترجمۃ الباب سے مرجعہ پر رد کر رہے ہیں اور یہ بتا رہے ہیں کہ مرجعہ کا یہ دعویٰ کہ ایمان کے لئے اعمال کی ضرورت نہیں ، اگر اعمال نہ ہوں تو کوئی مضرت نہیں ، یہ دعویٰ غلط ہے بلکہ اعمال سے فائدہ پہنچتا ہے ، اعمال کی وجہ سے اہل ایمان کے درجات میں تفاضل ہوگا ، حتیٰ کہ جس کے اعمال زیادہ ہونگے وہ جنت میں پہلے پہنچے گا ، جو جہنم میں ڈال دیے جائیں گے ، ان میں بھی ان ہی لوگوں کو پہلے نکالا جائے گا جن کے اعمال زیادہ ہوں گے - (۳۲)

نیز مرجعہ کہتے ہیں کہ اعمال کا کوئی اثر ہی نہیں ہوتا ، طاعت سے کوئی فائدہ ہے نہ معصیت سے کچھ نقصان ، تو اگر ایسا تھا تو پھر یہ لوگ معاصی کی وجہ سے دوزخ میں کیوں ڈالے گئے؟ جیسا کہ باب کی روایت میں ذکر ہے ، مرجعہ کی طرح خوارج و معتزلہ کا بھی حدیث باب سے رد ہو رہا ہے چونکہ مرتکب کبار ہونے کے باوجود ان کو دوزخ سے نکالا جائے گا حالانکہ مرتکب کبیرہ خوارج و معتزلہ کے یہاں مخلد فی النار ہوتا ہے (تقریر بخاری ص ۱۳۲) -

یہ کہا جائے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اعمال کے سبب سے اہل ایمان کے ایمان میں تفاوت و تفاضل پیدا ہوتا ہے ، اس صورت میں ”فی“ سببیہ ہوگا اور مقصد یہ ہوگا کہ اعمال میں کمی بیشی کی وجہ سے ایمان میں تفاضل یعنی کمی بیشی پیدا ہوتی ہے - (۳۳)

دوسری بحث

دوسری بحث یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی جو حدیث درج فرمائی اس میں تفاضل فی الایمان کا ذکر ہے ، اسی کو ”مثقال حبة من خردل من ایمان“ سے تعبیر کیا ہے ، اس میں تفاضل فی الأعمال کا ذکر نہیں ہے ، لہذا روایت ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں ہے -

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمۃ الباب کے ذریعہ یہ بتایا ہے کہ ”من خردل من ایمان“ میں ایمان سے مراد اعمال ہیں، ان پر ایمان کا اطلاق اس لئے کیا گیا ہے کہ ان سے ایمان کی تکمیل ہوتی ہے اور ایمان سے اعمال مراد ہونے کا قرینہ اسی روایت کا دوسرا لفظ ہے جس میں ”من خردل من ایمان“ کے بجائے ”من خردل من خیر“ واقع ہوا ہے اور ”خیر“ کہتے ہیں عمل کو۔ (۳۴)

تیسری بحث

تیسری بحث یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الایمان کی ابتدا میں جو سب سے پہلے ترجمہ منعقد کیا ہے اس میں ہے ”باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: بنی الإسلام علی خمسٍ وهو قول و فعل، ویزید وینقص“ جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایمان کی کمی اور زیادتی کا مسئلہ بیان کر چکے تو اب دوبارہ اسی مسئلہ کو بیان کرنا تو تکرار ہو گیا۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ پہلا ترجمہ تو ترجمہ جامعہ ہے اور آئندہ کے تراجم اس کی تفصیل و توضیح ہیں لہذا اس کے تکرار ہونے سے کوئی اشکال نہیں ہوتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے وہاں ”یزید وینقص“ کو تبعاً ذکر کیا ہے اور یہاں استقلالاً۔ وہاں بنی الإسلام علی خمس کا ذکر مقصود ہے، حدیث باب بھی اسی کے لئے لائی گئی ہے جبکہ یہاں زیادت و نقصان کو بیان کرنا مقصود ہے۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ وہاں زیادت و نقصان کا تعلق اسلام سے ہے یہاں ایمان سے ہے، لہذا تکرار نہیں۔

چوتھی بحث

چوتھی بحث یہ ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے آگے ص ۱۱ پر ایک ترجمہ منعقد کیا ہے: باب زیادة الإیمان ونقصانہ اشکال یہ ہے کہ اس باب کا مقصد بھی ایمان کی کمی اور زیادتی کو بتانا ہے اور جو ترجمہ ص ۱۱ پر آ رہا ہے اس کا مقصد بھی یہی ہے، تو یہ تکرار کیوں؟

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں اعمال میں اہل ایمان کے تفاوت کو بیان کرنا مقصود ہے جبکہ وہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خود ایمان یعنی نفس تصدیق کے اندر کمی اور زیادتی بیان کی ہے۔ (۳۵)

(۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۲)۔

(۳۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲) کتاب الإیمان، باب زیادة الإیمان ونقصانہ۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے نفسِ ایمان کی کمی زیادتی بیان کی ہے اور آنے والے ترجمہ میں مومن بہ کے اعتبار سے کمی زیادتی ثابت کی ہے۔ (۳۶)

لیکن یہ جواب درست نہیں معلوم ہوتا، اس لئے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ منعقد کیا ہے ”زیادۃ الایمان ونقصانہ“ کا، کہ ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے، اور مومن بہ کے اعتبار سے زیادتی تو ہوتی ہے کمی نہیں ہوتی، بلکہ اس سے تو ایمان ہی مفقود ہو جاتا ہے۔

چونکہ مومن بہ سے مراد وہ امور ہیں جن پر ایمان لانے کا مومن مکلف ہے، ایمان باللہ کے بعد مطالبہ ہے ایمان بالملائکہ کا، پھر ایمان بالرسل کا، پھر ایمان بالکتاب کا، پھر ایمان بالیوم الآخر کا، پھر ایمان بالقدر کا۔ تو اگر کوئی آدمی ایسا ہے جس کو پہلے ایمان باللہ کا علم ہوا اس کے بعد ایمان بالملائکہ کا، تو اس کے مومن بہ میں اضافہ ہوا، پھر ایمان بالرسل کا، تو مزید اضافہ ہوا، پھر ایمان بالکتاب کا علم ہوا تو مزید اضافہ ہوتا جائے گا لیکن اگر کوئی آدمی امور مذکورہ میں سے کسی چیز پر ایمان کو ترک کر دے تو ایمان میں کمی نہیں آئے گی بلکہ ایمان مفقود ہو جائے گا، اس لئے کہ ”ما یجب بہ الایمان“ میں سے کسی چیز پر ایمان کو چھوڑ دینا سارے ایمان کو زائل کر دیتا ہے، کیونکہ ایمان کے تحقق کے لئے التزام طاعت ضروری ہے، یعنی ان تمام چیزوں کا تسلیم کرنا اور ماننا جن پر ایمان لانا ضروری ہے، یہ نہیں کہ بعض پر ایمان لائے اور بعض کو چھوڑ دے، یہ تو عین کفر ہے ”أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ“ (۳۷) اس لئے ”باب زیادۃ الایمان ونقصانہ“ کو زیادت بحسب المؤمن بہ پر محمول کرنا صحیح ہے ہی نہیں، اگرچہ بعض اکابر ائمہ نے یہ توجیہ کی ہے۔ (۳۸) واللہ اعلم۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ چونکہ ایمان کی کمی زیادتی کا مسئلہ مختلف فیہا ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ جس مسئلہ میں اختلاف ہو اور شدید اور مشہور ہو اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان کسی ایک طرف ہو اور دوسری طرف کے لوگ زور دکھا رہے ہوں اور دلائل پیش کر رہے ہوں تو پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے مدعی کے اثبات کے لئے مختلف طرز اختیار کرتے ہیں۔ مختلف پیرایوں سے اپنی بات کو ثابت کرتے ہیں جیسے یہاں کتاب الایمان میں مصنف نے یہی کیا ہے، اعمال کے ایمان میں داخل ہونے کو مختلف انداز سے ثابت فرمایا ہے، جیسے کتاب التوحید میں اللہ تعالیٰ کی صفات کے اثبات میں کیا

(۳۶) لایع الدراری (ج ۱ ص ۵۹۱)۔

(۳۷) سورۃ بقرہ/۸۵۔

(۳۸) کما جزم بذلک السندی رحمۃ اللہ تعالیٰ فی حاشیہ علی صحیح البخاری، انظر (ج ۱ ص ۳۰) واختاره شیخ الہندی تراجمہ، انظر تقریر

بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۳۶)۔

ہے ، صفت کلام کے لئے بہت سے تراجم منعقد کر ڈالے ہیں ، ابواب الخمس میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ہی مدعی کو ثابت کرنے کے لئے کہ خمس میں امام کو اختیار حاصل ہے چار پانچ ابواب قائم کئے ہیں ، تو یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ جو مسئلہ مختلف فیہا ہو اور اختلاف زوردار ہو ، دوسری طرف سے بھی زور دکھایا جا رہا ہو تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ زور دکھاتے ہیں اور جو اُن کے نزدیک راجح ہوتا ہے اس کو مختلف ابواب میں مختلف انداز سے ثابت کرتے ہیں ۔ چنانچہ زیادت و نقصان ایمان کے مختلف فیہ مسئلے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے زیادت و نقصان کے حق میں ہے اس لئے اس کو ثابت کرنے کے لئے مختلف ابواب ذکر کئے ہیں ۔ واللہ اعلم ۔

پانچویں بحث

پانچویں بحث یہ ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب کے تحت حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے اور جو باب ص ۱۱ پر آ رہا ہے یعنی ”باب زیادة الإیمان ونقصانہ“ اس کے تحت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت لائے ہیں ، دونوں روایتیں مضمون میں مشترک ہیں ۔ پہلا سوال یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں پر الگ الگ ترجمہ کیوں قائم کیا؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث اس باب کے تحت ذکر کی ہے اور اس کے الفاظ ہیں ”أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان“ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی جو حدیث ”باب زیادة الإیمان ونقصانہ“ کے تحت آ رہی ہے اس میں ”وزن شعيرة من خير“ ”وزن برة من خير“ اور ”وزن ذرة من خير“ کے الفاظ ہیں ، ”خير“ کہتے ہیں عمل کو ، تو حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث اس ترجمہ یعنی ”باب تفاضل أهل الإیمان في الأعمال“ کے مناسب تھی کیونکہ اس میں خير یعنی عمل کا ذکر ہے اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث باب اس ترجمہ کے مناسب تھی جو آگے آ رہا ہے چونکہ ابوسعید خدری کی روایت میں ایمان کا ذکر ہے اور اس ترجمے میں ایمان ہی کی زیادتی اور نقصان کو ذکر کیا گیا ہے تو امام بخاری نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کو تفاضل فی الاعمال کے باب میں اور حضرت ابوسعید خدری کی حدیث کو آئندہ آنے والے زیادت و نقصان فی الایمان کے باب میں کیوں ذکر نہیں کیا۔

تیسرا سوال یہ ہے کہ مصنف نے دونوں جگہ ایک لفظ اصالة اور دوسرا تعلیقاً ذکر کیا ہے ، حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت کے تحت ”خردل من خير“ کا لفظ تعلیقاً لگائے ہیں اور ”من إیمان“

کو اصل روایت میں ذکر کیا ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کے تحت ”من ایمان“ کا لفظ تعلیقاً لائے ہیں اور ”من خیر“ کو اصالتاً ذکر کیا ہے، اب سوال یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو چاہئے تھا کہ وہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ”من خیر“ کو اصالتاً ذکر کرتے چونکہ خیر سے مراد عمل ہے اور ترجمے میں اعمال کے اعتبار سے تفاضل کو بیان کیا جا رہا ہے اور ”من ایمان“ کو تعلیقاً لاتے، اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ”من ایمان“ کو اصالتاً لاتے چونکہ خود ایمان میں کمی زیادتی کو بیان کرنا مقصود ہے اور ”من خیر“ کو تعلیقاً بیان کرتے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے دونوں سوالوں کا یہ جواب دیا ہے کہ اصل میں حضرت ابوسعید خدری اور حضرت انس رضی اللہ عنہما کی دونوں روایتوں میں دو احتمال ہیں، ہو سکتا ہے کہ تفاضل ایمان فی الاعمال مراد ہو اور ہو سکتا ہے کہ تصدیق کے اندر کمی زیادتی مراد ہو، چونکہ دونوں احتمال تھے، لہذا مؤلف نے ان دونوں احتمالوں پر ترجمہ منعقد کر دیا چونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں موزونات کا تفاوت ”شعیرۃ“ ”برۃ“ اور ”ذرۃ“ سے بیان کیا گیا تھا اس لئے اس پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان قائم بالقلب میں کمی زیادتی کے اظہار کے لئے ”زیادۃ الایمان ونقصانہ“ کا ترجمہ منعقد کر دیا اور یہ بتادیا کہ تصدیق میں کمی زیادتی ہوتی ہے اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں تفاوت فی الموزونات نہیں تھا اس لئے اس پر ”تفاضل اهل الایمان فی الاعمال“ کا ترجمہ لائے۔ (۳۹)

امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جواب سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت پر زیادت و نقصان کا ترجمہ کیوں لایا گیا لیکن اس بات کا جواب حاصل نہیں ہوا کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت پر ”تفاضل اهل الایمان فی الاعمال“ کا ترجمہ کیوں منعقد کیا گیا ہے؟ (۴۰)

شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرا جواب دیا ہے کہ اصل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی مفصل روایت ہے جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب التوحید (۴۱) میں اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الایمان (۴۲) میں تخریج کی ہے، اس مفصل روایت میں اعمال

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۳) کتاب الایمان، باب زیادۃ الایمان ونقصانہ۔

(۴۰) فیض الباری (ج ۱ ص ۱۰۰)۔

(۴۱) دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۱۰۷ و ۱۱۰۸) کتاب الرد علی الجہمیۃ وغیرہم التوحید، باب قول اللہ تعالیٰ: وجوہ یومئذ ناظرۃ، الی رہبانناظرۃ،

رقم (۷۳۳۹)۔

(۴۲) دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۰۲ و ۱۰۳) کتاب الایمان، باب رؤیۃ المؤمنین فی الآخرۃ ربہم سبحانہ وتعالیٰ۔

کا تذکرہ ہے، اصل روایت یہ ہے کہ لوگ موقف میں جمع ہوں گے، پھر اللہ تعالیٰ تجلی فرمائیں گے، لوگ سجدے میں چلے جائیں گے، پل صراط نصب کیا جائے گا، لوگ اس پر سے عبور کریں گے پھر جنتی جنت میں اور جہنمی جہنم میں پہنچ جائیں گے، اس وقت اہل ایمان کی سفارش شروع ہوگی، جنتی مومنین اپنے جہنمی بھائیوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے حضور عرض کریں گے ”ربنا، کانوا یصومون معنا ویصلون ویحجون، فیقال لهم: أخرجوا من عرفتم، فتحرم صورهم علی النار، فیخرجون خلقاً كثيراً قد أخذت النار إلی نصف ساقیه والی ركبتيه، ثم یقولون: ربنا، ما بقی فیہا أحد ممن أمرت انا به، فیقول: ارجعوا، فمن وجدتم فی قلبه مثقال دینار من خیر فأخرجوه، فیخرجون خلقاً كثيراً، ثم یقولون: ربنا، لم نذر فیہا أحداً ممن أمرت انا به، ثم یقول: ارجعوا، فمن وجدتم فی قلبه مثقال نصف دینار من خیر فأخرجوه، فیخرجون خلقاً كثيراً، ثم یقولون: ربنا، لم نذر فیہا ممن أمرت انا أحداً، ثم یقول: ارجعوا، فمن وجدتم فی قلبه مثقال ذرة من خیر فأخرجوه، فیخرجون خلقاً كثيراً، ثم یقولون: ربنا، لم نذر فیہا خیراً... فیقول اللہ تعالیٰ: شَفَعْتُ الْمَلَائِكَةُ، وَشَفَعَ النَّبِيُّونَ، وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُونَ، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الْأَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ، فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ، فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطُّ: قَدْ عَادُوا أَحْمَمًا فَيَنْقِیْهِمْ فِی نَهْرٍ فِی أَفْوَاهِ الْجَنَّةِ یَقَالُ لَهُ: نَهْرُ الْحَیَاةِ، فَيُخْرِجُونَ كَمَا تُخْرِجُ الْحَبَّةُ فِی حَمِیلِ السَّیْلِ۔۔۔“ (۴۳) چونکہ اس روایت میں اعمال میں تفاوت کو بیان کیا گیا ہے اس لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت مختصرہ پر تفاوت و تفاضل فی الاعمال کا ترجمہ منعقد کیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب نور اللہ مرقدہ کا یہ جواب حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے جواب سے اتنی وارجح ہے۔ (۴۴)

بہر حال دونوں حضرات کے جوابوں کو ملانے سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت پر اس لئے زیادت و نقصان فی الایمان کا ترجمہ لائے کہ اس میں تفاوت فی الایمان کا ذکر ہے اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت پر تفاضل فی الاعمال کا ترجمہ اس لئے منعقد کیا کہ ان کی مفصل روایت میں اعمال کا ذکر ہے۔

اب سوال رہ جاتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کیوں کیا کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ”من خردل من ایمان“ کو تو اصل بنایا اور ”خردل من خیر“ کو متابعت میں ذکر کیا ہے

(۴۳) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۰۲ و ۱۰۳) کتاب الایمان باب رؤیة المؤمنین فی الآخرة ربهم سبحانه وتعالى۔

(۴۴) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۰۰)۔

اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس کا عکس کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں چونکہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی مفصل روایت سے معلوم ہو گیا کہ اس میں جو تفاوت مذکور ہے وہ اعمال کا ہے لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”من ایمان“ کی روایت کو اصل بنائے ”خرذل من خیر“ سے اس کی شرح فرمادی اور یہ بتلادیا کہ ”من ایمان“ سے مراد ”من خیر“ یعنی عمل ہے، یا یوں کہہ دیجئے کہ اعمال کے سلسلے میں ”من خیر“ کے بجائے ”من ایمان“ کی روایت کو اصل قرار دے کر امام بخاری ایمان و عمل کا مضبوط تعلق ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ اس میں مرجعہ کا رد قوی ہے، وہ اعمال کا ایمان کے ساتھ کوئی تعلق ہی تسلیم نہیں کرتے اور حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں تعلق اتنا قوی ہے کہ آپ اعمال پر ایمان کا اطلاق فرما رہے ہیں (ایضاح البخاری ج ۳ ص ۲۸۳ و ۲۸۵)۔

اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں چونکہ تفاوتِ موزونات سے مراد تفاوت فی نفس الایمان و التصدیق ہے لہذا وہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے ”من خیر“ کی روایت ذکر کی اور پھر تعلیقاً ”من ایمان“ کا لفظ لاکر اس کی شرح فرمادی (۳۵)۔ واللہ بحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۲۲ : حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ : حَدَّثَنِي مَالِكٌ ، عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (۳۶) قَالَ : (يَدْخُلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ ، ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى : أَخْرِجُوا مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرَذَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ . فَيُخْرِجُونَ مِنْهَا قَدِ اسْوَدُّوا ، فَيُلْقَوْنَ فِي نَهْرِ الْحَبَا ، أَوْ الْحَبَاةِ - شَكَّ مَالِكٌ - فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبَتُ الْجَبَّةُ فِي جَانِبِ السَّيْلِ ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهُا تَخْرُجُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً) .
قَالَ وَهَبٌ : حَدَّثَنَا عَمْرُو : الْحَبَاةُ ، وَقَالَ : خَرَذَلٍ مِنْ خَيْرٍ . [۶۱۹۲]

تراجم رجال

۱۔ اسماعیل : یہ ابو عبد اللہ اسمعیل بن ابی اویس عبد اللہ بن عبد اللہ بن اویس بن مالک بن ابی

عامر الصبحی مدنی ہیں۔

(۳۵) فیض الباری (ج ۱ ص ۱۰۰ و ۱۰۱)۔

(۳۶) هذا الحديث أخرجه البخاري في كتاب التفسير، سورة النساء، باب "إن الله لا يظلم مثقال ذرة"، رقم (۳۵۸۱) وسورة القلم، باب يوم يكشف عن ساق، رقم (۳۹۱۹) وفي كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، رقم (۶۵۶۰) وباب الصراط جسر جهنم، رقم (۶۵۶۳) وفي كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة، رقم (۴۳۳۸) و (۴۳۳۹)۔ و مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى۔

یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے بھانجے ہیں ، انہوں نے اپنے ماموں یعنی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے ، اپنے والد سے ، اپنے بھائی عبدالجید سے ، ابراہیم بن سعد ، سلیمان بن بلال اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات سے حدیثیں سنی ہیں ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری ، امام مسلم اور امام دارمی رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسرے حفاظ ہیں ، ان کی احادیث بخاری ، مسلم ، ابوداؤد ، ترمذی اور ابن ماجہ رحمہم اللہ نے اپنی کتابوں میں تخریج کی ہیں ، جبکہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی تضعیف کی ہے ، اس لئے انہوں نے ان کی کوئی حدیث نہیں لی ۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”محلہ الصدوق وکان مغفلاً“ ۔
امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ اسماعیل اور ان کے والد دونوں ضعیف ہیں ، ان ہی سے یہ بھی مروی ہے کہ ”اسمعیل صدوق ، ضعیف العقل ، لیس بذلک“ مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث میں صحیح تصوف نہیں کر سکتے اور نہ ہی اپنی کتاب کے علاوہ کسی کتاب کی قراءت اور ادا کیا طور پر جانتے ہیں ۔

ابو القاسم اللکائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام نسائی نے ان پر کلام کرتے ہوئے مبالغہ کیا جس سے ان کو متروک قرار دینا لازم آتا ہے ، شاید امام نسائی کے سامنے ان کے ایسے حالات ظاہر ہوئے ہوں گے جو دوسرے کے سامنے ظاہر نہیں ہوئے ، کیونکہ باقی حضرات کے کلام سے اتنا ہی سمجھ میں آتا ہے کہ یہ ضعیف ہیں ۔

پھر ابن معین رحمۃ اللہ علیہ ہی سے ان کی تعریف بھی منقول ہے اسی طرح امام احمد اور امام بخاری رحمہم اللہ تعالیٰ بھی ان کی تعریف کرتے ہیں ۔ (۴۷)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے بارے میں تقریب میں جو قول فیصل نقل کیا ہے وہ یہ ہے کہ ”صدوق أخطأ فی أحادیث من حفظہ“ (۴۸) واللہ اعلم ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ اسماعیل بن ابی اویس نے امام بخاری کو اپنی روایات دیں اور ان سے کہا کہ ان حدیثوں پر علامت لگا دیں جو قابل احتجاج ہیں تاکہ وہ صرف ان ہی حدیثوں کی روایت کریں اور باقی چھوڑ دیں ۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی جو حدیثیں اپنی صحیح میں نقل کی ہیں وہ منتخب اور صحیح حدیثیں ہیں۔ اسی طرح اس واقعہ سے اس بات پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے کہ سوائے صحیح بخاری کے ان کی دیگر کتب حدیث میں مروی احادیث قابل احتجاج نہیں ہیں کیونکہ ان کو امام نسائی اور دوسرے محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے، البتہ اگر ان کی متابعت موجود ہو تو قابل احتجاج ہو سکتی ہیں۔ (۴۹) واللہ اعلم۔

۲۔ مالک: ان کے حالات پیچھے ”باب من الدین الفرار من الفتن“ کے تحت گزر چکے ہیں۔
۳۔ عمرو بن یحییٰ المازنی: یہ عمرو بن یحییٰ بن عمارہ بن ابی حسن المازنی المدنی ہیں، اپنے والد کے علاوہ دوسرے تابعین سے روایت کرتے ہیں، اور ان سے سماع کرنے والوں میں یحییٰ بن سعید انصاری کے علاوہ دوسرے تابعین ہیں۔

امام ابو حاتم اور امام نسائی رحمہما اللہ نے ان کی توثیق کی ہے ۴۰ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۵۰)
۴۔ یحییٰ: یہ یحییٰ بن عمارہ بن ابی حسن المازنی المدنی ہیں، حضرت ابوسعید خدری اور عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہما سے حدیثیں سنی ہیں، اور خود ان سے ان کے بیٹے اور امام زہری وغیرہ نے حدیثیں لی ہیں۔

بعض حضرات نے ان کے والد عمارہ کو صحابی قرار دیا ہے، جبکہ یہ درست نہیں ہے بلکہ ان کے دادا ابو حسن صحابی ہیں۔ (۵۱) واللہ اعلم۔
۵۔ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ: ان کے حالات پیچھے ”باب من الدین الفرار من الفتن“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، ثم يقول الله تعالى: أخرجهوا من كان

فی قلبه مثقال حبة من خردل من ایمان
اہل جنت جنت میں داخل ہو جائیں گے اور اہل جہنم جہنم میں، پھر اللہ تعالیٰ فرمائیں گے جس کے دل میں رائی کے دانے کے برابر بھی ایمان ہو اس کو جہنم سے نکالو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال تو لے جائیں گے۔

(۴۹) حدی الساری (ص ۳۹۱)۔

(۵۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۹) و تقریب (ص ۳۲۸) رقم (۵۱۳۹)۔

(۵۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۶۹) و تقریب (ص ۵۹۳) رقم (۶۱۲) نیز دیکھیے تقریب ص (۳۰۸) رقم (۴۸۳۲)۔

وزن اعمال

یہاں وزن اعمال کا مسئلہ نہیں ہے لیکن ضمایمان کر دیا جاتا ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ اعمال تولے جائیں گے یا صحائف اعمال؟

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما (۱) اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ اعمال تولے

جائیں گے (۲) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہی اہل سنت سے نقل کیا ہے (۳)۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ صحائف اعمال تولے جائیں گے (۴)۔ علامہ

قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے (۵) اور امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے عامہ مفسرین سے

اسی کو نقل کیا ہے (۶) بلکہ انہوں نے ایک روایت نقل کی ہے جس میں صحائف اعمال کے تولنے کی

تصریح وارد ہوئی ہے (۷)۔

اسی طرح سنن ترمذی اور مسند احمد میں ایک روایت ہے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ

عنہما فرماتے ہیں کہ ایک آدمی کو قیامت کے دن لایا جائے گا، اس کے سامنے ننانوے دفتر کھولے جائیں

گے، ہر دفتر مثل مد البصر ہوگا، اس سے کہا جائے گا کہ میرے فرشتوں نے تمہارے اوپر ظلم تو نہیں کیا؟

کیا ان میں سے کسی چیز کا تم انکار کرتے ہو؟ وہ شخص کہے گا کہ نہیں! پھر ایک بٹاقہ یعنی کاغذ کا پرچہ نکالا

جائے گا جس پر کلمہ شہادت ہوگا، وہ آدمی کہے گا بھلا ان دفاتر کے سامنے اس کا کیا وزن ہوگا؟! لیکن جب وہ

پرچہ رکھا جائے گا تو ان سارے دفاتر پر وزن دار ثابت ہوگا (۸)۔

اشکال کیا گیا ہے کہ صحائف اعمال کا تولنا تو سمجھ میں آتا ہے لیکن اعمال تو از قبیل اعراض ہیں

ان کے تولنے کی کیا شکل ہوگی، کسی زمانے میں یہ اشکال تھا، اب تو جدید تحقیقات نے اس اشکال کا جزا سے

خاتمہ کر دیا ہے، آواز کو ٹیپ میں ضبط کیا جاتا ہے، شمس شعاعوں کو آلات سے ضبط کر لیا جاتا ہے، ان

(۱) دیکھیے تفسیر کبیر (ج ۱۲ ص ۲۵) و تفسیر قرطبی (ج ۷ ص ۱۶۶)۔

(۲) دیکھیے صحیح بخاری، آخری باب۔

(۳) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۵۳۸)۔

(۴) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۷ ص ۱۶۵)۔

(۵) حوالہ بالا۔

(۶) دیکھیے تفسیر کبیر (ج ۱۲ ص ۲۵)۔

(۷) ”مثل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عما یوزن یوم القیامۃ“ فقال: الصحف۔“ تفسیر کبیر (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۸) دیکھیے جامع ترمذی، کتاب الایمان، باب ما جاء فیمن یموت و هو یشہد ان لا اله الا الله رقم (۳۱۳۹) و مسند احمد (ج ۲ ص ۲۱۲)۔

کی پیمائش کی جاتی ہے ، حرارت اور برودت کی پیمائش کی جارہی ہے ، ان تمام جدید تحقیقات نے اس اشکال کو بالکل دور کر دیا ، لیکن جس زمانے میں یہ تحقیقات نہیں تھیں اس زمانے کے لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ ان اعراض کو اجسام کی صورت دے دی جائے گی ان کو مجسّد کر دیا جائے گا اور پھر یہ تولے جائیں گے (۹)۔

ایک تیسرا قول یہ ہے کہ اصحاب اعمال کا وزن کیا جائے گا (۱۰) اور اس کی دلیل صحیحین میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ”إِنَّ لِي أَتَى الرَّجُلَ الْعَظِيمَ السَّمِينِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يَزِنُ عِنْدَ اللَّهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ“ (۱۱)۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے ”لَرَجُلٌ عَبْدُ اللَّهِ أَثْقَلُ فِي الْمِيزَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ أَحَدٍ“ (۱۲) نیز فرمایا ”وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَهُمَا (يَعْنِي السَّاقِينَ) أَثْقَلُ فِي الْمِيزَانِ مِنْ أَحَدٍ“ (۱۳)۔ مگر یہ دونوں روایتیں اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہیں چنانچہ صحیحین کی روایت سے مراد بے قدری ہے اور دوسری روایت میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اللہ تعالیٰ کے یہاں قدر و منزلت بیان کی گئی ہے۔

حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے بعضوں کے اعمال تولے جائیں ، بعضوں کے نامہ اعمال اور بعض خود تولے جائیں (۱۴) واللہ اعلم۔

فِيخْرُجُونَ مِنْهَا قَدَاسُودُوا، فَيُلْقَوْنَ فِي نَهْرِ الْحَيَاةِ أَوْ الْحَيَاةِ - شَكَّ مَالِكٌ - فَيَنْبَتُونَ كَمَا تَنْبَتُ الْحَبَّةُ فِي جَانِبِ السَّيْلِ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهَا تَخْرُجُ صَفْرَاءَ مِلْتَوِيَةً
پھر ان لوگوں کو جہنم سے نکالا جائے گا ، وہ جل کر کالے ہو چکے ہوں گے پھر برسات کی نہریا

(۹) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۵۳۹) کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالیٰ: وَنُضِعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ۔

(۱۰) تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۲۰۲) سورة الأعراف، آیت ”وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ“۔

(۱۱) صحیح بخاری، کتاب التفسیر سورة الکہف، باب ”أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ“ رقم (۴۷۲۹) و صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۷۰) کتاب صفات المنافقین، باب صفة القيامة والجنة والنار۔

(۱۲) مسند احمد (ج ۱ ص ۱۱۴) مسند علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ۔

(۱۳) مسند احمد (ج ۱ ص ۳۲۱) مسند عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ۔

(۱۴) دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۲۰۲) سورة الأعراف، آیت ”وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ“۔

زندگی کی نہر میں ڈالے جائیں گے (امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کو شک ہے) سو وہ اس طرح آگ آئیں گے جیسے دانہ ندی کے کنارے آگ آتا ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ کیسے زرد زرد لپٹا ہوا نکلتا ہے !

حیا۔ بالقصر۔ کے معنی بارش کے ہوتے ہیں اور ”حیا“ کے معنی زندگی کے۔ بارش بھی زندگی کا سبب ہوتی ہے، بارش آتی ہے تو زمین میں زندگی پیدا ہو جاتی ہے اور انسانوں کو روزی، اناج اور خوراک ملتی ہے، تو وہ زمین کی حیات کا سبب بھی ہے اور اشجار و باغات کی حیات کا سبب بھی ہے، اسی طرح خود انسانوں کی حیات کا سبب بھی ہے، اس لئے یہاں اگر ”حیا“ کا لفظ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ وہ نہر ان جہنموں کی حیات کا سبب بنتی ہے، ان کے جسم جو کوئلے کی طرح جل کر سیاہ ہو گئے تھے اس نہر میں ڈال دیے جانے کے بعد ان کے اندر گوشت پوست کا نمو شروع ہوتا ہے اور ان کے اجسام کی حالت بہترین ہو جاتی ہے۔ (۱۵)

راوی کہتے ہیں کہ یا یہ ”نہر الحیاة“ ہے یا ”نہر الحیا“ ہے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ جو اس روایت کو عمرو بن یحییٰ مازنی سے نقل کر رہے ہیں ان کو شک پیش آیا ہے کہ ”نہر الحیا“ ہے یا ”نہر الحیاة“ لیکن آگے وہیب کی روایت کا حوالہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے، انہوں نے اس روایت میں عمرو بن یحییٰ مازنی سے بلا شک ”نہر الحیاة“ نقل کیا ہے۔

پھر سمجھ لیجئے کہ ایک ہے ”حَبَّة“ بفتح الحاء، اس کے معنی عام دانے کے ہیں اس کی جمع ”حَبَّ“ اور ”مُحَبَّب“ آتی ہے اور ایک ہے ”حَبَّة“ بکسر الحاء، صحرائی بیج کو کہتے ہیں اس کی جمع ”حَبَب“ آتی ہے، یہاں یہی ”حَبَّة“ بالکسر ہے (۱۶)۔ اس ”حَبَّة“ کی خصوصیت یہ ہے کہ ذرا اس کو موقع ملے، یہ کہیں ٹپک جائے اور تری حاصل ہو جائے تو فوراً آگ آتا ہے تو اس جملے کے معنی یہ ہوئے کہ رو کے پانی میں کنارے پر جیسے یہ صحرائی بیج ہوتا ہے کہ فوری طور پر آگ آتا ہے اسی طرح یہ لوگ تروتازہ ہو کر فوراً نکل آئیں گے۔

قال وہیب: حدثنا عمرو ”الحياة“ وقال: ”خردل من خیر“

وہیب: یہ وہیب بن خالد بن عجلان باہلی بصری ہیں، ابوب سخیانی، ابو حازم، سلمہ بن دینار، جعفر صادق، منصور بن المعتمر، موسیٰ بن عقبہ، یحییٰ بن سعید انصاری رحمہم اللہ جیسے حضرات سے روایت کرتے

ہیں اور ان سے حدیث سننے والوں میں اسماعیل بن علیہ، الوداؤد طیالسی اور یحییٰ بن سعید القطان جیسے اساطین حدیث ہیں۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ ان کو بصری مشائخ میں آشت ترین شمار کرتے ہیں، الوداؤد طیالسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”حدثنا وهيب وكان ثقة“ علی رحمۃ اللہ علیہ ان کو ”ثقة ثبت“ قرار دیتے ہیں۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما أنقى حديثه! لا تكاد تجدده يحدث عن الضعفاء“۔
 کہا جاتا ہے کہ امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کے بعد رجال پر ان سے زیادہ علم رکھنے والا کوئی نہیں تھا۔
 ۱۶۵ھ یا ۱۶۹ھ میں ان کی وفات ہوئی (۱۷۰)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعةً۔

وہیب کی تعلیقی روایت کا فائدہ

مؤلف رحمۃ اللہ علیہ نے وہیب رحمۃ اللہ علیہ کی تعلیقی روایت نقل کر کے دو باتوں پر تنبیہ کی ہے :-
 ایک تو یہ کہ وہیب نے یہی حدیث عمرو بن یحییٰ سے نقل کی ہے جیسے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نقل کرتے ہیں، لیکن امام مالک تو بالشک نقل کرتے ہیں اور وہیب بلا تردد ”الحياة“ نقل کرتے ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ روایت مشکوکہ کے مقابلے میں روایت مجزومہ رائج ہوتی ہے۔

دوسری اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ وہیب کی روایت میں ”من خير“ ہے اور مالک کی روایت میں ”من إيمان“ ہے، مؤلف رحمۃ اللہ علیہ نے ”إيمان“ کی شرح ”خير“ سے کی ہے جیسا کہ پیچھے اس کی طرف اشارہ گذر چکا ہے۔

علامہ قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہیب کی یہ روایت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الرقاق میں موصولاً تخریج کی ہے۔ (۱۸) یہ بات تو صحیح ہے کہ وہیب کی روایت کتاب الرقاق میں موصولاً آ رہی ہے لیکن وہاں پر وہیب کے الفاظ ”من خردل من إيمان“ ہی ہیں ”من خردل من خير“ کے الفاظ نہیں ہیں۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مصنف پر اعتراض کیا گیا ہے کہ وہیب کی روایت یہاں تعلیقاً جو ذکر کی ہے وہ ”من خير“ کے الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے جبکہ موصولاً جو روایت خود نقل کی ہے اس میں ،

(۱۷) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۱۶۳-۱۶۸) رقم الترمذی (۶۷۶۹)۔

(۱۸) ارشاد السدی (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

”لمن ایمان“ ہی کے الفاظ ہیں (۱۹)۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اعتراض کی کوئی بات نہیں کیونکہ ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”مسند“ میں وہیب کی روایت نقل کی ہے جس میں ”من خردل من خیر“ کے الفاظ ہیں اور یہاں مؤلف نے تعلیقاً اسی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے نہ کہ کتاب الرقاق والی روایت کی طرف۔ (۲۰)
واللہ اعلم۔

۲۳ : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ اللَّهِ قَالَ : حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ ، عَنْ صَالِحٍ ، عَنْ أَبِي شَيْبَةَ ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلِ : أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ (۲۱) يَقُولُ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ (يَبْنِي أُنَا نَائِمٌ ، رَأَيْتُ النَّاسَ يُعْرَضُونَ عَلَيَّ وَعَلَيْهِمْ قُمْصٌ ، مِنْهَا مَا يَبْلُغُ الثُّدِيَّ ، وَمِنْهَا مَا دُونَ ذَلِكَ ، وَعُرِضَ عَلَيَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَعَلَيْهِ قَمِيصٌ يَجْرُهُ) . قَالُوا : فَمَا أَوَّلَتْ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : (الَّذِينَ) . [۳۴۸۸ : ۶۶۰۶ : ۶۶۰۷] .

تراجم رجال

(۱) محمد بن عبید اللہ : یہ الوثابت محمد بن عبد اللہ بن محمد بن زید مدنی ہیں ، یہ آل عثمان کے مولیٰ تھے ، کبار محدثین سے حدیثیں سنیں اور ان سے امام بخاری جیسے اعلام محدثین نے حدیثیں لی ہیں۔ (۲۲)

حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے (۲۳)۔

(۲) ابراہیم بن سعد : یہ ابواسحاق ابراہیم بن سعد بن ابراہیم بن عبد الرحمن بن عوف زہری مدنی ، نزل بغداد ہیں۔ ۱۱۰ھ میں پیدا ہوئے ، اپنے والد سے ، امام زہری ، ہشام بن عروہ وغیرہ سے احادیث کا

(۱۹) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، رقم (۶۵۶۰)

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۳)۔

(۲۱) هذا الحديث أخرجه البخاري مهنا وفي كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عمر بن الخطاب رضي الله عنه، رقم (۳۶۹۱) وفي كتاب التعبير باب القميص في المنام، رقم (۴۰۰۸) وباب جر القميص، رقم (۴۰۰۹) ومسلم في صحيحه (ج ۲ ص ۲۴۴) كتاب الفضائل، باب من فضائل عمر رضي الله عنه والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۶۹) كتاب الإيمان وشرائعه، باب زيادة الإيمان، والترمذي في جامعه، في كتاب الرزيا، باب في رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم اللبن والقميص، رقم (۲۲۸۵) و(۲۲۸۶)۔

(۲۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۷۴) وتقريب (ص ۳۹۴) رقم الترجمہ (۶۱۱۰)۔

(۲۳) تقريب التهذيب (ص ۳۹۴) رقم الترجمہ (۶۱۱۰)۔

سماع کیا، اور ان سے امام شعبہ، عبد الرحمن بن ممدی وغیرہ بہت سے اکابر محدثین نے روایت کی ہے۔

امام احمد، ابو حاتم اور ابو زرعمہ رحمہم اللہ نے ان کو ثقہ کہا ہے۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة حجة تکتلم فیہ بلا قاذح“۔

بغداد تشریف لے گئے تھے وہاں ہارون رشید کی طرف سے بیت المال کے نگران رہے۔ ۱۸۳ اور

یا ۱۸۵ھ میں وفات ہوئی۔

ان کے والد سعد بن ابراہیم تابعین میں سے تھے اور مدینہ میں قاضی تھے۔ (۲۴) رحمہما اللہ تعالیٰ۔

(۳) صالح : یہ ابو محمد یا ابو الحارث صالح بن کبسان مدنی ہیں۔ (۲۵)

صحابہ کرام میں سے حضرت عبد اللہ بن زبیر اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کی روایت کی

سعادت انہیں حاصل ہے بلکہ امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں سے ان کو سماع

بھی حاصل ہے۔ (۲۶)

ان کی ثقاہت اور جلالتِ شان پر اتفاق ہے۔ (۲۷)

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے طلبِ علم کی ابتدا نوے سال میں کی اور ایک سو

ساٹھ سال کی عمر میں ان کا انتقال ہوا۔ (۲۸)

امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ستر سال کی عمر میں انہوں نے علم طلب کرنا شروع کیا، امام

زہری سے نوے سال کی عمر میں حدیث سنیں اور ایک سو ساٹھ سال سے زائد عمر میں ان کا انتقال ہوا۔ (۲۹)

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ کی بات مان لی جائے تو پھر ان

کو جوان صحابہ میں ماننا پڑے گا کیونکہ یہ مدنی تھے، اور یہ بھی ماننا پڑے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات

کے وقت ان کی عمر تیس سال سے زائد تھی اور بقول حاکم اگر انہوں نے ستر سال کی عمر میں علم طلب

کرنا شروع کیا ہو تو یہ ماننا پڑے گا کہ اس کے بعد وہ تقریباً نوے سال سے زیادہ جیتے رہے، اس صورت میں

تو وہ حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما سے حدیث سننے والوں میں سے ہوتے چونکہ

(۲۳) دیکھیے عمدہ (ج ۱ ص ۱۶۲) و تقریب (ص ۸۹) رقم (۱۶۶)۔

(۲۵) عمدہ (ج ۱ ص ۱۶۲) و تقریب (ص ۲۶۳) رقم (۲۸۸۳)۔

(۲۶) تہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۶۹) رقم (۲۸۳۳)۔

(۲۷) دیکھیے عمدہ (ج ۱ ص ۱۶۲) و تہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۸۱ و ۸۲)۔

(۲۸) عمدہ (ج ۱ ص ۱۶۲)۔

(۲۹) تہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۸۳) و سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۵۶)۔

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا انتقال ۵۵ھ میں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا انتقال ۵۸ھ میں ہے۔ چونکہ ان کا انتقال ۱۴۰ھ کے بعد ۱۶۰ سال سے زائد عمر میں ہوا، اگر انتقال ۱۴۰ھ میں اور عمر ۱۶۰ سال بھی مانی جائے تو سن ہجری اور عمر میں ۲۰ سال کا فرق ہے سن ہجری کم ہے اور عمر اس سے ۲۰ سال زائد ہے لہذا اگر انہوں نے ۷۰ سال کی عمر میں علم کی طلب شروع کی ہو تو ۲۰ سال کے فرق کی وجہ سے وہ ۵۵ھ میں ہونی چاہیے اور چونکہ انتقال بعمر ۱۶۰ سال ۱۴۰ھ میں ہے تو یہ بھی لازم آئے گا کہ وہ ۵۰ھ کے بعد ۹۰ سال زندہ رہے، اس طرح حساب مذکور کے مطابق ۱۰ھ میں جس کے چند ماہ بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا ان کی عمر ۳۰ سال ہوگی۔ لہذا حاکم رحمۃ اللہ علیہ کی بات درست نہیں۔ (۳۰)

۱۴۰ھ کے بعد ان کا انتقال ہوا (۳۱) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

(۴) ابن شہاب: یہ محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب زہری (متوفی ۱۲۴ھ) ہیں ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔

(۵) ابو امامہ بن سہل: یہ ابو امامہ اسعد بن سہل بن حنیف ہیں، یہ روایت صحابی ہیں۔ البتہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی براہ راست روایت نہیں ہے، بلکہ یہ حضرات صحابہ کے واسطے سے روایت کرتے ہیں، ۱۰۰ھ میں بانوے سال کی عمر میں ان کا انتقال ہوا (۳۲) رضی اللہ عنہ۔

(۶) حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کے حالات ”باب من الدین الفرار من الفتن“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بينا أنا نائم، رأيت الناس يُعْرَضُونَ عَلَيَّ، وعليهم قمص، منها ما يبلغ الثدي، ومنها ما دون ذلك، عُرِضَ عليَّ عمر بن الخطاب وعليه قميص يجزئه، قالوا: فما أولت ذلك يا رسول الله؟ قال: الدين

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں سو رہا تھا، میں نے خواب میں لوگوں کو دیکھا کہ وہ میرے سامنے لائے جاتے ہیں اور وہ کُرتے پہنے ہوئے ہیں، ان میں بعض کُرتے چھاتیوں تک ہیں اور بعض اس سے کم، اور عمر بن الخطاب (رضی اللہ عنہ) میرے سامنے لائے گئے، ان پر ایسا کُرتا

(۳۰) سیر اعلام النبلاء (ج ۵ ص ۵۶)۔

(۳۱) حوالہ بالا۔

(۳۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۷۴) وتقريب (ص ۱۰۴) رقم (۳۰۲)۔

تھا جس کو وہ سمیٹ رہے تھے (یعنی بہت نیچا تھا) صحابہ رضی اللہ عنہم نے پوچھا: یا رسول اللہ! آپ اس کی تعمیر کیا دیتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: دین۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں خواب میں قیص دیکھنے کی تعبیر دین سے بیان کی ہے، ممکن ہے یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کریم سے استنباط کیا ہو، قرآن پاک میں ہے ”وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ“ (الأعراف/۲۶) جس طرح لباس ظاہری کے ذریعے انسان بے شرمی اور عریانی سے بچاؤ حاصل کرتا ہے، سردی اور گرمی سے محفوظ رہتا ہے، اسی طرح دین کا لباس ہر قسم کی حفاظت کرتا ہے، اور جس طرح ظاہری لباس ساتر ہے، اسی طرح تقویٰ اور دین تمام بے حیائیوں، فحشاء اور کمزوریوں کا ساتر ہے، خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح انسان قیص کے ذریعہ بدن کو حر و برد سے محفوظ رکھتا ہے، ایسے ہی دین کے ذریعہ انسان کمزوریاں دنیا و آخرت سے محفوظ رہتا ہے۔ (۳۳)

یہاں دین سے مراد اعمال ہیں، اسی معنی کے پیش نظر یہ روایت ترجمۃ الباب کے مطابق ہوتی ہے کہ قیص کی تعبیر دین ہے اور دین سے مراد اعمال ہیں، تو قیصوں میں لوگوں کو مختلف المراتب دیکھنا ان کے اعمال میں مختلف المراتب ہونے کی دلیل ہے (۳۴)، اعمال کے تفاوت کے سبب سے اہل ایمان کے درجات کا تفاوت بتلا رہا ہے کہ اعمال کا ایمان سے گہرا تعلق ہے، لہذا مرجحہ کا نقطہ نظر غلط ہو گیا کہ نہ طاعت مفید ہے نہ معصیت مضر۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

بینا

یہ لفظ دراصل ”بین“ ہی ہے آخر میں الف اور کبھی ”ما“ برٹھا کر ”بینا“ اور ”بینما“ پڑھتے ہیں اور یہ ظروفِ زمان ہیں۔

در اصل ”بین“ اوقات کی طرف مضاف ہوتا ہے اس مضاف کو حذف کر کے اس کے عوض میں ”الف“ یا ”ما“ لے آتے ہیں، لہذا ان کا اعراب ظرفِ زمان کا ہوگا۔ (۳۵)
مُصَّص: قیص کی جمع ہے۔

ثُدِی: ثاء کے ضمہ، وال کے کسرہ اور یائے مشدودہ کے ساتھ ”ثُدِی“ کی جمع ہے، ثُدِی (بکسر الثاء المثلثة) اور ”أَثْدٍ“ بھی جمع آتی ہے ”ثدی“ کا لفظ مذکر بھی استعمال ہوتا ہے اور مؤنث بھی (۳۶)۔

(۳۳) درس بخاری (ج ۱ ص ۱۹۶)۔

(۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۴)۔

(۳۵) دیکھیے معجم النحو (ص ۹۱ و ۹۲)۔

(۳۶) مختار الصحاح (ص ۸۳)۔

پھر ”ندی“ کا لفظ صرف عورتوں کے ساتھ خاص ہے یا مردوں پر بھی اطلاق ہوتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ”ندی“ کا لفظ عورتوں کے لئے خاص ہے اور مردوں کے لئے ”نَدْوَة“ کا لفظ استعمال ہوتا ہے، جبکہ دوسرے حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ”ندی“ کا لفظ مشترک ہے مرد اور عورت دونوں پر اطلاق ہوتا ہے حدیث باب سے ظاہر ان ہی کی تائید ہوتی ہے، اگرچہ کہا جاسکتا ہے کہ یہاں مردوں کے لئے مجازاً ”ندی“ کا لفظ مستعمل ہوا ہے۔ (۳۷)

ایک شبہ اور اس کا جواب

یہاں چونکہ حدیث میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی فضیلت بیان کی گئی ہے اور ان کے دین کو کامل بلکہ اکمل بتایا ہے اس سے کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ ان کا مقام اور مرتبہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے بڑھ گیا۔

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تین قسم کے آدمیوں کا ذکر کیا ہے یعنی ”منہما ما یبلغ الندی“ و ”منہما ما دون ذلک“ اور ایک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی کیفیت کہ ”وعلیہ قمیص یجرہ“ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود حصر نہیں ہے، ظاہر ہے کہ مسلمان صرف تین ہی قسم کے نہیں تھے بغرض اختصار بطور مثال یا کسی اور مصلحت کی بنا پر آپ نے صرف تین ہی کو بیان فرمایا۔ (۳۸)

پھر اعتراض تو اس وقت درست تھا کہ جب حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو بھی دکھایا جاتا اور ان کا کرتا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے چھوٹا ہوتا۔

ایک جواب یہ بھی ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو جس مرتبہ اور مقام میں ذکر کیا ہے وہ مقام صرف ان کے ساتھ مختص نہیں کیا گیا کہ اس میں ان کے ساتھ کوئی شریک نہ ہو۔ (۳۹)

ایک جواب یہ بھی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی افضلیت پر اہل السنۃ والجماعۃ کا اجماع ہے، جو دلیل قطعی ہے (۴۰) لہذا خبر واحد پر دلیل قطعی کو ترجیح ہوگی۔

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو فضیلت کلی حاصل ہے اس کے ساتھ

(۳۷) دیکھیے مجمع بحار الانوار (ج ۱ ص ۲۸۵) و فتح الباری (ج ۱ ص ۷۳)۔

(۳۸) مجمع بحار الانوار (ج ۱ ص ۲۸۵)۔

(۳۹) حوالہ بالا۔

(۴۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۷۵)۔

فضائلِ جزیہ میں اگر کسی کو امتیاز حاصل ہو جائے تو یہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی افضلیت کے متافی نہیں۔

یہاں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایک جزئی فضیلت بیان کی گئی ہے بیشک حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی یہ فضیلت قابلِ رشک ہے اور اس پر اگر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو بھی رشک آئے تو کوئی مضائقہ نہیں۔

دیکھیے حدیث میں آتا ہے کہ قیامت کے دن تین آدمی مشک کے ٹیلوں پر ہونگے ، ان کی کیفیت یہ ہوگی کہ اولین و آخرین ان پر رشک کریں گے ، ایک ان میں سے مؤذن ہے جو دن رات میں پانچ مرتبہ نماز کی طرف لوگوں کو بلاتا ہے ، دوسرا وہ امام ہے جس سے لوگ خوش ہیں اور تیسرا شخص وہ غلام ہے جو اپنے رب کا حق بھی ادا کرتا ہے اور اپنے آقاؤں کا حق بھی پورا کرتا ہے۔ (۴۱)

اس حدیث میں دیکھ لیجئے کہ کہاں مؤذن کا مرتبہ اور کہاں اولین و آخرین جس کے عموم میں انبیاء و صدیقین و شہداء بھی داخل ہیں ، سب کے سب رشک کریں گے ، کیا اس کے معنی یہ ہوں گے کہ مؤذنین انبیاء و صدیقین سے افضل ہیں ؟ نہیں ، بلکہ یہ مؤذنین کی جزئی فضیلت ہے ، حضراتِ انبیاء کو کلی فضیلت حاصل ہے ، اسی طریقہ سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو فضیلتِ کلی حاصل ہے۔

چونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خلافت کے فرائض انجام دینے کا طویل زمانہ حاصل ہوا ، اس کی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اعمال میں زیادتی ہو گئی ان کی کوششوں کے نتیجے میں اسلام کو بڑی عزت حاصل ہوئی اور اہل کفر کی کمر ٹوٹ گئی ، ان کے حوصلے پست ہو گئے ، اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی یہ فضیلت جزئی فضیلت ہوگی ، اس سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مرتبہ کم نہیں ہوگا۔ ایک تو اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی جو فضیلت ہے وہ تواثر سے ثابت ہے اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی یہ فضیلت خبر واحد ہے ، متواتر کا مقابلہ خبر واحد کیسے کرے گی۔ (۴۲)

دوسری بات یہ بھی ہے کہ جس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا ، اس وقت حبشہؓ اسامہ رضی اللہ عنہ کی روانگی کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہو گیا ، سب یہ کہتے تھے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ابھی ابھی وصال ہوا ہے ، حالات بڑے نازک ہیں اس موقع پر اتنے بڑے لشکر کا روانہ کرنا اپنے لئے سنگین خطرات کو دعوت دیتا ہے ، لہذا یہ لشکر روانہ نہ کیا جائے۔ اس موقع پر حضرت ابوبکر صدیق

(۴۱) جامع ترمذی ، کتاب صفة الجنة ، باب (بدون ترجمہ) بعد باب ماجاء فی کلام الحور العین (رقم ۲۵۶۶)۔

(۴۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۴۵)۔

رضی اللہ عنہ ہی تھے جنہوں نے فرمایا کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود جس لشکر کی روانگی کا فیصلہ کیا ہو، جسے خود آپ نے ترتیب دی ہو، جس کا ہدف خود آپ نے متعین فرمایا ہو وہ اس ہدف کی طرف روانہ نہ ہو، اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ ہمارے مخالفین یہ سمجھیں گے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ان کے صحابہ پست ہمت ہو گئے ہیں، ان میں بزدلی آگئی ہے، اب ان کو اپنے پیغمبر کے فیصلے پر عملدرآمد میں تردد پیش آ رہا ہے، یہ بات ہم گوارا نہیں کر سکتے کہ دشمن اس زاویہ سے سوچ بھی سکیں۔ اس لئے اس لشکر کو بہر صورت روانہ ہونا ہے، چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کو روانہ کیا اور واقعی دشمنوں پر اس کا زبردست اثر پڑا اور انہوں نے سمجھ لیا کہ مسلمانوں کے پیغمبر کے وصال سے ان میں کسی قسم کی پست ہمتی نہیں آئی۔ (۳۳)

اسی طرح جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا تو استقامت کس نے دکھائی؟! حضرت عمر رضی اللہ عنہ تک کا یہ حال تھا کہ وہ ہاتھ میں تلوار لئے کھڑے تھے اور یہ کہہ رہے تھے کہ اگر کسی نے یہ کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا ہے تو اس کی گردن قلم کر دی جائے گی۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جس ثابت قدمی کا ثبوت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے دیا اور آکر آپ کی موت کا اعلان کیا اور فرمایا ”من کان منکم یبعد محمدًا فإن محمدًا أقدمت“، ومن کان منکم یبعد اللہ فإن اللہ حی لا یموت“ (۳۴) تمام صحابہ میں پھر سکون پیدا ہو گیا اور اس مسئلہ میں ان کے اندر جو تشویش پائی جاتی تھی وہ رفع ہو گئی۔ (۳۵)

جس وقت منکرین زکوٰۃ کا مسئلہ پیش آیا تو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے عرض کیا ”یا خلیفۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، تألف الناس وأرفق بهم“ اس پر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جو جواب دیا وہ اس مقام ارفع پر دال ہے جس پر وہ فائز تھے جس کے کہنے کا استحقاق اصل ان ہی کو تھا، آپ نے فرمایا ”أجبار فی الجاہلیۃ وخوار فی الإسلام؟ إنہ قد انقطع الوحی وتم الدین، أینقص وأنا حی؟“ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا یہ عزم اور یہ حوصلہ آپ کی فضیلت کلی کی دلیل ہے، اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی ”لیلة الغار“ اور ”یوم الردۃ“ کے موقف کو یاد کر کے تمنا کیا کرتے تھے کہ کاش! میری زندگی بھر کے اعمال حضرت صدیق اکبر کے ایک دن اور ایک رات کے عمل کو پہنچ سکتے۔ (۳۶)

(۳۳) دیکھیے البدایۃ والنہایۃ (ج ۶ ص ۲۰۴، ۲۰۵) فی تفضیل جیش أسامة بن زید رضی اللہ عنہما۔

(۳۴) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۴۰) کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاته۔

(۳۵) حوالہ بالا۔

(۳۶) دیکھیے مشکوٰۃ المصابیح (ج ۲ ص ۵۵۶) کتاب المناقب، باب مناقب ابی بکر رضی اللہ عنہ، الفصل الثالث۔

صلح حدیبیہ کے موقع پر صلح کی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو کس قدر اضطراب تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کتنے شرح صدر کے ساتھ وہ صلح کی تھی اور آپ کیسی وضاحت کے ساتھ یہ جانتے تھے کہ یہ صلح جو بظاہر دہر کر کی گئی ہے درحقیقت یہی دین کے عروج اور فروغ کے لئے تمہید بنے گی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے اور اپنی پریشانی کا اظہار کیا، پھر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچے اور ان کے پاس جا کر بھی اپنی اس پریشانی کا اظہار کیا، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بعینہ وہی جوابات پیش فرمائے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دئے تھے، (۴۷) یہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی فضیلت کلی کی دلیل ہے۔

خلاصہ یہ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی فضیلت کا ذکر جو یہاں آیا ہے اس سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی فضیلت متاثر نہیں ہوتی، یہ فضیلت جزئی ہے اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی فضیلت کلی ہے۔ واللہ اعلم وعلہ اتم واحکم۔

۱۴ - باب : الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ .

ما قبل سے ربط

اس سے پہلے باب میں ”تفاضل ایمان فی الأعمال“ کا بیان تھا اس باب میں بھی اس چیز کو بیان کیا جا رہا ہے جس سے ایمان کے اندر زیادتی پیدا ہوتی ہے اور وہ حیاء ہے۔ (۴۸)

مقصود ترجمہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتاتے ہیں کہ اعمال جوارح تو ایمان کا جز ہیں ہی، حیا جو کہ فعل قلب ہے یہ بھی ایمان کا جز ہے اور جب یہ ایمان کا جز ہے تو ثابت ہو جائے گا کہ ایمان مرکب ہے اور جب وہ مرکب ہے تو وہ قابل للزیادۃ و النقصان بھی ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ”یم“ کو تعضیض قرار دے رہے ہیں۔

ہم، جو ایمان کو مرکب نہیں مانتے، کہتے ہیں کہ ”من“ یہاں ابتدائیہ ہے، حیا ایمان سے ناشی

ہوتی ہے وہ ایمان کا ثمرہ اور فرع ہے ، اس کو جزء کہنا ٹھیک نہیں ، یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ حیا ایمانِ کامل کا جزء ہے اور ایمانِ کامل کے مرکب ہونے میں ہمیں بھی کوئی اختلاف نہیں ، نیز دونوں صورتوں میں مرجئہ کی تردید ظاہر ہے ۔ واللہ اعلم ۔

۲۴ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُسُفَ قَالَ : أَخْبَرَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ (۳۹) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ ، وَهُوَ يَعْظُ أَخَاهُ فِي الْحَبَاءِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (دَعَهُ فَإِنَّ الْحَبَاءَ مِنَ الْإِيمَانِ) . [۵۷۶۷]

تراجم رجال

(۱) عبد اللہ بن یوسف : یہ عبد اللہ بن یوسف تمیمی ہیں ، ان کے حالات ” بدء الوحي “ کی دوسری حدیث کے ذیل میں گزر چکے ہیں ۔

(۲) مالک بن انس : امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے حالات ” باب من الدین الفرار من الفتن “ کے تحت گزر چکے ہیں ۔

(۳) ابن شہاب : یہ محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ ہیں ، ان کے حالات ” بدء الوحي “ کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں ۔

(۴) سالم بن عبد اللہ : یہ ابو عمر یا ابو عبد اللہ سالم بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب قرشی عَدُو مدنی ہیں ۔

جلیل القدر تابعی اور مدینہ منورہ کے مشہور فقہائے سبعہ میں سے ایک ہیں ۔

اپنے والد ، حضرت ابو ایوب انصاری ، حضرت رافع بن خدیج ، حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے احادیث سنیں ، ان کے علاوہ تابعین سے حدیثیں لیں ، ان سے روایت کرنے والوں میں بھی بہت سے تابعین ہیں ۔ جیسے عمرو بن دینار ، نافع مولیٰ ابن عمر ، زہری ، موسیٰ بن عقیبہ ، حمید الطویل ، عبید اللہ العُمَری اور صالح بن کئیسان رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ ۔

(۳۹) الحدیث أخرجه البخاری ، فی کتاب الأدب ایضاً ، باب الحیاء ، رقم (۶۱۸۱) و مسلم فی صحیحہ ، فی کتاب الإیمان ، باب بیان عدد شعب الإیمان ۔ والنسائی فی سننہ ، فی کتاب الإیمان و شرائعہ ، باب الحیاء ، و أبو داود فی سننہ ، فی کتاب الأدب ، باب فی الحیاء ، رقم (۳۶۹۵) و الترمذی فی جامعہ ، فی کتاب الإیمان ، باب ما جاء أن الحیاء من الإیمان ، رقم (۲۶۱۵) و ابن ماجہ ، فی المقدمة ، باب فی الإیمان ، رقم (۵۸) ۔

آپ کی جلالتِ شان، امامت، زہد اور علو مرتبہ پر اتفاق ہے، حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے سب سے زیادہ مشابہ ان کے بیٹے سالم تھے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مشابہ ان کے بیٹے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ تھے۔

امام اسحاق بن راہویہ کے نزدیک ”الزہری عن سالم عن اُبیہ“ اصح الأسانید ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اپنے ان صاحبزادے سے بہت محبت کیا کرتے تھے حتیٰ کہ لوگ آپ کو اس پر ملامت کیا کرتے تھے، راستہ میں جب کبھی ملاقات ہوتی تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اپنے صاحبزادے کو چوم لیتے اور فرمایا کرتے تھے ”ألا تعجبون من شیخ یقبل شیخا“۔

۱۰۶ھ کے آخر میں مدینہ منورہ میں ہی آپ کا انتقال ہوا (۵۰) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

(۵) عبداللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہما: ان کے حالات پیچھے ”کتاب الایمان“

کے شروع میں ”دعائکم ایمانکم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَهُوَ يَعْظُ أَخَاهُ فِي الْحِجَابِ
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انصار کے ایک شخص کے پاس سے گزرے جو اپنے بھائی کو حیا کی
وجہ سے نصیحت کر رہا تھا۔

یہ انصاری شخص اور ان کے بھائی کون ہیں؟ ان کے نام معلوم نہیں، حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ولم أعرف اسم هذين الرجلين: الواعظ وأخيه“ - (۵۱)

انصاری صحابی اپنے بھائی کو نصیحت کر رہے تھے کہ اتنی زیادہ حیا مت کرو اس لئے کہ تمہاری اس

طرح کی حیا سے تمہارا نقصان ہوگا۔

یہی روایت آگے کتاب الادب، باب الحیاء میں احمد بن یونس کے طریق سے آئے گی، وہاں:

”وهو يعظ أخاه“ کے بجائے ”وهو يعاتب أخاه“ کے الفاظ ہیں، ہو سکتا ہے کہ عتاب بھی کیا ہو اور نصیحت بھی کی ہو، بعض رواۃ نے وعظ و نصیحت کو ذکر کیا اور بعض نے ”عتاب“ کو۔ لیکن چونکہ حدیث کا مخزج ایک ہے اس لئے اقرب یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ رواۃ کی تعبیر کا اختلاف ہے جس نے جس کو سمجھا اس نے وہ تعبیر کر دی، بعض نے یہ سمجھا کہ مقصود وعظ و نصیحت تھی، اس لئے ”يعظ“ کہہ دیا اور

(۵۰) دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) وعدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۷۵) وتقريب التذنب (ص ۲۲۶) رقم (۲۱۷۶)۔

(۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۴)۔

بعض نے یہ سمجھا کہ عتاب کر رہے ہیں تو ”يعاتب“ نقل کر دیا۔ (۵۲)

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: دَعَمَ فَإِنَ الْحَيَاءَ مِنَ الْإِيمَانِ
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو کیونکہ حیا تو ایمان کا ایک شعبہ ہے۔
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نصیحت اور عتاب کرنے والے حیا کے عالم نہیں تھے، ان کو دینی امر کے
طور پر علم نہیں تھا کہ حیا کرنے سے صورت آدمی اپنا حق چھوڑتا ہے لیکن درحقیقت اس میں اس کا زبردست
نفع ہوتا ہے، کیونکہ اس سے اس ایمان کے شعبہ میں ترقی ہوتی ہے یہ ایک مسئلہ قاعدہ ہے کہ جس جوہر
انسانی کو زیادہ استعمال کیا جاتا ہے اس میں طاقت پیدا ہو جاتی ہے، دیکھیے اگر کوئی اپنے ہاتھ سے سب سے
زیادہ کام لے تو اس جوہر میں ایک قوت پیدا ہو جاتی ہے۔

حیا کے متعلق تفصیلی کلام یہ ہے ”باب أمور الإیمان“ کے تحت گذر چکا ہے، یہاں اتنی بات اور
سمجھ لیجئے کہ حدیث میں ہے ”إِنَّمَا أَدْرَكَ النَّاسَ مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ إِذَا لَمْ تَسْتَحِ فَافْعَلْ مَا شِئْتَ“ اور ایک
روایت میں ہے ”فَاصْنَعِ مَا شِئْتَ“ (۵۳) علماء فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حیا کے استحسان پر
تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا اجماع رہا ہے، حیا ایک ایسی چیز ہے کہ عقل نے بھی اس کے حسن کا
اعتراف کیا ہے اور اس کی اہمیت اتنی ہے کہ کبھی اس کا حکم منسوخ نہیں ہوا۔

ہمارے استاذ محترم شیخ الادب والفقه حضرت مولانا اعزاز علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ جن کے ہم بہت
ہی ممنون و احسان مند ہیں، اور اپنی نا سمجھی اور غفلت کے باوجود ان سے جو خیر کثیر حاصل کی ہے اس کا
اعتراف لازم ہے، وہ اس حدیث میں بطور نکتہ ارشاد فرمایا کرتے تھے کہ مولوی صاحب! یہ امر وجوب کے
لئے ہے جب تمہارے اندر بے حیائی آجائے تو پھر وہی تباہی حرکتیں کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ یہ تو
حضرت مولانا کی ایک نکتہ والی بات تھی اور واقعی حالات اور واقعات اس کی تائید کرتے ہیں۔

لیکن علماء نے لکھا ہے کہ یہاں انشاء معنی میں خبر کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ اگر تم حیا نہیں کرو
گے تو پھر اپنی مرضی چلاؤ گے۔ (۵۴)

(۵۲) حوالہ بالا۔

(۵۳) دیکھیے تصحیح بخاری، کتاب الانبیاء، باب (بلا ترجمہ) بعد باب حدیث الغار، رقم (۲۲۸۳) و (۲۲۸۴) و کتاب الادب، باب إذا لم تستح فافعل ما شئت، رقم (۶۱۲۰)۔

(۵۴) دیکھیے ”التمہید لعمافی الموطان المعانی والاشانید“ (ج ۲۰ ص ۷۰)۔

ایک شاعر نے اس معنی کی طرف اشارہ کیا ہے:

إذا	لم	تَحْشَ	عاقبة	اللیالی
و	لم	تستحی	فاصنع	ماشاء
فلا	والله	ما	فی	العیش
و	لا	الدنیا	إذا	ذهب
العیش	المرء	ما	استحیا	بخیر
ویبقى	العود	ما	بقی	اللحاء

یعنی اگر تو راتوں کے انجام سے نہیں ڈرتا اور تمہیں شرم نہیں آتی، یعنی راتوں کے اندھیروں میں تجھے برے کاموں کے انجام کا خوف نہ رہے اور تیرے اندر سے حیا ختم ہو جائے تو پھر جو مرضی آئے کر۔ خدا کی قسم! اس زندگی میں کوئی خیر نہیں جس میں حیا نہ ہو اور نہ ہی دنیا میں کوئی خیر اور بھلائی ہے جب حیا رخصت ہو چکی ہو۔ جب تک آدمی شرم سے کام لیتا ہے وہ خیریت کی زندگی گزارتا ہے اور یہ ایک حقیقت ہے کہ شاخ کی زندگی اس وقت تک رہتی ہے جب تک اس پر چھال باقی ہو۔

۱۵ - باب : «فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ» / التوبة : ۵ .

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لفظ ”باب“ روایت منوٰں ہے، اس صورت میں تقدیر ہوگی ”باب فی تفسیر قولہ تعالیٰ ...“ اور اضافت بھی درست ہے یعنی ”باب تفسیر قولہ تعالیٰ ...“ - (۵۵) علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”باب“ پر کوئی اعراب نہیں ہوگا بلکہ یہ مبنی بر سکون ہوگا: کتعدد الاسماء من غیر ترکیب، انہوں نے اول تو اس کا انکار کیا ہے کہ یہ روایت منوٰں ہے، دوسرے وہ فرماتے ہیں کہ اگر روایت درایت کے خلاف ہو تو ایسی روایت مقبول نہیں ہوتی الا یہ کہ کلام نبوت میں اگر ایسی کوئی چیز واقع ہو تو حسب درایت تاویل کی جائے گی (۵۶) -

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کو اس بات پر بھی اعتراض ہے کہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے تقدیر ”باب فی تفسیر قولہ تعالیٰ“ یا ”باب تفسیر قولہ تعالیٰ“ نکالی ہے - علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس آیت کی تفسیر نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ اول تو یہ کتاب التفسیر نہیں ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ

علیہ آیت کی تفسیر بیان کرنا چاہتے ہوں بلکہ یہاں تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مرجعہ پر رد کرنا چاہتے ہیں جو اعمال کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ دوسرے اس آیت کے بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ یہ آیت آخر ما نزل من القرآن ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حدیث مذکور فی الباب ”أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ۔۔۔“ مقدم ہے اور مقدم متأخر کی تفسیر نہیں ہوا کرتا (۵۷)۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کی بات کمزور ہے اس لئے کہ اگر تفسیر کے ضمن میں مرجعہ پر تردید ہوتی ہو تو کتاب الایمان میں اس تفسیر کو بیان کرنے پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مرجعہ کا رد کرتے ہیں اور جگہ جگہ کرتے ہیں، اسی طرح محترکہ، خوارج، حمیہ اور کرامیہ کا رد کرتے ہیں۔ اگر ایک آیت کی تفسیر ایسی ہے جس میں مرجعہ کا رد ہو رہا ہو تو اس کو کتاب الایمان میں بیان کرنے پر کیوں اعتراض ہونے لگا۔

اسی طرح عینی رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری بات جو ارشاد فرمائی وہ بھی درست نہیں، یہ کیا ضروری ہے کہ آیت کے نازل ہونے کے بعد ہی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کی تفسیر میں کوئی حدیث ارشاد فرمائیں تو اس کو تفسیر کہا جائے؟ یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے ایک بات ارشاد فرمائی ہو، بعد میں اس کے مطابق آیت نازل ہوئی تو آپ کا وہ ارشاد مقدم اس آیت کے لئے بمنزلۃ التفسیر ہو سکتا ہے۔

ترجمۃ الباب کی حدیث سے مناسبت

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ کے ذیل میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ”أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحَسَابِهِمْ عَلَى اللَّهِ“ تخریج کی ہے۔ آیت مترجم ہوا اور روایت مذکورہ میں مناسبت یہ ہے کہ آیت میں توبہ کا ذکر ہے اور توبہ سے مراد توبہ عن الشریک والکفر ہے جس کو روایت میں شہادت توحید و رسالت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ نیز آیت میں ”فَخَلَوْا سَبِيلَهُمْ“ فرمایا ہے اور تخلیۃ السبیل سے وہی مراد ہے جس کو حدیث پاک میں ”عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یعنی شرک و کفر سے توبہ کر لینے اور توحید و رسالت کی شہادت دینے، نماز پڑھنے اور زکوٰۃ دینے پر انسان کے جان و مال محفوظ ہو جاتے ہیں اور اس کا راستہ کھول دیا جاتا ہے، یعنی اس سے کوئی

تعرض نہیں کیا جائے گا۔

مقصد ترجمہ

حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس ترجمہ سے مرجہ پر رد کیا ہے جو اعمال کی اہمیت کا انکار کرتے ہیں ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اعمال کی اتنی زبردست اہمیت ہے کہ توبہ عن الشرک و الکفر کے ساتھ ساتھ اقامتِ صلوٰۃ اور ایفاءِ زکوٰۃ کو تخلیہ سبیل ، عصمتِ مال و دم کا موقوف علیہ قرار دیا گیا ہے ۔ (۵۸)

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بالاثارہ صلوٰۃ و زکوٰۃ کے ایمان میں داخل ہونے پر استدلال کیا ہے ، اس لئے کہ تخلیہ سبیل یعنی عدم تعرض اور عصمتِ مال و دم کو توبہ عن الکفر و الشرک یعنی اقرارِ توحید و رسالت کے ساتھ ساتھ اقامتِ صلوٰۃ و ایفاءِ زکوٰۃ پر مرتب کیا گیا ہے ، اور انسان کے جان و مال محفوظ ہوتے ہیں ایمان سے ، تو معلوم ہوا کہ یہ چیزیں ایمان میں داخل ہیں ۔ (۵۹)

۲۵ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُسْنَدِيُّ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو رَوْحٍ الْحَرَمِيُّ بْنُ عُمَارَةَ قَالَ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ وَاْقِدِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي عَمَرَ (۶۰) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : (أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ) . [۲۷۸۶] .

تراجم رجال

(۱) عبد اللہ بن محمد المسندی : ان کے حالات ”باب أمور الایمان“ کے تحت گزر چکے

ہیں ۔

(۲) ابو رَوْح الحرَمی بن عُمَارَہ : ان کی کنیت ابو رَوْح ہے اور ”حَرَمِی“ نسبت کے وزن پر اسم

عَلَم ہے ، والد کا نام عُمَارَہ اور دادا کا نام ”نابت“ ہے ایک قول کے مطابق ”ثابت“ نام ہے اور ان

(۵۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۵) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۷۸) -

(۵۹) ارشاد الساری (ج ۱ ص ۱۰۸) -

(۶۰) الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ ، فی کتاب الایمان ، باب الأمر بقتال الناس حتی یقولوا : لا إله إلا الله محمد رسول الله

کی کنیت ابوخصہ ہے، گویا پورا نام ہے ”ابوروح الحرزی بن عمارہ بن ابی حفصہ ثابت أو ثابت العنکی البصری“ امام شعبہ، شداد بن سعید اور قرۃ بن خالد سُدوسی وغیرہ سے حدیث روایت کرتے ہیں، اور ان کے شاگردوں میں علی بن المدینی، ابراہیم بن محمد بن عمر، عبد اللہ بن محمد مُسَدّی، عبد اللہ بن عمر قواری، محمد بن بشار بُندار، عمرو بن علی الظّالّس اور محمد بن ابی بکر مُقَدّی وغیرہ ہیں۔ (۶۱)

امام یحییٰ بن مَعین رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو صدوق قرار دیا ہے۔ (۶۲)

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو عبد الصمد بن عبد الوارث اور وہب بن جریر کے درجہ میں قرار دیا ہے (۶۳) اور ابو حاتم نے عبد الصمد بن عبد الوارث اور وہب بن جریر دونوں کو ”صدوق“ اور ”صالح الحدیث“ قرار دیا ہے۔ (۶۴)

ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے (۶۵) اسی طرح امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ (۶۶)

ان کی احادیث جامع ترمذی کے سوا باقی تمام اہم کتب میں موجود ہیں۔ (۶۷)
۲۰۱ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۶۸)

تنبیہ

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کو ان کے ترجمہ میں ایک عجیب و غریب وہم لاحق ہو گیا ہے وہ فرماتے ہیں ”ابوروح... کنیت واسمہ ثابت، و”الحرمی“۔۔۔ نسبتہ و هو ابن عمار۔۔۔۔۔“ (۶۹) گویا وہ فرما رہے ہیں کہ ”الحرمی“ ان کی حرم کی طرف نسبت ہے اور ان کا نام ثابت (بالثناء المثلثہ) ہے اور کنیت ابوروح ہے۔ جبکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ابوروح ان کی کنیت ہے اور ”الحرمی“ نسبت کے وزن پر

(۶۱) تہذیب الکمال (ج ۵ ص ۵۵۶ و ۵۵۷) ترجمہ (۱۱۶۹)۔

(۶۲) حوالہ بالا۔

(۶۳) حوالہ بالا۔

(۶۴) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۱۰۲) و (ج ۲۱ ص ۱۲۳)۔

(۶۵) کتاب اثبات اللین حبان (ج ۸ ص ۲۱۶)۔

(۶۶) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۸۱) باب التیمم، رقم الحدیث (۳۲)۔

(۶۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۷۹) و تخریب (ص ۱۵۹) رقم الترمذ (۱۱۷۸)

(۶۸) حوالہ بالا۔

(۶۹) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۲۱)۔

ان کا نام ہے اور ان کے دادا کا نام ”نابت“ (بالنون بعد ہا ألف وبعد ہا باء موحدة ثم تاء مشددة) یا ”ثابت“ (بالتاء المثناة) ہے اور دادا کی کنیت ابو حفصہ ہے۔

اس وہم کا فشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے کہیں یوں لکھا ہوا دیکھا ہے ”الحرمی بن عمارة بن ابي حفصة واسمه نابت“ علامہ یہ سمجھے کہ ”اسمہ“ کی ضمیر حرمی کی طرف عائد ہے۔ چنانچہ انہوں نے ”نابت“ کو ”ثابت“ پڑھتے ہوئے اس کو ان کا نام قرار دے دیا اور ”حرمی“ کو نسبت کی صورت میں دیکھ کر نسبت قرار دے دیا، حالانکہ ان کا حرم کی طرف منسوب ہونا ممکن ہی نہیں کیونکہ ان کی ولادت، نشوونما پھر سکونت اور اس کے بعد وفات بصرہ میں ہوئی ہے۔

جہاں تک نابت اور ثابت کا اختلاف ہے سو ”نابت“ بالنون صحیح قول ہے، اگرچہ ”ثابت“ کا قول بھی موجود ہے (۷۰) واللہ اعلم۔

(۳) شعبہ: ان کے حالات ”باب من سلم المسلمون من لسانه ويده“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

(۴) واقد بن محمد: یہ واقد بن محمد بن زید بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب العدوی مدنی ہیں۔

یہ صفوان بن حکیم، عبد اللہ بن ابی ملیکہ، محمد بن المنکدر، نافع مولیٰ ابن عمر اور اپنے والد محمد بن زید بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کرتے ہیں۔

ان کے شاگردوں میں امام شعبہ، ان کے بھائی عاصم بن محمد بن زید اور ان کے بیٹے عثمان بن واقد عمری ہیں۔

امام احمد، امام یحییٰ بن معین اور امام ابو حاتم رحمہم اللہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ (۷۱)

(۵) محمد بن زید: یہ محمد بن زید بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب عدوی مدنی ہیں جو اپنے دادا

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کر رہے ہیں۔

انہوں نے اپنے دادا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے علاوہ حضرت سعید بن زید بن عمرو بن

نفیل، عبد اللہ بن الزبیر، عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم سے احادیث نقل کی ہیں۔

پھر ان کے شاگردوں میں امام اعظم، بشار بن کدام اور خود ان کے اپنے بیٹے ہیں۔

امام ابو زرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں۔ اسی طرح ابو حاتم اور ابن حبان رحمہما اللہ

(۷۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۷۵) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۷۹)۔

(۷۱) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۱۲ و ۲۱۵)۔

تعالیٰ نے بھی ان کو ثقہ قرار دیا ہے ۔

ان کی احادیث کو تمام اصحاب صحاح ستہ نے نقل کیا ہے ۔ (۷۲)

(۶) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما : کے حالات کتاب الایمان کے شروع میں

”دعاؤکم ایمانکم“ کے تحت گذر چکے ہیں ۔

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يُشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحَسَابِهِمْ عَلَى اللَّهِ

”اُمِرْتُ“ مجہول کا صیغہ ہے چونکہ فاعل مشہور اور معروف ہے اس لئے ذکر نہیں کیا گیا ، وجہ یہ کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم کرنے والا اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتا ، لہذا تقدیر ہوگی : ”أَمَرَنِي اللَّهُ بِأَنْ أَقَاتِلَ ...“ اسی طرح اگر صحابی کے ”اُمِرْنَا“ تو مطلب یہ ہوگا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا ہے ، اس لئے کہ آپ ہی ان کے لئے مشرّع اور مبین ہیں ، البتہ تابعین میں سے کوئی ”أَمَرْنَا“ کے تو اس میں امر سے صحابی مراد ہونا یقینی نہیں ہے بلکہ محتمل ہے (۱) ۔

بہر حال یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں کے ساتھ قتال کرتا رہوں تا آنکہ وہ اس بات کی گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں ، نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں ، جب یہ تینوں کام کر لیں گے تو وہ مجھ سے اپنے خون اور مال کو محفوظ کر لیں گے ، مگر اسلام کے حق سے ، اور ان کا حساب اللہ پر رہے گا ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ حدیث کیسے صحیح ہو سکتی ہے حالانکہ حضرات شیخین رضی اللہ عنہما کا جب منکرین زکوٰۃ کے بارے میں مناظرہ ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا ”کیف تقاتل الناس : وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا : لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَ : لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَقَدْ عَصَمَ مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحَسَابُهُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى“ اس پر حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے

(۷۲) دیکھئے تذبذب المال (ج ۲ ص ۲۵۷ - ۲۲۸ - ۲۲۸) ۔

(۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۸۰) ۔

فرمایا تھا ”واللہ لأقاتلن من فرق بین الصلاة والزکاة؛ فإن الزکاة حق المال“ (۲)

سوال یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس جب یہ روایت موجود تھی تو انہوں نے اپنے والد کو صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے مناظرہ کیوں کرنے دیا؟ یہ روایت کیوں نہیں بیان کر دی؟ اور یہ کیوں نہیں بتایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک مقاتلہ کے لئے جہاں شہادتِ توحید و رسالت کو ضروری قرار دیا ہے وہاں اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاءِ زکوٰۃ کو بھی ضروری قرار دیا ہے؟ پھر جب صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے قیاس سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا ”واللہ لأقاتلن من فرق بین الصلاة والزکاة؛ فإن الزکاة حق المال“ تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے ان کی تائید کیوں نہیں کی اور یہ کیوں نہیں بیان کیا کہ حدیثِ پاک میں صراحت یہ وارد ہوا ہے کہ عصمتِ مال و دم شہادتِ توحید و رسالت کے ساتھ ساتھ اقامتِ صلوٰۃ و زکوٰۃ پر بھی موقوف ہے؟

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ مناظرے کے وقت موجود نہ ہوں اور اگر موجود ہوں تو ممکن ہے وہ روایت مستحضر نہ رہی ہو، نیز ممکن ہے کہ بعد میں یہ روایت شیخین سے ذکر کی ہو (۳)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات

کے بعد اہل عرب اور ان کے ارتداد کی صورتیں

اس میں تھوڑی سی مزید وضاحت کرنے کے لئے مرتدین کے متعلق قدرے تفصیلی بیان کر دوں تاکہ معلوم ہو جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ارتداد کی کیا صورت ہوئی اور شیخین رضی اللہ عنہما کی گفتگو کا تعلق کس سے تھا۔

بخاری شریف کتاب الزکوٰۃ میں آ رہا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا جب انتقال ہو گیا تو عرب میں ارتداد پھیل گیا، اس وقت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے مرتدین کے خلاف لشکر کشی کی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے روکا اور یہ کہا کہ یہ تو ”لإلہ إلا اللہ“ کا اقرار کرنے والے ہیں اور اس کی وجہ سے بنیٰ الحدیث یہ محفوظ المال والدم ہیں، پھر ان سے تعرض کی گنجائش نہیں ہے۔ تو حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”واللہ لأقاتلن من فرق بین الصلاة والزکاة؛ فإن الزکاة حق المال“ حتیٰ کہ حضرت عمر رضی اللہ

(۲) دیکھئے صحیح بخاری، کتاب الزکاة، باب وجوب الزکاة، رقم (۱۲۹۹) و (۱۲۰۰)۔

(۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۶)۔

عنه کو شرح صدر ہو گیا اور انہوں نے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی موافقت کر لی۔ (۴)
علامہ خطابی، ابن حزم اور قاضی عیاض رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ کے کلام کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے
کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد لوگ پانچ قسموں میں منقسم ہو گئے تھے:-

سب سے بڑی جماعت تو دین پر قائم تھی، دوسرے نمبر پر وہ جماعت تھی جو پوری شریعت کو ماننی
تھی لیکن صرف زکوٰۃ کا انکار کرتی تھی، اس کے بعد تیسری جماعت وہ تھی جو مرتد ہو گئی تھی اور دین اسلام
سے منحرف ہو گئی تھی، پھر ان کے تحت دو جماعتیں تھیں ایک تو وہ لوگ تھے جنہوں نے نبوت کاذبہ کی
اجماع کر لی تھی جیسے مسیلہ کذاب، اسود عنسی، سجاح و طایفہ وغیرہ، اور دوسری جماعت وہ تھی جو اپنے آبائی
دین کی طرف لوٹ گئی تھی، اور پانچویں مختصر سی جماعت وہ تھی جو نہ ادھر تھی نہ ادھر، بلکہ فرقہ غالبہ کے
غلبے کا انتظار کر رہی تھی تاکہ اس کے ساتھ ہو جائے۔ (۵)

علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے مرتد ہو جانے والوں کی جماعت کو ایک قسم شمار کیا۔ ہے اس طرح
ان کے نزدیک چار قسمیں بنتی ہیں، اگر مرتدین کی دونوں قسموں کو مستقل شمار کیا جائے تو یہ کل پانچ
قسمیں ہو جائیں گی۔ (۶)

حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے مرتدین کے خلاف لشکر تیار کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
اشکال کیا اور یہ کہا ”کیف تقاتل الناس وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أمّرت أن أقاتل الناس حتی
يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله“ اور یہ لوگ ”لا إله إلا الله“
کے قائل تھے۔

اس میں تو اتفاق ہے کہ شیخین کا مناظرہ نہ تو ان کفار کے متعلق تھا جو اپنے آبائی دین کی طرف
لوٹ گئے تھے اور نہ ان کفار کے متعلق جو نبوت کاذبہ کے مدّعیین کے تابع ہو گئے تھے، بلکہ یہ مناظرہ
مکرمین زکوٰۃ کے متعلق تھا۔

اب یہاں اشکال یہ ہے کہ زکوٰۃ فرائض اسلام میں سے ہے، اگر کوئی اس کا انکار کر دے تو مرتد
ہو جائے گا، چونکہ ضروریات دین میں سے کسی امر ضروری کا انکار کر دینا ارتداد ہے، جب یہ لوگ مرتد ہو گئے
تو پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو کیا اشکال پیش آیا کہ وہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے مناظرہ کرنے

(۴) دیکھئے صحیح بخاری، کتاب الزکاة، باب وجوب الزکاة، رقم (۱۳۹۹) و (۱۴۰۰)۔

(۵) فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۹۰ و ۱۹۱) کتاب الایمان، باب الأمر بقتال الناس حتی يقولوا لا إله إلا الله الخ۔ و شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۶) دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۹۰)۔

کے ؟

حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے اور اسی کو حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار فرمایا ہے کہ اصل میں منکرین زکوٰۃ کی دو جماعتیں تھیں ایک جماعت تو جاحد فرضیت تھی کہ سرے سے فرضیت کی منکر ہو گئی تھی اور دوسری جماعت فرضیت کی مُقر تھی لیکن ادائیگی زکوٰۃ کا انکار کرتی تھی اور یہ کہتی تھی کہ زکوٰۃ کی ادائیگی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے ساتھ خاص تھی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں - ”حُذِرْنَ أَمْوَالَهُمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّى عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتُكَ سَكَنٌ لَهُمْ“ (۷) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خاص طور سے اس آیت میں صدقہ وصول کرنے اور پھر تطہیر و تزکیہ کا امر فرمایا گیا ہے - ان کا خیال تھا کہ اب ہم خود زکوٰۃ ادا کریں گے - ان دونوں قسموں کا تذکرہ علامہ ابی نے شرح مسلم (۸) میں کیا ہے - حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرات شیخین رضی اللہ عنہما کا مناظرہ قسم اول میں نہیں تھا جو مطلقاً فرضیت زکوٰۃ کی منکر ہو گئی تھی ، بلکہ قسم ثانی میں تھا ، حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ تو ان کی بغاوت کی وجہ سے لشکر کشی کے قائل تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کلمہ کے قائل ہونے اور متاویل ہونے کی وجہ سے انہیں معصوم المال والدم قرار دیتے تھے - (۹)

لیکن عامہ شراح کرام خطابی ، قاضی عیاض ، امام نووی ، علامہ عینی (رحمہم اللہ تعالیٰ) وغیرہ یہ کہتے ہیں کہ مطلقاً منکرین زکوٰۃ کے بارے میں مناظرہ ہوا تھا (۱۰) اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مطلقاً منکرین زکوٰۃ کے بارے میں کیسے مناظرہ کیا جاسکتا ہے ؟ آج اگر کوئی زکوٰۃ کی فرضیت کا انکار کر دے تو کافر ، مرتد اور مباح الدم ہو جائے گا ؟

اس کا جواب امام خطابی نے اور ان ہی کی اتباع میں دوسروں نے دیا ہے کہ ہمارے زمانے اور اس زمانے میں فرق ہے چونکہ ان کا زمانہ نزول وحی و شریعت کے زمانے سے قریب تھا اور اس میں نسخ و تبدل کے احکام جاری تھے ، نیز یہ کہ وہ چونکہ قریب العہد بالاسلام تھے اور پوری طرح امور دین سے واقف نہیں تھے اس لئے ان کا عذر قبول کیا گیا اور ان کی تکفیر نہیں کی گئی۔ لیکن اس کے برعکس آج معاملہ مختلف ہے ، اب دین پھیل چکا ہے ، مسلمانوں میں وجوب زکوٰۃ کا علم ہر خاص و عام کو ہو چکا ہے ، اس کی

(۷) سورة التوبة/ ۱۰۴-

(۸) دیکھئے شرح ابی (ج ۱ ص ۱۰۴) کتاب الایمان ، أحادیث: أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ-

(۹) دیکھئے لامع الدراری (ج ۵ ص ۱۱ و ۱۲) کتاب الزکاة-

(۱۰) دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۸ و ۳۹) کتاب الایمان ، باب الأمر بقتال الناس... وأعلام الحديث للخطابی (ج ۱ ص ۷۴۱)

وعلمة القاری (ج ۸ ص ۲۴۴) کتاب الزکاة ، باب وجوب الزکاة-

فرضیت کو مسلمانوں کا عالم بھی جانتا ہے اور جاہل بھی، لہذا آج اگر کوئی اس کی فرضیت کا انکار کر دے تو اس کا عذر قابل قبول نہیں ہوگا (۱۱) واللہ اعلم۔

کیا ذمی و معاہدہ سے قتال کیا جائے گا؟

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ“ کا قائل ہو، نماز قائم کرے اور زکوٰۃ ادا کرے اس سے تو قتال نہ کیا جائے، باقی سب سے قتال کیا جائے گا۔

اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر کوئی جزیہ ادا کرے اس سے قتال نہیں کیا جاتا، اسی طرح جس سے معاہدہ ہو جائے اس سے بھی قتال نہیں کیا جاتا اور اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ ہر شخص سے قتال کیا جائے گا، الا یہ کہ کوئی توحید و رسالت کا قائل ہو، نماز پڑھے اور زکوٰۃ ادا کرے۔

اس اشکال کے علماء نے چھ جوابات دیے ہیں:-

(۱) ایک جواب علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث ابتدائی ہو اور جزیہ اور معاہدہ کا حکم بعد میں آیا ہو۔ (۱۲)

(۲) دوسرا جواب انہوں نے یہ دیا ہے کہ ممکن ہے یہ حدیث عام مخصوص منہ البعض ہو اور ”أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ ...“ میں ”ناس“ سے سارے لوگ مراد نہ ہوں جیسے ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ“ میں ہے کہ تمام جنات اور تمام انسان عبادت نہیں کرتے۔ اسی طرح یہاں ”الناس“ سے مؤدی الجزیہ اور معاہدہ مخصوص ہیں۔ (۱۳)

(۳) تیسرا جواب علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ مجموعہ شہادتین، اقامتِ صلوٰۃ اور اتباعِ زکوٰۃ سے مقصود اعلاءِ کلمۃ اللہ، دین کا غلبہ اور مخالفین کا اظہارِ عجز ہے، یہ مقصود بعض لوگوں میں تو قولا و فعلا حاصل ہوتا ہے، بعض میں اعطاءِ جزیہ کے ذریعہ اور بعض میں معاہدہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ (۱۴)

(۴) ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ عام ہے، لیکن اس سے خاص لوگ مراد ہیں، اس صورت میں ”الناس“ سے مراد مشرکین ہونگے۔ (۱۵)

(۱۱) دیکھئے أعلام الحديث للخطابی (ج ۱ ص ۶۳۲) کتاب الزکاة، باب وجوب الزکاة - وعمدة القاری (ج ۸ ص ۲۴۶) وشرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹)۔

(۱۲) الکاشف عن حقائق السنن (ج ۱ ص ۱۲۹) کتاب الایمان، الفصل الأول۔

(۱۳) الکاشف (ج ۱ ص ۱۲۸)۔

(۱۴) الکاشف عن حقائق السنن (ج ۱ ص ۱۲۸)۔

(۱۵) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

اس جواب میں اور علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے جواب میں فرق یہ ہے کہ وہاں ”الناس“ عام مخصوص منہ البعض ہے، یعنی لفظ عام ہے اور اس سے بعض یعنی مؤدی الجزیہ اور معاہدہ مخصوص ہیں اور اس جواب پر مطلب یہ ہوگا کہ لفظ ”ناس“ تو عام ہے مگر اس سے مخصوص لوگ مراد ہیں اور وہ ہیں مشرکین۔ تو اب مطلب یہ نکلا کہ مشرکین سے قتل و قتال کا حکم ہے الا یہ کہ ایمان لائیں، نماز پڑھیں اور زکوٰۃ دیں اور مؤدی الجزیہ سے اس کا تعلق نہیں ہے کیونکہ جزیہ مشرک سے نہیں لیا جاتا، لیکن واضح رہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے۔

امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ تو اسی بات کے قائل ہیں کہ جزیہ اہل کتاب سے لیا جاتا ہے خواہ عربی ہوں یا عجمی۔ (۱۶)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہر کافر سے جزیہ لیا جائے گا چاہے عربی ہو یا عجمی، نقلی ہو یا کتابی ہو یا غیر کتابی ہو، البتہ ان کے نزدیک مرتد سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ (۱۷)

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عجمیوں میں تو ہر کافر سے لیا جائے گا خواہ وہ مشرک ہو یا اہل کتاب، اور عرب میں سے صرف اہل کتاب سے جزیہ لیا جائے گا مشرک سے نہیں لیا جائے گا۔ (۱۸)

گویا امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عجمیوں کے مسئلہ میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ہیں اور عربوں کے مسئلہ میں امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہیں۔

یہ جواب جس میں ”ناس“ سے مشرکین مراد لیا ہے صرف امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے مسلک پر منطبق ہوگا۔ دوسرے ائمہ کے مسلک پر منطبق نہیں ہوگا، ان دوسرے ائمہ کے مسلک کے مطابق اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جزیہ ادا کرنے والا عارضی اور وقتی طور پر جزیہ کے سبب سے محفوظ ہو جاتا ہے اور اگر جزیہ ادا کرنا پھوڑ دے تو اس کے تحت وہ بھی آجائے گا، لہذا وہ دائمی طور پر محفوظ نہیں ہے بلکہ ایک عارضی کی وجہ سے محفوظ ہوتا ہے۔

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ معاہدہ تو ہر شخص سے ہوتا ہے، جیسے کتابی سے ہوتا ہے ایسے ہی مشرک سے بھی ہوتا ہے اور یہ شرعی قاعدہ ہے کہ معاہدہ سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اب اگر حدیث کو مشرکین کے ساتھ خاص کر دیا جائے تو مطلب یہ نکلے گا کہ ہر مشرک سے قتل و قتال کیا جائے گا، الا یہ کہ وہ ایمان لائے، حالانکہ اگر مشرک معاہدہ ہے تو اس سے مطلقاً قتال نہیں کیا جائے گا۔

(۱۶) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (ج ۸ ص ۱۱۰)۔

(۱۷) تفسیر قرطبی (ج ۸ ص ۱۱۰)۔

(۱۸) أحكام القرآن للجصاص (ج ۳ ص ۹۱) باب أخذ الجزية من أهل الكتاب۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معاہدہ تاخیر القتال کے لیے ہوتا ہے، ترک القتال کے لئے نہیں ہوتا اور حدیث پاک سے یہ نکلتا ہے کہ قتال ترک نہیں کیا جائے گا، یہ نہیں نکلتا کہ قتال کو مؤخر نہیں کیا جائے گا۔ (۱۹)

(۵) پانچواں جواب یہ دیا ہے کہ ”أمرت أن أقاتل الناس“ میں قتال سے مراد عام ہے، خواہ قتال واقعہ ہو یا اس کا قائم مقام ہو، یعنی جزیہ وغیرہ۔ (۲۰)

(۶) چھٹا جواب یہ ہے کہ اصل مقصود یہ ہے کہ تمام دنیا میں اسلام پھیل جائے، اس کی ایک صورت تو یہ ہے کہ سب مسلمان ہو جائیں اور دوسری صورت یہ ہے کہ جزیہ ادا کریں، اس لئے کہ جزیہ ادا کرنے میں صاحب جزیہ کو ذلت ہوتی ہے اور کوئی شخص ذلت اختیار کرنے کو تیار نہیں ہوتا۔ تو جزیہ ادا کرنے والے کو یہ خیال ہوگا کہ یہ ساری مصیبت کفر کی وجہ سے برداشت کرنی پڑتی ہے، لہذا اسی کو ہٹا دو اور ایمان لاؤ، گویا جزیہ ادا کرنا سبب اسلام ہے۔ (۲۱) جہاں تک معاہدہ کا تعلق ہے سو اس کے ساتھ تاخیر قتال کا معاملہ ہے نہ کہ ترک قتال کا (۲۲)۔ کما مر سابقاً۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس آخری جواب کو سب سے بہتر قرار دیا ہے۔ (۲۳) واللہ اعلم۔

زندیق اور اس کا حکم

اس حدیث سے اس پر استدلال کیا گیا ہے کہ زندیق کی توبہ مقبول ہے۔

زندیق کی تعریف بعض لوگوں نے کی ہے ”المُبْطِنُ لِلْكَفْرِ الْمُظْهِرُ لِلْإِسْلَامِ كَالْمُنَافِقِ“۔ (۱) بعض نے کہا ہے ”من لا دين له (۲)“۔

صاغی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ یہ ”زن دین“ سے معرب ہے (۳) یعنی عورتوں جیسا مذہب و دین رکھنے والا، یہ عورتوں کی عادت ہوتی ہے کہ دل میں کچھ رکھتی ہیں اور زبان سے کچھ کہتی ہیں۔ زندیق کی توبہ قبول ہوتی ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کے پانچ اقوال ہیں:

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۷)۔

(۲۰) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۲۱) دیکھئے الکاشف عن حقائق السنن (ج ۱ ص ۱۲۸ و ۱۲۹)۔

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۷)۔

(۲۳) حوالہ بالا۔

(۱) مجمع بحار الأنوار: (ج ۲ ص ۳۳۸)۔

(۲) حوالہ بالا۔ (۳) تاج العروس (ج ۶ ص ۳۷۲)۔

(۱) ایک قول یہ ہے کہ اس کی توبہ مطلقاً مقبول ہے ، یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا صحیح اور منصوص قول ہے ۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی توبہ اور اس کا رجوع الی الاسلام معتبر نہیں ، البتہ اس کا رجوع اگر سچا ہو تو عند اللہ اس کے لیے نفع بخش ہوگا ، یہ مالکیہ کا قول اور امام شافعی کی ایک ” وجہ “ ہے ۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ان دونوں اقوال کے مطابق ایک ایک قول منقول ہے ۔

(۳) اگر داعیوں میں سے ہو تو اس کی توبہ مقبول نہیں ہے البتہ عوام کی توبہ قبول ہوگی ، یہ بھی شافعیہ کی ایک ” وجہ “ ہے ۔

(۴) چوتھا قول یہ ہے کہ اگر زندیق قتل کے لیے گرفتار ہو گیا اور اب توبہ کر رہا ہے تو اس کی توبہ قبول نہیں ، اور اگر پہلے ہی سے توبہ کر لی اور پھر اس پر صدق فی التوبۃ کی علامات بھی ظاہر ہوئیں تو اس کی توبہ معتبر ہوگی ۔ یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ایک قول اور شافعیہ کی ایک ” وجہ “ ہے ۔

(۵) ایک قول یہ ہے کہ ایک دفعہ اس کی توبہ قبول ہے ، اگر بار بار توبہ کرے تو مقبول نہیں ، یہ بھی شافعیہ کی ایک ” وجہ “ ہے ۔

واضح رہے کہ یہ اختلاف اقوال اس زندیق کے بارے میں ہے جو ظاہراً مسلمان ہو اور باطن میں کفر کو چھپائے ، اور اس کا علم اس طرح ہو سکتا ہے کہ اس کے کفر پر کچھ شہود مطلع ہو جائیں یا خود اس کا اپنا اقرار ہو (۴) واللہ اعلم ۔

تبارکِ صلوٰۃ کا حکم

اب اس کے بعد مسئلہ سمجھئے کہ اگر کوئی آدمی نماز کو اس بنا پر چھوڑتا ہے کہ وہ اس کی فرضیت ہی کا قائل نہیں تو وہ باتفاق المسلمین کافر مباح الدم ہے ۔ (۵)

لیکن اگر محاسن اور تہاؤں کی وجہ سے چھوڑتا ہے ، سستی اور کالی کی وجہ سے نہیں پرھتا ، تو اسکے بارے میں اختلاف ہے ، اس میں علماء کے چار قول ہیں : ۔

امام احمد بن حنبل ، شافعیہ میں سے منصور فقیہ کے علاوہ اور بہت سے حضرات ، عبد اللہ بن

(۴) عمدۃ القاری : (ج ۱ ص ۱۸۲) ۔

(۵) المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۱۵۶) باب الحكم فیمن ترک الصلاة ۔

المبارک اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ کہتے ہیں کہ یہ شخص مرتد ہو گیا اور ردت کی وجہ سے اس کو قتل کیا جائے گا۔ (۶)

امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ آدمی مرتد تو نہیں ہوا، لیکن جس جرم کا ارتکاب کیا ہے اس کی سزا یہ ہے کہ اس کو قتل کیا جائے۔ (۷)

ابن شہاب زہری، امام ابو حنیفہ، امام مڑنی اور داؤد ظاہری رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ زبردست قید میں رکھا جائے گا اور سزا دی جائے گی۔ (۸) ”یسجن فیضرب حتی یتوب أو یموت“۔

علامہ ابو محمد ابن حزم ظاہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نماز نہ پڑھنا ایک امر منکر ہے اور منکر کا ازالہ ”من رأى منكماً منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه“ (۹) کی وجہ سے واجب ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ مرتکب منکر کو تادیبی سزا دی جائے اور تادیبی کوڑے حدیث میں دس وارد ہوئے ہیں، لہذا جب نماز نہیں پڑھے گا تو اس کو دس کوڑے مارے جائیں گے، اگر نماز پڑھ لے تو فہما اور اگر نہیں پڑھتا تو یہ ایک نیا منکر پایا گیا، لہذا پھر دس کوڑے مارے جائیں گے، کما جائے گا نماز پڑھ لے، پڑھ لی تو خیر، ورنہ پھر ایک نئے منکر کے ارتکاب کی وجہ سے دوبارہ دس کوڑے ماریں گے، اسی طرح مسلسل مارتے رہیں گے اور نماز کی تلقین کرتے رہیں گے، یا تو وہ نماز پڑھ لے یا مرجائے، لیکن مرنے کا قصد نہیں کیا جائے گا، پھر یہ تادیبی کارروائی جب تک نماز کا وقت باقی رہے جاری رہے گی لیکن جب نماز کا وقت خارج ہو جائے گا تو چوں کہ ان کے نزدیک جو نماز وقت لکھنے کی وجہ سے فوت ہو جائے اسکی قضا ممکن نہیں (۱۰) اس لیے اب اس نماز کے لیے تادیب نہیں، البتہ دوسری نماز جس کا وقت اب داخل ہوا ہے اس کے لیے تادیبی کارروائی شروع ہوگی، اور یہ کارروائی چونکہ نماز کے اوقات میں ہی ہوگی لہذا زوال شمس کے بعد سے تارک صلوٰۃ کی زود کو ب شروع ہوگی اور نصف

(۶) المجموع شرح المہذب (ج ۳ ص ۱۶)۔

(۷) حوالہ بالا۔

(۸) المغنی (ج ۲ ص ۱۵۶) والمجموع (ج ۳ ص ۱۶) والمحلّی (ج ۱ ص ۳۶۶)۔

(۹) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۱) کتاب الایمان، باب بیان کون النبی عن المنکر من الایمان.... وسنن نسائی (ج ۲ ص ۲۶۹) کتاب الایمان و شرائعہ، باب تفاضل اهل الایمان.... وسنن أبی داود، کتاب الصلاة، باب الخطبة يوم العيد، رقم (۱۱۴۰)۔ وسنن ترمذی، کتاب الفتن، باب ما جاء فی تغیر المنکر بالید أو باللسان أو بالقلب، رقم (۲۱۶۲)۔ وسنن ابن ماجہ، کتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنکر، رقم (۳۰۱۳) (۱۰) دیکھیے ”المحلّی“ (ج ۲ ص ۲۳۵) وأما من تعمد ترک الصلاة حتى خرج وقتها....

لیل تک چلے گی، اس کے بعد چونکہ ان کے نزدیک نماز کا وقت نہیں (۱۱) لہذا فجر تک مارنا موقوف کر دیا جائے گا اور طلوع فجر کے بعد پھر نماز فجر کے لیے کہا جائے گا، اگر پڑھ لے تو فہارنہ مارتے رہیں گے تاآنکہ طلوع شمس ہو جائے، طلوع شمس کے بعد مارنا موقوف کر دیں گے کیوں کہ زوال تک کسی فرض نماز کا وقت نہیں ہے۔ (۱۲)

قائلین ارتداد کے دلائل

ابام احمد رحمۃ اللہ علیہ جو تارکِ صلوٰۃ متعمداً کو کافر قرار دیتے اور ارتداداً قتل کا حکم لگاتے ہیں ان کا اور ان کے ہمنواؤں کا استدلال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ارشادات سے ہے جن میں ترکِ صلوٰۃ پر براءتِ ذمہ اور کفر کا اطلاق کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: ”إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ وَالْكُفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ“ (۱۳)۔

نیز حضرت بريدہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے، ”إِنَّ الْعَهْدَ الَّذِي بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمُ الصَّلَاةُ، فَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ كَفَرَ“ (۱۴)

حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”أَوْصَانِي خَلِيلِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ لَا تَشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَإِنْ قُطِعَتْ وَحُرِّقَتْ، وَلَا تَتْرَكَ صَلَاةً مَكْتُوبَةً مَتَعَمِّدًا، فَمَنْ تَرَكَهَا مَتَعَمِّدًا فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ الذِّمَّةُ، وَلَا تَشْرَبُ الْخَمْرَ فَإِنَّهَا مِفْتَاحُ كُلِّ شَرٍّ“ (۱۵)۔

جو حضرات تارکِ صلوٰۃ کے کافر نہ ہونے کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ ترکِ صلوٰۃ معصیت ہے کفر نہیں ہے اور جن احادیث میں کفر کا اطلاق کیا گیا ہے وہ یا تو مستحیل پر محمول ہیں یا ان سے مراد یہ ہے کہ اس کا فعل کافروں کے فعل کے مشابہ ہے، یا یہ مطلب ہے کہ مومن کی علامتِ خاصہ نماز ہے، اگر

(۱۱) دیکھیے المحلی (ج ۳ ص ۱۶۳) أوقات الصلاة۔

(۱۲) دیکھیے المحلی (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۸۰) مسألة: تارك الصلاة عمداً۔

(۱۳) صحيح مسلم (ج ۱ ص ۶۱) كتاب الإيمان، باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة.... وسنن نسائي (ج ۱ ص ۸۱) كتاب الصلاة، باب الحكم في تارك الصلوات.... وسنن أبي داود، كتاب السنة، باب في رد الإرجاء، رقم (۳۶۶۸)۔ وسنن ترمذی، كتاب الإيمان، باب ما جاء في ترك الصلاة، رقم (۲۶۱۸ - ۲۶۲۰)۔ وسنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء فيمن ترك الصلاة، رقم (۱۰۶۸)۔

(۱۴) سنن نسائي (ج ۱ ص ۸۱) كتاب الصلاة، باب الحكم في تارك الصلوات۔ وجامع ترمذی، كتاب الإيمان، باب ما جاء في ترك الصلاة، رقم (۲۶۲۱)۔ وسنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء فيمن ترك الصلاة، رقم (۱۰۶۹)۔

(۱۵) سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الصبر على البلاء، رقم (۴۰۴۳)۔

کوئی مؤمن نماز چھوڑ دے تو اس میں اور کفر میں کوئی چیز فارق نہیں ہوگی، اس ترکِ صلوٰۃ ہی کی وجہ سے آدمی کافر کے مشابہ ہو جاتا ہے، اس کا فعل کافروں جیسا ہوتا ہے۔ (۱۶)

امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کا استدلال

پھر امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ جو اس بات کے قائل ہیں کہ تارکِ صلوٰۃ کافر نہیں ہوگا، البتہ ترکِ صلوٰۃ کی وجہ سے اس کو حدّ قتل کیا جائے گا، ان کا استدلال اول تو آیتِ قرآنی سے ہے:

”اَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاصْطَبِرُوا ۚ وَاللَّهُ مَعَ الصَّادِقِينَ“ (۱۷) ”اَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ“ (۱۸) اس آیت میں تھلّیہ سبیل کے لیے توبہ عن الشّرک والکفر اور اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاءِ زکوٰۃ کو لازم قرار دیا ہے، لہذا اگر کوئی نماز قائم نہیں کرے گا تو قتل سے نہیں بچ سکے گا۔

اسی طرح حدیثِ باب سے بھی ان کا استدلال ہے جس میں ہے ”أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ: عصموا مني دماءهم وأموالهم“۔

اس حدیث میں عصمتِ دماء و اموال کے لیے شہادتِ توحید و رسالت، اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاءِ زکوٰۃ کو ضروری قرار دیا ہے، لہذا اگر کوئی نماز قائم نہ کرے تو وہ محفوظ الدم والمال نہیں ہوگا، یعنی اس کو بیدھڑک قتل کر دیا جائے گا۔

جہاں تک اس کے کافر نہ ہونے کا تعلق ہے سو یہ حضرات حضرت عباہ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”خمس صلوات كتبهن الله عز وجل على العباد، فمن جاء بهنّ لم يضيع منهن شيئا استخفافاً بحقهن: كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهنّ فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة“ (۱۸) اس حدیث میں تارکِ صلوٰۃ کو تحت المشیّتہ داخل کیا گیا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہیں گے تو اس کو سزا دیں گے اور اگر چاہیں گے تو جنت میں داخل کریں گے، اگر وہ کافر ہو گیا تو دخولِ جنت کے کیا معنی ہوں گے؟

(۱۶) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۶۱) کتاب الایمان، باب بیان إطلاق اسم الکفر علی من ترک الصلاة۔

(۱۷) التوبة/۵۔

(۱۸) مولانا امام مالک، کتاب صلاة الليل، باب الأمر بالوتر، رقم (۱۳) و سنن نسائی (ج ۱ ص ۸۰) کتاب الصلاة، باب المحافظة على الصلوات الخمس۔ و سنن أبی داود، کتاب الوتر، باب فیمن لم یوتر، رقم (۱۳۲۰)۔ و سنن ابن ماجہ، کتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء فی فرض الصلوات الخمس والمحافظة عليها، رقم (۱۳۰۱)۔

مذکورہ دلائل کا جواب

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف تارکِ صلوٰۃ کے قتل کے سلسلہ میں یہ استدلال منسوب ہے (۱۹) کہ حدیثِ باب میں یہ کہا گیا ہے کہ لوگوں سے قتال کا حکم ہے الا یہ کہ توحید و رسالت کی شہادت دیں، نماز پڑھیں اور زکوٰۃ دیں، اس سے معلوم ہوا کہ جو نماز نہیں پڑھے گا اس سے قتال کیا جائے گا۔

لیکن یہ استدلال ضعیف ہے جس کو علامہ ابنِ دقیق العید۔ جو بہت بڑے شافعی عالم ہیں۔ نے ضعیف قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایسی حدیثوں سے استدلال علی القتل غلطی ہے، کیونکہ قتال اور قتل دو الگ الگ چیزیں ہیں، قتال کے معنی لڑائی کرنے کے ہیں، مار ڈالنے کے نہیں اور قتل کے معنی مار ڈالنے کے ہیں، اور حدیث میں قتال آیا ہے اس کو قتل کے معنی میں نہیں لیا جاسکتا۔ (۲۰)

اس کا بہترین شاہد حدیث کے وہ الفاظ ہیں جو سترہ کے باب میں فرمائے گئے ہیں ”إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ يَصَلِّي فَلَا يَدْعُ أَحَدًا يَمُرُّ بِيَدَيْهِ، وَلْيَذَرَهُ مَا اسْتَطَاعَ، فَإِنْ أُبِيَ فَلْيَقَاتِلْهُ؛ فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ“ (۲۱) یعنی جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو کسی کو اپنے سامنے سے گزرنے نہ دے اور جس قدر ممکن ہو اس کو دفع کرے اور روکے پھر بھی اگر نہ مانے اور وہ گزرنے ہی پر اڑ جائے تو اس سے قتال کرے کیونکہ وہ شیطان ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ یہاں قتال سے قتل مراد نہیں ہے۔ اسی طرح ”أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ“ سے بھی قتال ہی مراد ہے، قتل مراد نہیں ہے، گویا تارکِ صلوٰۃ کا قتل کرنا حدیث سے ثابت نہیں ہوتا، اس بنا پر تارکِ صلوٰۃ کے قتل پر اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔

دوسری دلیل قرآن کریم کی آیت ہے ”وَإِنْ طَائِفَتَيْنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ“ (۲۲) اس آیت میں مقاتلہ سے قتل ہرگز مراد نہیں، اسی طرح تارکِ صلوٰۃ سے قتال تو ہوگا مگر قتل نہ ہوگا۔ چنانچہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کیا ہے ”لَيْسَ الْقِتَالُ مِنَ الْقَتْلِ بِسَبِيلٍ، قَدْ يَجُوزُ أَنْ يَحِلَّ قِتَالُ الْمُسْلِمِ وَلَا يَحِلُّ قَتْلُهُ“ (۲۳) یعنی قتال اور قتل دونوں ایک نہیں، قتال کے جائز ہونے سے قتل کا جائز ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ قتال درست ہو اور قتل جائز نہ ہو۔

(۱۹) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۸۱)۔

(۲۰) دیکھیے درسِ باری از ریخ الاسلام علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ (ج ۱ ص ۲۰۲)۔

(۲۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۶) کتاب الصلاة باب سترۃ المصلی والنذب إلى الصلاة إلى السترة والنهی عن العرویین یدی المصلی.....

(۲۲) الحجرات ۹/۔

(۲۳) سنن کبریٰ بیہقی (ج ۸ ص ۱۸۸) کتاب قتال اهل البنی، باب الخلاف فی قتال اهل البنی۔

اب حاصل یہ ہوا کہ تارکِ صلوٰۃ سے لڑیں گے، قتال کریں گے، اگر کسی بستی والوں نے متفقہ طور پر نمازیں چھوڑ دیں تو امام ان سے قتال کرے گا، اس کے متعلق امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کوئی تصریح نہیں ملی، البتہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مقول ہے کہ اگر بستی والے اذان چھوڑ دیں تو امام وقت ان سے قتال کرے گا، اسی طرح تارکِ ختنہ سے بھی امام وقت قتال کرے گا (۲۴) جب اذان و ختنہ جیسے امور میں جو نماز کے مقابلہ میں ادنیٰ درجہ رکھتے ہیں، یہ حکم ہے تو اعلیٰ میں بطریق ادنیٰ ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ تارکِ صلوٰۃ کا قتل اس حدیث سے نہیں نکلتا۔

علامہ ابنِ دُقیق العید رحمۃ اللہ علیہ کی طرح علامہ ابن حزم طاہری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس استدلال کو رد کیا ہے۔ (۲۵)

واضح رہے کہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ جیسے محقق شخص کی طرف اس استدلال کو منسوب کرنا درست معلوم نہیں ہوتا کہ انہوں نے تارکِ صلوٰۃ کے قتل پر حدیث باب کے لفظ ”أقاتل“ سے استدلال کیا، کیونکہ وہ اتنا فرق تو سمجھتے ہی ہیں کہ قتال اور چیز ہے اور قتل دوسری چیز، پھر خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول بھی ان سے مخفی نہیں رہا ہوگا۔ لہذا ان کی طرف اس استدلال کو منسوب کرنا درست معلوم نہیں ہوتا۔ البتہ اس حدیث سے انہوں نے تارکِ صلوٰۃ کے قتل پر استدلال ضرور کیا ہے لیکن وہ استدلال ”أقاتل“ سے نہیں بلکہ ”فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم“ سے ہے (۲۶) گویا ان کے نزدیک عصمتِ جان و مال دونوں کا ترتیب اس وقت ہوگا جب یہ تین امور متحقق ہو جائیں یعنی عصمتِ جان و مال اس وقت ہوگی جب شہادت، اقامتِ صلوٰۃ اور ایفاءِ زکوٰۃ تینوں موجود ہوں اگر کوئی جزء فوت ہوا تو عصمت بھی فوت ہو جائے گی، آگے تفصیل ہے کہ اگر پہلا جزء فوت ہے تو مجموعہ عصمتِ دم و مال بھی فوت ہے، نہ اس کی جان محفوظ ہے نہ مال، اور اگر دوسرا جزء یعنی صلوٰۃ فوت ہے تو اس وقت عصمتِ مال مخفی نہیں ہوتی، بلکہ عصمتِ دم اٹھ جاتی ہے اور اگر تیسرا جزء ایفاءِ زکوٰۃ فوت ہوا تو عصمتِ مال اٹھ جاتی ہے نہ کہ عصمتِ دم۔ گویا اگر تینوں ہیں تو سب کچھ ہے اور تینوں نہیں تو کچھ نہیں، نہ عصمتِ دم، نہ عصمتِ مال، اگر ایک جزء صلوٰۃ فوت ہوا تو عصمتِ دم اٹھ گئی اور اگر ایفاءِ زکوٰۃ فوت ہوا تو عصمتِ مال

(۲۴) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۹۲) کتاب الایمان، باب الأمر بقتال الناس حتی یقولوا: لا إله إلا الله۔

(۲۵) دیکھیے المحلی لابن حزم (ج ۱ ص ۳۶۸) مسألة: تارک الصلاة عمداً حتی یخرج وقتها۔

(۲۶) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۶۱) کتاب الایمان، باب بیان إطلاق اسم الکفر علی من ترک الصلاة، والمجموع شرح

المہذب (ج ۳ ص ۱۶) کتاب الصلاة، فرع فی مذاہب العلماء فیمن ترک الصلاة تکاسلاً مع اعتقاده وجوبها۔

جالی رہی - (۲۷)

اس تقریر کی صورت میں اگرچہ ابن دقیق العید اور ابن حزم رحمہما اللہ تعالیٰ کی تقریر کام نہیں آئے گی البتہ حنفیہ جو قتل تارکِ صلوٰۃ کے منکر ہیں وہ کہہ سکتے ہیں کہ یہاں حدیث میں تارکِ صلوٰۃ کے غیر معصوم اور غیر محفوظ الدم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ساتھ مقاتلہ کیا جائے گا۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حنفیہ بھی اس کے غیر معصوم الدم ہونے کے قائل ہیں اس لیے کہ حنفیہ کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو زبردست قید میں رکھا جائے گا اور سزا دی جائے گی ”حتیٰ یتوب أو یموت“ (۲۸) مراد یہ ہے کہ تارکِ صلوٰۃ ہمارے نزدیک بھی معصوم الدم نہیں ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ دیگر ائمہ مہلت نہیں دیتے بلکہ فوراً قتل کا حکم دے دیتے ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مہلت دیتے ہیں اور فرماتے ہیں سکا سکا کر بارو، مرنے کی پروا مت کرو، مرجانے دو، مگر جلدی نہ کرو، قید کر دو، بھوکا رکھو، اتنا مارو کہ خون بہنے لگے، پھر بھی جان محفوظ نہیں ”حتیٰ یتوب أو یموت“۔

جہاں تک آیت قرآنی ”اَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصِرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ اِن تَابُوا وَاَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ“ (۲۹) کا تعلق ہے سو واقعی اس سے ظاہراً یہی مستفاد ہوتا ہے کہ تارکِ صلوٰۃ کو قتل کیا جائے گا، کیونکہ اس میں صاف لفظ ہے ”اَقْتُلُوا“ چنانچہ علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے اسی آیت سے قتل تارکِ صلوٰۃ پر استدلال کیا ہے۔ (۳۰)

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں ”اقتلوا“ سے مراد قتل نہیں بلکہ قتال ہے، اس کا پہلا قرینہ تو یہ ہے کہ حدیث باب مقتبس ہے سورۃ براءت کی اس آیت سے، اور آیت میں قتل کا ذکر ہے اور حدیث میں قتال کا، تو اب دو ہی صورتیں ہیں یا تو آیت میں قتل سے قتال مراد لیا جائے اور حدیث کو آیت کی تفسیر قرار دیا جائے یا حدیث میں جو لفظ قتال آیا ہے اسے آیت کی وجہ سے قتل کے معنی میں لیا جائے، عقلی قرائن بتلاتے ہیں کہ آیت میں قتال مراد ہے اس لیے کہ حدیث مفسر اور شرح ہوتی ہے آیت کی، تو گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تنبیہ فرمادی کہ آیت میں قتل صبراً مراد نہیں ہے بلکہ قتال مراد ہے، ایسے تجويزات لغت میں شائع ہیں۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ تارکِ زکوٰۃ کے قتل کا کوئی قائل نہیں، ہاں اگر تارکِ زکوٰۃ بہت سی جماعت ہو تو امام کو اس کے ساتھ محاربہ اور قتال کا حکم ہے اور یہ مسئلہ اجماعی ہے، اور جب تارکِ زکوٰۃ پر عدم قتل کا اجماع

(۲۷) درس بخاری (ج ۱ ص ۲۰۲)۔

(۲۸) دیکھئے رد المحتار (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الصلاۃ۔

(۲۹) التوبۃ/۵۔

(۳۰) دیکھئے فتح اللہم (ج ۱ ص ۱۹۵) کتاب الایمان باب الأمر بقتال الناس حتی یقولوا: لا إله إلا الله۔

ثابت ہو گیا تو اب دیکھئے کہ قرآن میں تخلیہ سبیل کی جو تین شرطیں مذکور ہیں ان میں زکوٰۃ بھی ہے، اب اگر آیت میں لفظ ”قتل“ کو اپنے ہی معنی میں لیا جائے تو تارک زکوٰۃ کو قتل کرنا ہوگا، حالانکہ سب اس پر متفق ہیں کہ اس کے قتل کا حکم نہیں ہے، لہذا لامحالہ ماننا پڑے گا کہ آیت میں بھی قتال ہی مراد ہے اور حدیث کو آیت کی تفسیر قرار دیا جائے گا۔ اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی دقت نظر معلوم ہوتی ہے کہ ترجمۃ الباب میں آیت کو رکھا اور اس کے تحت ”أُمرت أن أقاتل“ والی حدیث لائے، ان کا منشا یہ ہے کہ اپنا اشکال رفع کر لو اور سمجھ لو کہ آیت میں گو لفظ ”قتل“ ہے مگر مراد ”قتال“ ہے جیسا کہ حدیث باب نے اسے واضح کر دیا۔ (۳۱)

خفیہ کا استدلال

خفیہ تارک صلوٰۃ کے عدم قتل پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”قال رسول اللہ ﷺ لا یحل دم امرئ مسلم یشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثیب الزانی والمفارق لدينه التارک للجماعة“ (۳۲) اس حدیث شریف میں یہ کہا گیا ہے کہ تین ہی صورتوں میں کسی کی جان لینا جائز ہے یا تو کوئی کسی کو قتل کر دے تو قصاصاً قتل کیا جائے گا یا محسن ہو کر زنا کرے تو رجم کیا جائے گا، یا کوئی دین سے مرتد ہو جائے تو ارتداداً قتل کیا جائے گا۔

امام احمد اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کا دلچسپ مناظرہ

تارک صلوٰۃ کی تکفیر اور عدم تکفیر کے سلسلہ میں امام احمد اور امام شافعی رحمہما اللہ کے مابین ہونے والے ایک مناظرہ کا تذکرہ یہاں دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

کہتے ہیں کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دفعہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ تارک صلوٰۃ کے بارے میں مناظرہ کیا تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے پوچھا کہ کیا تارک صلوٰۃ کی تکفیر کی جائے گی؟ امام احمد نے فرمایا کہ ہاں! اسکی تکفیر ہوگی امام شافعی نے پوچھا کہ پھر وہ مسلمان کس طرح ہوگا؟ انھوں نے

(۳۱) دیکھئے درس بخاری (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۴)۔

(۳۲) صحیح بخاری، کتاب الدیات، باب قول اللہ تعالیٰ: أن النفس بالنفس والعین بالعين، رقم (۶۸۴۸)۔ و صحیح مسلم (ج ۲ ص ۵۹) کتاب القسامۃ، باب ما یباح بہ دم المسلم۔ و سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۶۳ و ۱۶۵) کتاب المحاربة، باب ذکر ما یحل بہ دم المسلم۔ و سنن أبی داود، کتاب الحدود، باب الحكم فیمن ارتد، رقم (۳۳۵۲)۔ و سنن ترمذی، کتاب الدیات، باب ما جاء لا یحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، رقم (۱۴۰۲)۔ و سنن ابن ماجہ، کتاب الحدود، باب لا یحل دم امرئ مسلم إلا فی ثلاث، رقم (۲۵۳۳)۔

جواب دیا کہ کلمہ پڑھ کے مسلمان ہوگا، امام شافعی نے فرمایا کہ وہ شخص تو کلمہ پڑھتا ہے اس کا منکر نہیں ہے، امام احمد نے فرمایا کہ نماز پڑھ کے مسلمان ہوگا، امام شافعی نے فرمایا کہ کافر کی نماز تو درست نہیں ہوتی اور نہ ہی نماز کے ذریعہ اسلام میں داخل ہوا جاتا ہے، اس پر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ خاموش ہو گئے (۳۳)۔

الإبْحَقُ الْإِسْلَام

مگر بحق اسلام ---- یعنی یہ بات نہیں ہے کہ آپ نے چونکہ کلمہ پڑھا ہے، نماز پڑھ رہے ہیں اور زکوٰۃ دے رہے ہیں تو اب آپ بالکلیہ معصوم ہو گئے، ایسا نہیں ہے، بلکہ ان تمام کاموں کے باوجود اگر آپ چوری کریں گے تو آپ کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ قتل عمد اگر کریں گے تو قصاصاً قتل کیا جائے گا، کسی کے اوپر زنا کی جھوٹی تہمت لگائیں گے تو اسی درجے لگیں گے، اسی طرح کسی اور جرم پر تعزیری سزا جاری ہوگی۔ گویا ”الإبْحَقُ الْإِسْلَام“ کا مطلب یہ ہوا کہ شہادت توحید و رسالت اور اقامت صلوٰۃ و ایتاء زکوٰۃ سے آدمی معصوم الدم ہو جائے گا، اللہ یہ کہ اسلام ہی اس کے قتل کا حکم دے، مثلاً قاتل نفس یا زانی محصن۔ تو باوجود اسلام کے اس کو قتل کیا جائے گا (۳۴)۔

و حسابہم علی اللہ

اور ان کا حساب اللہ کے حوالے ہے۔

یعنی ہم تو ظاہر کے مکلف ہیں، لہذا اگر کوئی ظاہر میں مسلمان ہے تو اس کے ساتھ مسلمانوں جیسا برتاؤ اور معاملہ کریں گے اور اگر مسلمان نہیں ہے تو مسلمانوں جیسا معاملہ نہیں کریں گے، خواہ وہ باطن میں کیسا ہی ہو، کیونکہ ہم باطن کے مکلف نہیں ہیں باطن اللہ تعالیٰ کے حوالے ہے۔ (۳۵)

فائدہ

”علی“ عموماً وجوب کے لیے آتا ہے، یہاں ”علی“ کا استعمال ہوا ہے، حالانکہ اللہ پر تو نہ کسی کا حساب واجب ہے اور نہ جزا و سزا اور نہ ہی ثواب واجب ہے، اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ لہذا یہاں کہیں گے ”و حسابہم موقوف الی اللہ“ یعنی ان کا حساب کتاب اللہ تعالیٰ کے حوالے ہے، البتہ ”علی“ کے استعمال کی حکمت یہ ہوگی کہ گویا اشارہ کر دیا گیا ہے کہ ان کا حساب کتاب متحقق الوقوع ہے،

(۳۳) طبقات الشافعیۃ الکبری (ج ۱ ص ۲۲۰) مناظرۃ بین الإمامین الشافعی وأحمد رحمہما اللہ تعالیٰ۔

(۳۴) دیکھیے ارشاد الساری (ج ۱ ص ۱۰۸)۔

(۳۵) ارشاد الساری (ج ۱ ص ۱۰۸)۔

اس کے وقوع کے یقینی ہونے کی وجہ سے اس کو ”علی“ کے لفظ کے ساتھ تعمیر کیا ہے جو وجوب کے لیے آتا ہے۔ (۳۶) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۱۶- باب : مَنْ قَالَ إِنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْعَمَلُ .

لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى : «وَرَبُّكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» / الزخرف: ۷۲ . وَقَالَ عِدَّةٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : «فَوَرَبُّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ . عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» / الحجر: ۹۲ : عَنْ قَوْلٍ : لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَقَالَ : «لِيُثْلَ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ» / الصافات: ۶۱ .

یہ باب اس شخص کے مسلک کے بیان میں ہے جو یہ کہتا ہے کہ ایمان تو عمل ہی ہے۔

عمل سے کیا مراد ہے ؟

اس میں علماء کے تین قول ہیں :-

حضرت گنگوہی اور حضرت انور شاہ کشمیری رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس سے عملِ قلب مراد

ہے (۳۷)۔

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اعمالِ جوارح مراد ہیں (۳۸)۔

اور شراحِ کرام کی رائے یہ ہے کہ اس سے سارے اعمالِ قلب و جوارح مراد ہیں۔ (۳۹)

مقصدِ ترجمہ

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس ترجمۃ الباب سے سلف سے ایک اشکال کو دور کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سلف سے منقول ہے ”الایمان قول و عمل“ اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہ تو بالکل بداهت کے خلاف ہے ، ایمان تو تصدیقِ قلبی کا نام ہے ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس ترجمۃ الباب سے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا اور بتلایا کہ سلفِ صالح تو یہ کہتے ہیں کہ ایمان

(۳۶) حوالہ بالا۔

(۳۷) دیکھیے لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۶۱ و ۵۶۲) و فیض الباری (ج ۱ ص ۱۰۹)۔

(۳۸) دیکھیے حاشیۃ السندی علی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۲)۔

(۳۹) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۸۳ و ۱۸۴)۔

عمل کا نام ہے اس سے مراد وہ عمل قلبی یعنی تصدیق باطنی لیتے ہیں لہذا ان کا قول بداہت کے خلاف نہیں ہے۔ (۴۰)

مگر ترجمہ کی یہ غرض مؤلف رحمۃ اللہ علیہ کے ایوان سابقہ ولاحقہ کی تصریح کے خلاف ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مختلف ایوان میں یہ ثابت فرمایا ہے کہ اعمال صلوٰۃ، زکوٰۃ، اور جہاد وغیرہ ایمان میں داخل ہیں، پھر یہ کہنا کہ مؤلف ”عمل“ سے تصدیق قلبی اور عمل قلب ہی مراد لے رہے ہیں اور یہ بتلا رہے ہیں کہ سلف نے عمل سے عمل قلب یعنی تصدیق مراد لی ہے، خود اپنی تصریحات کے خلاف ہے۔

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ایمان محض علم اور معرفت کا نام نہیں، کیونکہ یہ معرفت تو وجود کے ساتھ بھی جمع ہو جاتی ہے، بلکہ ایمان عمل قلب کا نام ہے، یعنی دل سے تسلیم کرنا اور دل سے ماننا ہی ایمان ہے۔ (۴۱)

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل میں چونکہ متعدد آیات میں عمل کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے تو اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ اعمال ایمان سے خارج ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو دور کیا اور یہ بتلایا کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں اور اعمال کا ایمان پر جو عطف کیا گیا ہے وہ من قبیل عطف الخاص علی العام ہے، جس کا مقصود استیفاء اور استقصاء ہے، مغایرت کی غرض سے عطف نہیں کیا گیا۔ اور اس کی دلیل مؤلف نے یہ پیش کی ہے کہ اللہ پاک نے جنت کے حصول کو عمل پر مرتب کیا ہے اور یہ بالکل کھلی ہوئی بات ہے کہ جنت محض ظاہری عمل پر ہی مرتب نہیں ہوتی بلکہ ایمان پر بھی ہوتی ہے، تو اب یہ معنی لکھے کہ جنت کا حصول جس طرح ایمان قلبی پر ہوگا ایسے ہی اعمال ظاہری پر بھی ہوگا، گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بتلادیا کہ عطف سے ایمان و عمل میں مغایرت مقصور نہیں بلکہ یہ تخصیص بعد التعمیم ہے۔ (۴۲)

عام شراح کرام کی رائے یہ ہے کہ یہاں عمل عام ہے، چاہے عمل جوارح ہو یا عمل قلب ہو، گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد اس ترجمہ سے یہ بتانا ہے کہ عمل ایمان میں داخل ہے، کوئی سا بھی عمل ہو، اس کو مؤلف نے آیات مذکورہ فی الترمذیہ اور روایت کے مجموعے سے ثابت کیا ہے اور ان کا مقصد ان لوگوں پر رد کرنا ہے جو کہتے ہیں ”الایمان قول بلا عمل“ وہ ایمان کی تعریف کرتے ہیں کہ وہ

(۴۰) لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۶۱ و ۵۶۲)۔

(۴۱) فیض الباری (ج ۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰)۔

(۴۲) حاشیۃ السندی (ج ۱ ص ۲۲ و ۲۳)۔

قولِ لسان کا نام ہے ، قولِ قلب کا نام نہیں ، عمل کو ایمان سے خارج کرتے ہیں ۔ (۳۳)
یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جمعیہ کا بھی رد کر رہے ہیں جو صرف معرفت کو ،
خواہ اختیاری ہو یا غیر اختیاری ، ایمان کہتے ہیں ، جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بتایا کہ ایمان تو عمل ہی کا
نام ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ایمان میں جس معرفت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ اختیاری ہے ، بغیر معرفت
اختیاریہ کے اس پر عمل کا اطلاق صحیح نہیں ہوگا ، لہذا جمعیہ کا خیال بھی غلط ہو گیا ۔ (۳۴)
امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ترجمۃ الباب میں تین آیات پیش کی ہیں :-

پہلی آیت

”وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ“ (۳۵)

اس آیت میں یہ فرمایا گیا ہے کہ یہ جنت جو تمہیں دی گئی ہے یہ عمل کی وجہ سے دی گئی ہے ،
اور سب جانتے ہیں کہ جنت ایمان کی بدولت ملتی ہے ، اور جب جنت ایمان کی بدولت ملتی ہے اور یہاں
عمل کی بدولت فرمایا تو معلوم ہوا کہ عمل سے مراد ایمان ہے اور ”بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ“ ”بِمَا كُنْتُمْ تَوَمِنُونَ“ کے
معنی میں ہے ۔ اس لیے کہ اگر ایمان نہ ہو اور اعمال بہت سے ہوں تو جنت نہیں ملتی ، لیکن اگر ایمان ہو
اور عمل ایک بھی نہ ہو تو جنت ملتی ہے ، خواہ ابتداءً ملے یا انتہاءً ۔ بہر حال جنت کا مدار اصل ایمان پر ہے ۔
لہذا ایمان پر عمل کا اطلاق اس لیے کیا گیا تاکہ ایمان کا تعلق ظاہر ہو ، خواہ اس طرح کہ اطلاق الجزء علی کل
ہے یا اطلاق فرع علی الاصل ہے ، اس سے مرجعہ کی تردید ہو جائے گی ۔

جنت کو میراث کیوں کہا گیا ؟

یہاں ایک اشکال تو یہ ہے کہ اس آیت میں جنت کو میراث بتایا جا رہا ہے کہ جنت تمہیں
میراث میں دی گئی ہے ۔ سوال یہ ہے کہ میراث تو اسے کہتے ہیں کہ جب کوئی عزیز و قریب فوت ہو جاتا
ہے اور ترکہ چھوڑ جاتا ہے تو وہ ترکہ اس عزیز و قریب کے ورثہ کو ملتا ہے ، جنت میں تو یہ بات نہیں پائی
جاتی ؟ وہاں کون فوت ہوا ؟ اور کس کی ملک میں وہ تھی کہ اس کے فوت ہونے کے بعد اب اہل ایمان کو
بطور میراث وہ دی جا رہی ہے ؟

(۳۳) دیکھیے الأبواب و التراجم لصحیح البخاری (ص ۳۳ و ۳۴) ۔

(۳۴) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۸۳ و ۱۸۴) ۔

(۳۵) الزخرف / ۷۲ ۔

علماء نے اس کے مختلف جوابات دیے ہیں :

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں اصل میں عطاءِ جنت کو میراث سے تشبیہ دی گئی ہے (۳۶) اور دو باتوں میں تشبیہ دی گئی ہے :-

ایک تو اس بات میں کہ میراث جو ہوتی ہے اس میں دوام ہوتا ہے ، کسی آدمی کو جو چیز وراثت میں ملتی ہے وہ ہمیشہ کے لیے اس کی ہو جاتی ہے ، اس میں فسخ ، اقالہ ، ابطال اور انکار نہیں ہوتا ، اسی طرح جب جنت ملے گی تو ہمیشہ کے لیے ملے گی ، اسکی عطا میں فسخ ، اقالہ ، ابطال اور انکار کچھ نہیں ہوگا۔ دوسری بات یہ کہ میراث جب وارث کو مل جاتی ہے تو اس میں وہ تصرف کرنے میں آزاد ہوتا ہے ، جو چاہے تصرف کرے ، اس کے اوپر کوئی پابندی نہیں ہوگی ”وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُیْ اَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُوْنَ“ (۳۷)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں آتا ہے کہ جنت اور جہنم دونوں جگہ ہر مؤمن اور ہر کافر کے لیے مکان ہوگا ، وہ لوگ جو جنت میں جائیں گے انھیں ان کے مکانات دوزخ والے دکھائے جائیں گے ، جو کافروں کے پاس ہوں گے ، اور بتایا جائیگا کہ اگر ایمان نہ ہوتا تو تم یہاں ہوتے ، وہ اللہ کا شکر ادا کریں گے کہ اس نے ہمیں ہدایت دی اور جہنم کے عذاب سے بچایا ، اس طرح کفار کو ان کے جنت کے مکانات دکھائے جائیں گے جو مؤمنوں کو ملیں گے۔ اور جب وہ جنت کے مکانات دیکھیں گے تو افسوس کریں گے ، انھیں قلق ہوگا اے کاش ! ہم ایمان لاتے اور ہمیں یہ جنت کا مکان ملتا۔ گویا یہاں مَورِث کافر ہے کہ اس کا حصہ جنت میں تھا لیکن کفر کی وجہ سے اس کو نہ مل سکا تو وہ مؤمن کی طرف منتقل ہو گیا۔ (۳۸)

دوسری بات علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمائی کہ یہاں مَورِث اللہ تعالیٰ ہیں ، یہ جنت اللہ تعالیٰ کی ملک تھی ، اس نے تمھیں دے دی ، گویا تشبیہاً اعطاءِ خداوندی کو میراث سے تعبیر کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ جس طرح میراث پھر مَورِث کی طرف واپس نہیں ہوتی اسی طرح اللہ سبحانہ و تعالیٰ یہ جنت عطا فرمانے کے بعد واپس نہیں لیں گے۔ (۳۹)

قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں میراث کا اطلاق اس لحاظ سے فرمایا ہے کہ جس

(۳۶) الکشاف للزمخشری (ج ۲ ص ۲۶۳)۔

(۳۷) سورۃ حم سجدہ/۳۱۔

(۳۸) دیکھیے درمنثور (ج ۳ ص ۸۵) آیت: وَنُودُواْ اَنْ تَلْکُمْ الْجَنَّةُ اَوْ رَشِمُوْاْ بِمَا کُنتُمْ تَعْمَلُوْنَ۔ وُعِدَةُ الْقَارِی (ج ۱ ص ۱۸۳)۔

(۳۹) عمدہ (ج ۱ ص ۱۸۳)۔

طرح مورت جو ہوتا ہے وہ مرجاتا ہے لیکن اس کا ترکہ باقی رہتا ہے، اسی طریقہ سے اہل ایمان کا عمل تو ختم ہو گیا لیکن اس کی جزاء اور ثواب بصورتِ جنت باقی رہے گا، اس لیے مجازاً اس کے اوپر میراث کا اطلاق کر دیا گیا کہ جیسے وہ مورت کے فوت ہونے کے بعد باقی رہتی ہے اسی طرح جنت جو ثواب کی شکل ہے عمل کے ختم ہو جانے کے بعد باقی رہے گی۔ (۵۰)

حضرت شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ“ حضرت آدم علیہ السلام کے لحاظ سے فرمایا ہے، یعنی ”المورث هو أبونا آدم“ اس لیے کہ ابتداءً جنت ان ہی کو دی گئی تھی پھر جنت سے ان کا اخراج عمل میں آیا اور وہ دنیا میں تشریف لے آئے اور اب انتہاء ان کے بیٹوں کو یہ جنت دی جا رہی ہے (۵۱) یہ علیحدہ بات ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام بھی جنت میں ہوں گے لیکن یہ چونکہ بہر حال ان کے بیٹوں کو دی جا رہی ہے جیسے وراثت باپ کی بیٹوں کو ملتی ہے اس لیے اس کے اوپر وراثت کا اطلاق کر دیا گیا۔

آیت مذکورہ اور حدیث میں تعارض اور اس کا دفعیہ

یہاں دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: ”لَنْ يَدْخُلَ أَحَدًا عَمَلُهُ الْجَنَّةَ قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لَا، وَلَا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِفَضْلٍ وَرَحْمَةٍ“ (۵۲) حدیث میں تو یہ فرمایا گیا ہے کہ عمل کی بنیاد پر کوئی جنت میں نہیں جائے گا جبکہ آیت میں یہ ہے کہ عمل کی وجہ سے جنت مل رہی ہے!

اس اشکال کے بھی علماء نے بہت سے جوابات دیے ہیں:-

(۱) ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں ”باء“ سبب کے لیے نہیں ہے بلکہ مصاحبت اور ملاہست کے لیے ہے، سببیت میں تو یہ ہوتا ہے کہ سبب مسبب کے لیے دلیل بنتا ہے اور مسبب سبب پر موقوف ہوتا ہے، یہاں یہ صورت مراد نہیں ہے کہ تمہارا عمل جنت میں جانے کے لیے دلیل اور موقوف علیہ ہو کہ عمل کی وجہ سے جنت دی جا رہی ہو بلکہ یہ مصاحبت اور ملاہست کے لیے ہے اور مطلب یہ ہے کہ تمہارے عمل کے ساتھ تمہیں یہ جنت ملے گی، یہ جنت تمہارے عمل کے ساتھ مصاحب اور ملاہست ہے، تمہیں یہ

(۵۰) دیکھیے تفسیر بیضاوی مع حاشیہ شیخ زادہ (ج ۲ ص ۴۰۴)۔

(۵۱) دیکھیے موضح القرآن، تفسیر آیت: ”وَنُودُوا أَنْ تُلْكَمُ الْجَنَّةَ أَوْ رِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ“۔

(۵۲) صحیح بخاری، کتاب المرضی، باب تمنی المرض الموت، رقم (۵۶۶۳) و کتاب الرقاق، باب القصد والمداومة علی العمل، رقم (۶۳۶۳)

و (۶۳۶۳)۔ و موضح مسلم (ج ۲ ص ۴۶۶ و ۴۶۷) کتاب صفة المنافقین باب لن یدخل أحد الجنة بعمله، بل برحمة اللہ تعالیٰ۔

جنت عمل کے ساتھ دی جا رہی ہے، کیوں دی جا رہی ہے؟ سو یہ اللہ کا کرم، اس کی رحمت اور نوازش ہے عمل پر اس کا ملنا موقوف نہیں ہے اور نہ ہی عمل اس کے ملنے کی دلیل ہے۔ اب اشکال ختم ہو گیا کیونکہ حدیث میں جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”لَنْ يَدْخُلَ أَحَدًا عَمَلُهُ الْجَنَّةَ“ فرمایا تھا وہاں سببیت کی نفی کی تھی اور یہاں آیت میں ”أَوْ رِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ“ جو فرمایا جا رہا ہے یہاں سببیت نہیں مصاحبت اور ملاست ہے۔ (۵۳)

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ آیت میں ”باء“ مقابلہ کے لیے ہے، جنت عمل کے مقابل تو ہے لیکن عمل پر موقوف نہیں ہے، عمل اس کے لیے دلیل نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ تمہارے عمل میں اتنی صلاحیت نہیں کہ وہ جنت کے لیے حقیقی سبب بن سکے، تمہارے اعمال اس لائق نہیں کہ ان پر جنت کا استحقاق ہو، یہ تو اللہ کی رحمت اور فضل ہے کہ اس نے تمہارے عمل کو قبول فرمایا اور جنت تمہیں انعام دے دی۔ (۵۴)

(۳) ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ ”باء“ کو سببیت ہی کے لیے لیں اور ”بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ“ کے معنی جیسا کہ شروع میں بتایا گیا ”بِمَا كُنْتُمْ تَزْنُونَ“ کے ہوں اور عمل بمعنی ایمان ہو، تو کوئی اشکال نہیں ہوگا، کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ نفس ایمان کے بغیر جنت نہیں مل سکتی اور یہ بھی ظاہر ہے کہ نفس ایمان ہوگا تو ضرور ملے گی، یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ نفس ایمان موجود ہو اور جنت نہ ملے، ابتداءً ملے گی یا پھر انتہاءً ملے گی بہر حال ایمان کا مقتضی جنت ہے اور وہ نفس ایمان کی بنیاد پر ملتی ہے، لہذا اگر یہاں نفس ایمان مراد لیا جائے تو بقاء کو سببیت کے لیے قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ واللہ اعلم۔

وقال عده من أهل العلم في قوله تعالى: ”فَوَرَّكَ لَنَسَأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ“: عن قول: لا إله إلا الله
کئی اہل علم نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس ارشاد میں ”عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ“ کی تفسیر ”عن قول لا إله إلا الله“ سے کی ہے۔

اس سے پہلے ہے ”لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا ثِيَابَهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفَضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ“ وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ، كَمَا أَنزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ، الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ، فَوَرَّكَ

لَسَأَلْتَهُمْ أَجْمَعِينَ، عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ۔ (۵۵)

یعنی ہم نے جو ان کافروں کو مختلف نعمتیں دی ہیں ان کی طرف نہ دیکھے اور نہ ان پر غم کیجیے، البتہ مومنوں کے لیے اپنے بازوؤں کو نرم رکھے، اور کہہ دیجئے کہ میں واضح طور پر ڈرانے والا ہوں، اور تمہیں بتاتا ہوں کہ عذاب ضرور نازل ہوگا جیسا کہ ہم نے ان لوگوں پر نازل کیا ہے جنہوں نے احکام الہی کے حصے کر رکھے تھے، یعنی قرآن کے حصے بخرے کر رکھے تھے، سو آپ کے پروردگار کی قسم ہے کہ ہم ان سے ضرور ان کے اعمال کی باز پرس کریں گے۔

چونکہ یہاں پیچھے سے کافروں کا ذکر آیا تھا اس لیے بہت سے سلف نے ”عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ“ کی تفسیر ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ سے کی ہے۔

پھر اس ”قول لا إله إلا الله“ میں عموم ہے خواہ قول بالقلب مراد لیا جائے یا قول باللسان۔ اگر قول بالقلب مراد لیا جائے تب تو کرامیہ کی تردید بھی ہو جاتی ہے اور اگر قول باللسان مراد لیا جائے تو پھر یہ کہنا پڑے گا کہ قول باللسان سے مراد وہ قول ہے جو مع التصدیق ہو، تصدیق قلب کے بغیر صرف زبان کی گواہی کا کوئی اعتبار نہیں۔

وَقَالَ: لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ (۵۶)

یہاں ”مثل هذا“ سے مراد ”الفوز العظيم“ ہے جس کا ماقبل میں ذکر ہے اور ”فوز عظیم“ جنت ہے، لہذا مطلب یہ ہے کہ جنت کے لیے عمل کرو، اس کو اپنا ہدف بناؤ اور مقصد قرار دو، ظاہر ہے کہ جنت کے لیے جو عمل اصل قرار پاتا ہے وہ ایمان کا عمل ہے، لہذا ”فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ“ کے معنی ہوں گے: ”فلیؤمن المؤمنون“ اور یہاں عمل کا اطلاق ایمان پر ہوگا، یہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بتانا چاہتے ہیں۔

۲۶: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ وَمُؤْنِسُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَا: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (۵۷) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سُئِلَ: أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ: (إِيمَانُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ). قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: (الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ). قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: (حَجٌّ مَبْرُورٌ). [۱۴۴۷]

(۵۵) الحجج/۸۸-۹۳۔ (۵۶) الصافات/۶۱۔

(۵۷) الحديث أخرجه البخاري أَيْضًا فِي كِتَابِ الْحَجِّ، بِأَبِ فَضْلِ الْحَجِّ الْمَبْرُورِ، رَقْم (۱۵۱۹) وَمُسْلِم (ج ۱ ص ۶۲) فِي كِتَابِ الْإِيمَانِ، بِأَبِ بَيَانَ كَوْنِ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى أَفْضَلَ الْأَعْمَالِ - وَالنَّسَائِي فِي سُنَنِهِ (ج ۲ ص ۲) كِتَابِ مَنَاسِكِ الْحَجِّ، بِأَبِ فَضْلِ الْحَجِّ، وَالتِّرْمِذِيُّ فِي كِتَابِ فَضَائِلِ الْجِهَادِ، بِأَبِ مَا جَاءَ أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلَ، رَقْم (۱۶۵۸)۔

تراجم رجال

(۱) احمد بن یونس: یہ احمد بن عبد اللہ بن یونس بن عبد اللہ بن قیس تمیمی یربوعی کوفی ہیں، ابو عبد اللہ کنیت ہے، ان کے والد کا نام عبد اللہ ہے لیکن دادا کی نسبت سے یعنی ”احمد بن یونس“ کے نام سے مشہور ہیں، کہا جاتا ہے کہ یہ فضیل بن عیاض رحمۃ اللہ علیہ کے مولیٰ تھے۔

انھوں نے امام مالک، ابن ابی ذئب، لیث بن سعد اور فضیل بن عیاض رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ اور بہت سے حضرات سے حدیثیں سنیں۔ اور ان کے شاگردوں میں ابو زرعہ، ابو حاتم، ابراہیم حربی، بخاری، مسلم اور ابو داؤد رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ثقةً متقناً“۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”شیخ الاسلام“ کا لقب دیا ہے، چورانوے سال کی عمر میں ربیع الثانی ۲۲۷ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۵۸) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعةً۔

(۲) موسیٰ بن اسماعیل: یہ ابو سلمہ موسیٰ بن اسماعیل منقری تودکی بصری ہیں، ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی چوتھی حدیث کے ذیل میں گزر چکے ہیں۔

(۳) ابراہیم بن سعد: یہ حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے پرپوتے ہیں، ان کے حالات پیچھے ”باب تفاضل اهل الایمان فی الأعمال“ کے تحت آچکے ہیں۔

(۴) ابن شہاب: یہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات پیچھے ”بدء الوحي“ کی تیسری حدیث کے ذیل میں گزر چکے ہیں۔

(۵) سعید بن المسیب: یہ امام التابعین، فقیہ الفقہاء، احد الفقہاء السبعة حضرت سعید بن المسیب بن حزن بن ابی وہب بن عمرو بن عائد بن عمران بن مخزوم بن یثملہ بن رۃ قرشی مخزومی ہیں۔ ان کے والد اور دادا دونوں صحابی ہیں جو فتح مکہ کے موقع پر اسلام لائے تھے۔

”مسیب“ میں یا کو مفتوح بھی پڑھا گیا ہے اور مکسور بھی، فتح مشہور ہے، اگرچہ خود حضرت سعید بن المسیب سے منقول ہے کہ وہ فتح پڑھنے پر ناراض ہوتے تھے۔

حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے دو سال بعد پیدا ہوئے، ایک قول یہ ہے کہ چار سال بعد پیدا ہوئے۔

انھوں نے حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت ابن

عباس، حضرت ابن عمر، حضرت جُبَیر بن مُطْعَم، حضرت عبداللہ بن زید بن عاصم، حضرت حَکیم بن حزام، حضرت مُعاویہ، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص، حضرت ابو موسیٰ اشعری، حضرت صفوان بن اُمیہ، حضرت مَسُور بن مَخْزُوم، حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت ابوسعید خدری، حضرت زید بن ثابت، حضرت عثمان بن ابی العاص، حضرت ابوہریرہ، حضرت عائشہ اور حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے علاوہ اور بہت سے صحابہ کرام سے حدیثیں سنی ہیں۔

ان سے روایت کرنے والوں میں بڑے بڑے اعلام تابعین ہیں جیسے عطاء بن ابی رباح، محمد الباقر، عمرو بن دینار، یحییٰ الانصاری، امام زہری رحمہم اللہ وغیرہ۔
آپ کی امامت و جلالت شان اور علم و فضیلت اور وجہ خیر میں آپ کے تقدّم پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔

محمد بن یحییٰ بن حبان کہتے ہیں ”کان رأس أهل المدينة في دهره، المقدم عليهم في الفتوى؛ سعيد بن المسيب، ويقال له: فقيه الفقهاء۔“

امام قتادہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما رأيت أحدا أعلم بحلال الله وحرامه من سعيد بن المسيب۔“
امام مکحول رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں طلب علم کے سلسلہ میں دنیا بھر میں گھوم چکا، لیکن حضرت سعید بن المسيب رحمۃ اللہ علیہ سے بڑھ کر میں نے کسی عالم کو نہیں دیکھا۔

علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”لا أعلم أحدا في التابعين أوسع علما من سعيد بن المسيب“ نیز فرماتے ہیں ”وهو عندی أجل التابعين۔“

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”أفضل التابعين سعيد بن المسيب۔“
حضرت سعید بن المسيب رحمۃ اللہ علیہ جب بھی کوئی فتویٰ دیتے تو فرمایا کرتے تھے ”اللهم سلمني وسلم مني۔“

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ليس في التابعين أنبل من سعيد بن المسيب، وهو أثبتهم في أبي هريرة۔“

حفاظ کہتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیثوں کے سب سے بڑے عالم حضرت سعید بن المسيب رحمۃ اللہ علیہ تھے، اور یہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے داماد تھے۔

حضرت سعید بن المسيب رحمۃ اللہ علیہ وظیفہ نہیں لیا کرتے تھے، بلکہ تیل کا کاروبار کیا کرتے تھے، آپ نے چالیس حج کئے۔

خلاصہ یہ کہ حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کے دین، فضل و شرف، امامت فی العلم اور جلالتِ شان کے بارے میں سلف و خلف کا اتفاق ہے۔ (۵۹)

تنبیہ

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں (۶۰) کہ امام احمد وغیرہ نے جو ان کو افضل التابعین قرار دیا ہے یہ علوم شریعت کے اعتبار سے قرار دیا ہے، ورنہ مطلق انضلیت حضرت اویس قرنی رحمۃ اللہ علیہ کو حاصل ہے جن کے بارے میں مسلم شریف میں مرفوع حدیث ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: إن خیر التابعین رجل یقال له: أویس، ولد والدہ، وکان به بیاض، فمروہ فلیستغفر لکم“ (۶۱)۔

حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ۹۳ھ یا ۹۴ھ میں ہوئی، اس سال کو ”سنة الفقهاء“ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں بہت سے فقہاء کا انتقال ہوا تھا۔ (۶۲) واللہ اعلم۔

(۶) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ: کے تفصیلی حالات پیچھے کتاب الایمان، باب امور الایمان کے تحت گزر چکے ہیں۔

أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل: أی العمل أفضل؟ فقال: إیمان باللہ ورسولہ، قیل: ثم ماذا؟ قال: الجہاد فی سبیل اللہ، قیل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال متعدد دفعہ متعدد حضرات نے کیا، آپ نے ہر ایک کو مختلف جواب دیا جس کی تفصیل پیچھے ”باب إطعام الطعام من الإسلام“ کے تحت گزر چکی ہے۔

اس حدیث میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ دوسرے نمبر پر جہاد کو ذکر کیا اور اس کے بعد حج کو۔ حالانکہ ترتیب اس کے برعکس ہونی چاہیے تھی، کیونکہ جہاد فرض کفایہ ہے اور حج رکن اسلام اور فرض عین ہے۔

اس کا ایک جواب قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ ابتدا کا قصہ ہے،

(۵۹) یہ تمام تفصیل تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۱۹-۲۲۱) سے ماخوذ ہے۔

(۶۰) حوالہ بالا۔

(۶۱) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۱۱) کتاب الفضائل، باب من فضائل اویس القرنی رحمۃ اللہ علیہ۔

(۶۲) دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۲۰)۔

جہاد کی فرضیت پہلے ہوئی اور حج کی بعد میں ہوئی ہے۔ اس لیے جہاد کو مقدم ذکر کیا ہے۔ (۶۳)
 یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ اس وقت کا مسئلہ ہو جب کہ جہاد مستقل رکن ہو یعنی اہل اسلام پر
 خدا نخواستہ کفار حملہ کر دیں تو ہر شخص کے حق میں جہاد فرض عین ہو جاتا ہے اور حج پر مقدم ہو جاتا ہے۔ (۶۴)
 یا اس لیے جہاد کو مقدم کیا گیا کہ حج کا نفع تو لازم ہوتا ہے اور جہاد کا نفع متعدی ہوتا ہے۔ (۶۵)

حج مبرور

بعض حضرات نے فرمایا کہ حج مبرور کہتے ہیں حج مقبول کو، بعض علماء فرماتے ہیں ”المبرور:
 الذی لا یخالطہ إثم“ بعض حضرات کہتے ہیں ”المبرور: الذی لاریاء فیہ“ (۶۶) واللہ اعلم۔

حدیث شریف کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس روایت سے صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حدیث پاک میں آپ سے
 ”أی العمل افضل“ کا سوال کیا گیا تھا آپ نے جواب میں ”ایمان باللہ“ کا ذکر کیا، معلوم ہوا کہ ایمان
 عمل ہی ہے، عمل کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے اور یہی ترجمہ ہے۔ (۶۷) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۱۷- باب : إِذَا لَمْ يَكُنِ الْإِسْلَامُ عَلَى الْحَقِيقَةِ ، وَكَانَ عَلَى الْإِسْتِسْلَامِ أَوْ الْخَوْفِ مِنَ الْقَتْلِ .
 لِقَوْلِهِ تَعَالَى : «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا» / الحجرات : ۱۴ . فَإِذَا
 كَانَ عَلَى الْحَقِيقَةِ ، فَهُوَ عَلَى قَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ : «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» / آل عمران : ۱۹ .

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”إِذَا لَمْ يَكُنِ الْإِسْلَامُ عَلَى الْحَقِيقَةِ“ فرمایا ہے، یہ جملہ شرطیہ ہے
 اس کی جزاء مذکور نہیں ہے پھر آخر میں ”فَإِذَا كَانَ عَلَى الْحَقِيقَةِ فَهُوَ عَلَى قَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ“ میں جزاء موجود

(۶۳) دیکھیے شرح نووی (ج ۱ ص ۶۳) کتاب الایمان، باب بیان کون الایمان باللہ تعالیٰ افضل الأعمال۔

(۶۴) عمدہ (ج ۱ ص ۱۸۹)۔

(۶۵) حوالہ بالا۔

(۶۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۸، ۷۹)۔

(۶۷) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۸۶)۔

ہے۔ سوال یہ ہے کہ پہلے جملے کی جزاء کیا ہے ؟
اکثر شراح کرام یہاں ایک تقریر کرتے ہیں ، لیکن اس تقریر کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں بطور تمہید سمجھنی پڑیں گی :-

ایک تو یہ کہ یہاں ”إِذَا لَمْ يَكُنِ الْإِسْلَامُ عَلَى الْحَقِيقَةِ“ میں لفظ ”حقیقت“ کو اکثر شراح مجاز کے مقابلے میں لیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ یہاں حقیقت سے حقیقت شرعیہ مراد ہے مجاز شرعی مراد نہیں ہے ۔
دوسری بات یہ کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں جو ترجمہ قائم کیا ہے اس سے ان کا مقصود ایک اعتراض کو دفع کرنا ہے ، وہ یہ کہ آپ تو کہتے ہیں کہ اسلام اور ایمان متحد ہیں اور قرآن مجید کی آیت میں ہے ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور اسلام متحد نہیں ہیں ۔۔۔ بنو اسد کے کچھ لوگ قحط سالی کے زمانے میں اپنے مویشیوں اور بچوں کو لیکر مدینہ منورہ آگئے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آکر احسان جتلیا کہ ہم قتال کے بغیر ایمان لے آئے ہیں ، اب ہم پریشان ہیں ہماری امداد فرمائیے ، ان کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی ۔ (۶۸)
صاف ظاہر ہے کہ ان اعراب سے ایمان کی نفی کی گئی ہے لیکن ان کے لیے اسلام کو ثابت کیا جا رہا ہے ، ایمان تو تمہارے اندر نہیں ہے البتہ تم یہ کہو کہ ہم نے اسلام قبول کیا ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور اسلام ایک نہیں ہیں ۔

اکثر شراح کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصود ترجمۃ الباب سے اس اعتراض کو دور کرنا ہے ، چنانچہ شراح نے یہ تقریر کی ہے کہ اسلام دو قسم کا ہوتا ہے ، ایک وہ اسلام جو حقیقت شرعیہ پر مبنی ہو اور یہی عند الشرع وعند اللہ معتبر ہے ، یعنی صدق دل سے اس نے اسلام کو قبول کیا ہو اور انقیادِ باطنی کو اختیار کیا ہو اور ایک اسلام وہ ہوتا ہے جس میں صرف استسلام ظاہری اور انقیادِ صوری پایا جاتا ہے ، مال کی طمع میں یا قتل کے خوف کی وجہ سے ظاہری طور پر آدمی کلمہ پڑھ لیتا ہے اور مسلمان کہلانے لگتا ہے ، ایمان اور اسلام کی حقیقت شرعیہ اس میں موجود نہیں ہوتی ۔

ان حضرات نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس ترجمہ کی تقدیر عبارت بیان کی ہے ”إِذَا لَمْ يَكُنِ الْإِسْلَامُ عَلَى الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ“ بل کان علی الاستسلام الظاہری والانقیاد الصوری ، لأجل الخوف من القتل وطمع المال : فهو ليس بمتحدٍ مع الإيمان ، بل هو مغاير له ، لقوله تعالى ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا“ وإذا كان على الحقيقة الشرعية المعتمدة عند الشرع فهو على قوله جل ذكره : ”إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ

الإسلام” اُی فہو متحد مع الإیمان ” دین اور اسلام ” إن الدین عند اللہ الإسلام “ سے متحد ہو گئے ، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے دین اور ایمان متحد ہیں اور قاعدہ ہے کہ ” متحد المتحد متحد “ نتیجہ یہ نکلا کہ اسلام اور ایمان متحد ہیں ، یہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا یہاں مقصود ہے ۔ (۶۹)

امام العصر حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دوسری تقریر کی ہے ، انھوں نے یہاں حقیقت کو مجاز کے مقابلے میں نہیں لیا بلکہ حقیقت بمعنی نفس الامر اور واقع کے لیا ہے ، نیز انھوں نے اس ترجمہ کو کسی اعتراض یا سوال کا جواب نہیں قرار دیا بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی اس ترجمہ سے غرض ایک مستقل مسئلہ بیان کرنا ہے کہ کون سا اسلام معتبر عند اللہ اور نافع و منجی ہے اور کون سا غیر معتبر اور غیر نافع ہے ۔ تو انھوں نے فرمایا ہے کہ جو اسلام واقعی اور نفس الامری نہ ہو ، یعنی صدق دل سے استسلام اور باطن سے انقیاد نہ ہو بلکہ طمع یا خوف سے محض رسمی و اسی استسلام اور صرف ظاہری و صوری انقیاد ہو تو وہ عند اللہ غیر معتبر اور غیر نافع ہے ، ” قَالَتِ الْأَعْرَابُ “ میں یہی اسلام ہے اور جب اسلام واقعی اور نفس الامری ہو یعنی صمیم قلب اور صدق نیت سے استسلام اور باطن سے انقیاد ہو تو وہ اسلام معتبر ، مرضی عند اللہ اور منجی و نافع ہے اور ” إن الدین عند اللہ الإسلام “ میں یہی اسلام مراد ہے ، اس تقریر پر تقدیر عبارت ہوگی :

” إِذَا لَمْ يَكُنِ الْإِسْلَامُ عَلَى الْحَقِيقَةِ أَيْ فِي الْوَاقِعِ وَنَفْسِ الْأَمْرِ ، بَلْ كَانَ عَلَى الْإِسْتِسْلَامِ الظَّاهِرِيِّ بِسَبَبِ الْخَوْفِ مِنَ الْقَتْلِ : فَلَا يَنْفَعُ ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : ” قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا “ وَإِذَا كَانَ الْإِسْلَامُ عَلَى الْحَقِيقَةِ أَيْ فِي الْوَاقِعِ وَنَفْسِ الْأَمْرِ : فَهُوَ عَلَى قَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ : ” إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ “ أَيْ فَهُوَ الْمَعْتَبَرُ وَالْمَرْضَى عِنْدَ اللَّهِ وَالْمَنْجَى وَالنَّافِعُ فِي الْآخِرَةِ “ (۷۰)۔

اگر غور کیا جائے تو حضرت شاہ صاحب کی تقریر اور دوسرے عام شراح کی تقریر میں لفظی فرق ہے ، اصلی اور معنوی کوئی فرق نہیں ، نتیجہ دونوں کا ایک ہی ہے ۔

دونوں کی تقریروں میں ایک فرق تو یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے حقیقت بمعنی واقع اور نفس الامر کے لیا ہے ، جبکہ عام شراح نے حقیقت بمقابلہ مجاز لیا ہے ، دوسرا فرق یہ ہے کہ عام شارحین نے اس باب کو سوالِ مقدر کا جواب قرار دیا ہے ، جب کہ حضرت شاہ صاحب نے اس کو ایک

(۶۹) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۹۶ و ۳۹۷)۔

(۷۰) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۱۰ و ۱۱۱)۔

مستقل مسئلہ قرار دیا ہے۔

مال اور نتیجہ دونوں کا ایک ہی ہے اس لیے کہ واقعی اور نفس الامری اسلام اسی وقت ہوگا جب اسلام کی حقیقت شرعیہ متحقق ہو، ورنہ نہیں۔

سوال یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے عام شارحین کی تقریر سے عدول کیوں کیا؟ جبکہ مال اور نتیجہ دونوں کا ایک ہے۔

اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ عام شارحین کی تقریر پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب اسلام کی حقیقت شرعیہ متحقق نہیں تو خود شارع نے ان کے لیے اسلام کو کیسے ثابت کیا اور یہ کیسے فرمایا: ”وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْلَمْنَا“؟!

لیکن یہی اشکال حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر پر بھی ہوتا ہے کہ جب ان اعراب کا اسلام واقعی، معتبر، اور مرضی عند اللہ اور منجی و نافع نہیں تو ان کے لیے اللہ تعالیٰ نے ”وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْلَمْنَا“ کیوں فرمایا؟ (۷۱)

تیسری رائے

تیسری رائے بعض حضرات نے پیش کی ہے کہ یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اعتراض کا جواب نہیں دے رہے ہیں بلکہ اسلام کی دو حیثیتیں بیان کر رہے ہیں:

ایک اسلام کی حیثیت فقط احکام دنیوی کے اعتبار سے ہے اور دوسری حیثیت احکام دنیا کے ساتھ احکام آخرت کے اعتبار سے بھی ہے۔

تو کہتے ہیں کہ جب اسلام حقیقت پر نہ ہو تو وہ اسلام فقط احکام دنیوی میں معتبر و معتد بہ ہوگا اور جب اسلام حقیقت پر ہو تو وہ عند اللہ اور آخرت میں بھی معتبر و مرضی اور معتد بہ ہوگا۔ اس تقریر پر تقدیر عبارت ہوگی:-

”إِذَا لَمْ يَكُنِ الْإِسْلَامُ عَلَى الْحَقِيقَةِ، بَلْ كَانَ عَلَى الْإِسْتِسْلَامِ الظَّاهِرِيِّ أَوْ الْخَوْفِ مِنَ الْقَتْلِ: فَيُعْتَدَبُ فِي الْأَحْكَامِ الدُّنْيَوِيَّةِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا“ فَإِذَا كَانَ عَلَى الْحَقِيقَةِ فَهُوَ عَلَى قَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ”إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ“ أَيْ فَهُوَ مَرْضِيٌّ وَمُعْتَدَبٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى“۔

ان حضرات کی تقریر میں چاہے حقیقت سے مراد حقیقت شرعیہ لی جائے جیسا کہ اکثر شارح نے

فرمایا، یا حقیقت سے مراد نفس الامر لیا جائے جیسا کہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا، اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ (۷۲)

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے نافع اور غیر نافع کا جھگڑا نہیں چھیڑا ہے بلکہ وہ تو یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اسلام کے دو اطلاق ہیں ایک اطلاق حقیقی ہے، یعنی اسلام بول کر اس کی حقیقت شرعیہ مراد ہوتی ہے یہ تو ایمان کے مرادف ہے اور ”إِن الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ“ میں یہی مذکور ہے اور دوسرا اطلاق اس کا استسلام اور انقیاد کے لیے ہوتا ہے، چاہے وہ استسلام و انقیاد طمع فی الغنیمۃ کی وجہ سے ہو یا خوفِ قتل کی وجہ سے ہو۔ اور یہی اسلام آیت کریمہ ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا، قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا“ میں وارد ہوا ہے۔

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرما رہے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر اسلام سے اس کی حقیقت شرعیہ مرادفہ للایمان مراد نہ ہو بلکہ اسلام، استسلام و انقیاد کے معنی میں بولا جائے اور وہ استسلام و انقیاد طمع فی الغنیمۃ یا خوف من القتل سے ناشی ہو تو اس پر ”اسلام“ کا اطلاق جائز ہے، دلیل اس کی آیت کریمہ ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا“ ہے، اعراب نے اسلام کا دعویٰ کیا اور ان میں اسلام کی حقیقت تھی نہیں، تو یہ کہہ دیا گیا کہ تم ”اسلمنا“ کہو، یعنی تمہارے اندر ایمان نہیں، البتہ ظاہری اسلام و انقیاد و طاعت ہے۔

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کی اس تقریر پر تقدیر عبارت ہوگی: ”إِذَا لَمْ يَكُنِ الْإِسْلَامُ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَكَانَ عَلَى الْأَسْتِسْلَامِ أَوْ الْخَوْفِ مِنَ الْقَتْلِ: فَإِطْلَاقُ الْإِسْلَامِ عَلَيْهِ جَائِزٌ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا“

علامہ موصوف فرماتے ہیں کہ اسلام کے ان دونوں اطلاقات کے معلوم ہونے سے نصوص میں جو ظاہر اتعارض نظر آ رہا تھا وہ ختم ہو گیا، اس طرح کہ جہاں اسلام کو عین دین قرار دیا گیا وہاں اسلام حقیقی اور اسکی حقیقت شرعیہ مراد ہے اور جہاں اسلام و ایمان میں فرق کیا گیا ہے وہاں اسلام لغوی مراد ہے، یعنی ظاہری استسلام و انقیاد، جو کہ مجاز شرعی ہے۔

اس کے بعد یہ سمجھو کہ علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أَوِ الْخَوْفِ مِنَ الْقَتْلِ“ یہ

”استسلام“ پر معطوف نہیں ہے، اس لیے کہ یہ اس کا مقابل نہیں ہے، بلکہ اس کا معطوف علیہ محذوف ہے اور وہ استسلام کی علت ہے، تقدیر عبارت ہوگی ”وكان على الاستسلام لطمع في الغنمة أو الخوف من القتل“ (۷۳)۔ واللہ اعلم بالصواب۔

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے
گذشتہ تمام تقریروں میں ایک بات مشترک ہے کہ ان اعراب کو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تھے منافق شمار کیا گیا ہے۔

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود اس ترجمہ سے وہی ایمان و اسلام کے مراتب کا بیان ہے اور وہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسلام و ایمان کے بہت سے مراتب ہیں اور ان میں باہم تفاوت ہوتا ہے۔

اس بات کو سمجھنے کے لیے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے :

پہلی بات تو یہ ہے کہ آیت کریمہ ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا“ میں سلف مفسرین کا اختلاف ہے کہ اس آیت میں اعراب کے لیے اسلام کو ثبات کر کے اور ایمان کی نفی کر کے ان کو بے ایمان بتایا گیا ہے یا ان سے مطلق ایمان کی نفی نہیں کی گئی بلکہ ایمان کے ایک خاص مقام کی نفی کی گئی ہے؟ اگر اول مراد ہے تو یہ اسلام ان کے لیے غیر نافع ہوگا، اس پر اجر و ثواب نہیں ملے گا اور اگر ثانی مراد ہے تو نافع ہوگا اور اس پر اجر و ثواب ملے گا۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، حسن بصری، ابن سیرین، ابراہیم نخعی، محمد الباقر، حماد بن زید، امام احمد بن حنبل، سہل بن عبداللہ ثنثری اور ابو طالب مکی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ بہت سے مفسرین کرام کی رائے یہ ہے کہ اسلام ان کے حق میں مفید ہے اور اس پر ان کو اجر و ثواب ملے گا، ان کو منافق یا کافر نہیں کہا گیا ہے۔

اور دوسرا قول کہ اس آیت میں اسلام سے مراد ظاہری اطاعت و انقیاد ہے جو کسی طمع پر مبنی ہو یا جان کے خوف کی وجہ سے اس کو ظاہر کیا جائے، ان کے پاس ایمان نہیں تھا، علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ یہی امام بخاری اور محمد بن نصر مروزی رحمہما اللہ کی رائے ہے حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنی تفسیر میں لکھ دیا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ اعراب منافقین تھے۔ (۷۴)

(۷۳) دیکھیے حاشیۃ السندی علی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۳ و ۲۴)۔

(۷۴) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۴ ص ۲۱۹) سورة الحجرات۔

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے قولِ اول کو اختیار کیا ہے اور مفصل طور پر اس پر کلام کیا ہے اور انھوں نے اس اسلام کے معتبر ہونے کی تین دلیلیں پیش کی ہیں :-

پہلی دلیل تو یہ ہے کہ اللہ جل شانہ نے ان اعراب کے ساتھ جو اندازِ خطاب اختیار کیا ہے وہ منافقین کے اندازِ خطاب سے بالکل مختلف ہے، ان کے ساتھ نہایت نرم انداز اختیار کیا گیا ہے، ارشاد ہوا کہ: اعراب کہتے ہیں ”آمَنَّا“ آپ کہہ دیجئے ”لَمْ تَوْمِنُوا“ بلکہ یوں کہو ”أَسْلَمْنَا، وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“ اس کے برخلاف منافقین کے بارے میں نہایت سخت انداز اختیار کیا گیا ہے، ارشاد ہے:

”وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ، يَخْدَعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ، فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ“ (۷۵) اسی طرح دوسری جگہ ارشاد ہے: ”إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ أَنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ“ (۷۶)

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ پاک نے یوں ارشاد فرمایا ہے ”وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“ اب تک ایمان تمہارے دلوں میں رچا بسا نہیں، یہاں ”لَمَّا“ کا استعمال ہوا ہے، اور اس کا استعمال ایسے امر کے لیے ہوتا ہے جو اب تک واقع نہ ہوا ہو لیکن اس کے وقوع کی امید ہو اور اس کا انتظار ہو جیسے ”قام الأمير ولما يركب“ کہتے ہیں کہ امیر کھڑا تو ہو گیا لیکن اب تک سوار نہیں ہوا ویسے اس کے سوار ہونے کا انتظار کیا جا رہا ہے اور وہ عنقریب سوار ہو جائے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ایمان ان کے قلوب میں داخل نہیں ہوا لیکن اس کے دخول کی توقع اور امید ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جو اعراب سے یہ فرمایا کہ تم مومن نہیں ہو بلکہ ”أَسْلَمْنَا“ کہو، وہ محض اس لیے کہ اعراب نے اپنے لیے ایک ایسا رتبہ ثابت کیا تھا جو اب تک ان کو حاصل نہیں ہوا تھا، یعنی رسوخ فی الایمان کا، تو اللہ تعالیٰ نے اس کی نفی فرمادی کہ تم کو یہ مقام حاصل نہیں ہوا، ہاں تم پاس ہو گئے ہو اور احاطہ اسلام میں آ گئے ہو۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آگے فرماتے ہیں ”وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا“ اگر اللہ اور اللہ کے رسول کی اطاعت کرو گے تو تمہارے اعمال میں کچھ کمی نہ کریں گے، یعنی سب کا اجر و ثواب تم کو ملے گا، یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ ان کی اطاعت مقبول ہے، جبکہ منافق کی کوئی اطاعت مقبول نہیں ہوتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو یہ ارشاد فرمایا کہ ”إذالم یکن الإسلام علی الحقیقة“ یہاں پر ”حقیقت“ سے مراد حقیقت کے وہ معنی نہیں جو مجاز کے مقابل بولا جاتا ہے بلکہ اس سے حقیقت بمعنی الکمال مراد ہے، جیسے ابن حبان کی حدیث میں ہے ”لا یبلغ عبد حقیقة الإیمان حتی یحب للناس ما یحب لنفسه من الخیر“ (۷۷)۔

اسی طرح ایک صحابی حارثہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا ”کیف أصبحت یا حارثہ؟“ تو انھوں نے جواب دیا ”أصبحت مؤمنًا حقًا“ آپ نے فرمایا ”انظر ما تقول! فإن لكل قول حقیقة فما حقیقة إیمانک؟“ تو انھوں نے جواب دیا ”عزفت نفسی عن الدنیا فأشهرت لیلی وأطمأت نہاری، وكأنی أنظر عرش ربی بارزاً، وكأنی أنظر إلی أهل الجنة یترأرون فیها، وكأنی أنظر إلی أهل النار یضاعون فیها“ (۷۸) یعنی میرا نفس دنیا سے پھر گیا، میری رات بیداری میں اور میرا دن پیاس میں گزرنے لگا، صورت یہ ہے کہ گویا میں اپنے رب کے عرش کو صاف صاف دیکھ رہا ہوں، اور میں اہل جنت کو ایک دوسرے کی زیارت کرتے ہوئے اور اہل جہنم کو چیخ و پکار کرتے ہوئے دیکھ رہا ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”یا حارثہ، عرفت، فالزم“ اے حارثہ! تم واقعی حقیقتِ ایمان کو پہچان چکے ہو، اب اسی پر قائم رہو۔

اس حدیث پر علامہ نور الدین ہیمشی رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب فی حقیقة الإیمان وکمالہ“ کا ترجمہ قائم کیا ہے۔ (۷۹)

اسی طرح پیچھے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول گزر چکا ہے ”لا یبلغ العبد حقیقة التقویٰ حتی یدع ما حاک فی الصدر“ (۸۰) ان تینوں حدیثوں میں (جن میں سے پہلی دونوں حدیثیں مرفوع ہیں اور یہ آخری حدیث موقوف ہے) حقیقت کے معنی کمال کے ہیں۔

(۷۷) دیکھیے ”الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان“ (ج ۱ ص ۳۰۰) کتاب الإیمان، باب ما جاء فی صفات المؤمنین، ذکر البیان بأن نفی الإیمان عن لا یحب لأخیه ما یحب لنفسه إنما هو نفی حقیقة الإیمان لا الإیمان نفسه، رقم (۲۳۵)۔

(۷۸) المعجم الکبیر للطبرانی (ج ۳ ص ۲۶۶ و ۲۶۷) رقم (۳۳۶۷)۔ وکشف الأستار عن زوائد البزار (ج ۱ ص ۲۶) رقم (۳۲) کتاب الإیمان، باب حقیقة الإیمان وکمالہ۔ واضح رہے کہ معجم طبرانی میں یہ حدیث حارث بن مالک سے مروی ہے اور حدیث کے اندر بھی ”کیف أصبحت یا حارث“ ہے ”حارثہ“ نہیں ہے، علامہ ہیمشی نے مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۵۷) کتاب الإیمان، باب فی حقیقة الإیمان وکمالہ (۷۸) میں ”عن الحارث بن مالک الأنصاری أنه مر بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال له: کیف أصبحت یا حارثہ“ نقل کیا ہے جبکہ سند بزار کی روایت میں یہ حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے (وقد نقله الهیثمی فی المجمع أيضاً: ج ۱ ص ۵۷) اور اس میں ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقی رجلاً یقال له حارثہ....“ قتیبہ۔

(۷۹) مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۵۷) کتاب الإیمان۔

(۸۰) دیکھیے ابتداء کتاب الإیمان، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”یُسُ الإسلام علی خمس....“

اب اس کے بعد یہ سمجھئے کہ حافظ ابن کثیر اور علامہ ابن تیمیہ رحمہما اللہ تعالیٰ نے جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ نسبت کر دی کہ ان کے نزدیک یہ آیت منافقین کے بارے میں ہے اس کی تصریح ہمیں کہیں نہیں ملی، کیونکہ بخاری کی کتاب التفسیر میں سورۃ الحجرات کے تحت اس آیت کی تفسیر موجود نہیں ہے۔ اگر ان حضرات نے محض بخاری کے اس ترجمہ کو دیکھ کر یہ حکم لگایا ہے تو یہ متیقن نہیں، آیت کو فضلاء المؤمنین کے حق میں مان کر، جیسا کہ محققین اور اکثر مفسرین کی رائے ہے، اس ترجمہ کا مطلب بخوبی واضح ہو سکتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک بھی جمہور مفسرین اور علمائے محققین کے مطابق ہے اور وہ اس ترجمہ سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایمان میں زیادت و نقصان کے اعتبار سے مراتب متفاضلہ ہیں اور بعض مراتب اتنے ضعیف ہیں کہ ان کے ہوتے ہوئے بھی اس شخص سے ایمان کی نفی جائز ہے، یعنی اس کا ایمان اتنا کمزور ہے کہ اس کو تعبیر میں کالعدم قرار دیا جاسکتا ہے اگرچہ اس میں ایمان فی نفسہ معدوم نہیں، جیسا کہ کوئی شخص شدت بیماری کی وجہ سے بہت کمزور اور لاغر ہو گیا ہو تو لوگ کہتے ہیں کہ یہ زندہ کہاں ہے یہ تو مردہ ہے، حالانکہ اب تک اس میں جان موجود ہے، اس کے اموال میں میراث جاری نہیں ہو سکتی اور نہ اس کی بیوی سے نکاح جائز ہے، غرض بہت سے احکام میں اس کو زندہ ہی شمار کیا جاتا ہے اور واقع میں بھی فی نفسہ اس میں اب تک جان ہے مگر انتہائی ضعف اور کمزوری کی وجہ سے لوگ اس کی جان کو کالعدم شمار کر کے مردہ کہہ دیتے ہیں، حتیٰ کہ شریعت بھی اس کو کچھ ایسی ہی نظر سے دیکھنا شروع کر دیتی ہے، چنانچہ مرض الموت میں وصیت و اقرار وغیرہ مسائل میں فی الجملہ یہ نظر معتبر ہے، حدیث کے الفاظ ”وَقَدْ كَانَ لِفُلَانٍ“ اس پر شاہد ہیں۔

اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی یہاں یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ایمان کے مراتب میں بعض اتنے ناقص اور کمزور و ضعیف ہیں کہ ان کی موجودگی میں ایمان مطلق کی نفی کی جاسکتی ہے جیسا کہ اس آیت ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ“ میں نفی کی گئی ہے، یہ لوگ فی نفسہ مؤمن تھے مگر فضلاء المؤمنین تھے، ان کا ایمان کمزور و ضعیف تھا، گویا کہ ایمان ہے ہی نہیں، ان سے مطلق ایمان کی نفی کر دی کہ ”لَمْ تَوَدُّوا“ چنانچہ خود اسی آیت میں نفی ایمان کی علت کی طرف بھی اشارہ کر دیا کہ ”لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“ یعنی چونکہ اب تک ایمان تمہارے دلوں میں اچھی طرح نہیں رچا اور مضبوط نہیں ہوا، اس لیے گویا کہ یہ کالعدم ہے۔

اس تقریر کی بنا پر اس ترجمہ کا مطلب یہ ہوگا:-

”إذالم يكن الإسلام على الحقيقة أى على وجه الكمال، وكان على الاستسلام، أو الخوف من القتل، أى بل كان الإسلام على وجه الاستسلام الظاهرى بسبب طمع، أو على وجه الخوف من القتل، يعنى قبل الإسلام بسبب من الأسباب على وجه الخلوّص، ليس فيه رائحة النفاق، لكن الإسلام بقى الآن على الظاهر والجلود فقط، ولما يدخل الإيمان فى القلوب ولم تخالط قلبه بشاشة الإيمان فهو فى أدنى مراتب الإيمان كأنه على شرف الموت، وبدمق، حتى إنه يصح أن ينفى عنه اسم الإيمان؛ لأنه لم يبلغ حد المطلوب والمرضى عند الله لقوله تعالى: قَالَتِ الْأَعْرَابُ... الآية؛ فإن هذه الأعرب كانوا مؤمنين خالصين لم تكن فيهم النفاق، لكن إيمانهم الآن على الظاهر والجلود، ولما يدخل الإيمان فى قلوبهم ولم تخالط بشاشته القلوب، فكان إيمانهم فى أدنى مرتبة الإيمان، حتى إن الله تعالى نفى عنهم اسم الإيمان، وإن كانوا شاملين فى مطلق الإيمان، وإذا كان الإسلام على الحقيقة أى على وجه الكمال ورسوخه، يعنى جاوز إسلامه الحناجر ورسخ فى جذر القلوب، وخالط قلبه بشاشة الإيمان، وفيه مراتب ومدارج لا تعد ولا تحصى؛ فهو على قوله جل ذكره: ”إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ“ أى فهو على مرتبة الإيمان، وهو الحرى أن يطلق عليه اسم الإيمان، والجدير بأن يسمى بالدين المرضى؛ لأنه بلغ مبلغ المطلوب والمرضى عند الله، فإن المراد بالإسلام فى هذه الآية: الإسلام الحقيقى الراسخ فى جذر القلوب“۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ یہ آیت منافقین کے بارے میں اتری ہے اور نہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کسی سوال کا جواب دے رہے ہیں اور نہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسلام کا وہ درجہ عند اللہ معتبر ہے جو حقیقت شرعیہ اور نفس الامری واقعی ہو اور اسلام کا وہ درجہ عند اللہ معتبر نہیں جو لفظی، اسی، صوری اور ظاہری ہوتا ہے۔ بلکہ مؤلف رحمۃ اللہ علیہ اس ترجمۃ الباب سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسلام کے مختلف مراتب ہیں، ایک اس کا ابتدائی درجہ ہے اس درجہ میں وہ اتنا کمزور ہوتا ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے ایمان ہی کی نفی کر دی گئی کہ گویا ایمان ہے ہی نہیں، حالانکہ ایمان ہوتا ہے، مگر نہ ہونے کے درجے میں ہوتا ہے، یہ تنزیل الناقص بمنزلۃ المعدم ہے اور دوسرا درجہ کمال کا ہے اور اس کے نیچے بہت سے درجات ہیں، حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسلام کے مختلف درجات ثابت کر کے ایمان کے مختلف درجات ثابت کئے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ایمان و اسلام مترادف ہیں۔ (۸۱) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم وأحكم۔

۲۷ : حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ : أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ : أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (۸۲) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَعْطَى رَهْطًا وَسَعْدُ جَالِسٌ ، فَقَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلًا هُوَ أَعْجَبُهُمْ إِلَيَّ ، فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ ؟ فَوَاللَّهِ أَنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا ، فَقَالَ : (أَوْ مُسْلِمًا) . فَسَكَتُ قَلِيلًا ، ثُمَّ غَلْبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ ، فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي فَقُلْتُ : مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ ؟ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا ، فَقَالَ : (أَوْ مُسْلِمًا) . ثُمَّ غَلْبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي ، وَعَادَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ، ثُمَّ قَالَ : (يَا سَعْدُ إِنِّي لَأَعْطِي الرَّجُلَ ، وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ ، خَشْيَةً أَنْ يَكْبَهُ اللَّهُ فِي النَّارِ) .
وَرَوَاهُ يُونُسُ وَصَالِحٌ وَمَعْمَرٌ وَابْنُ أَخِي الزُّهْرِيِّ عَنِ الزُّهْرِيِّ . [۱۴۰۸]

تراجم رجال

(۱) ابو الیمان: یہ ابو الیمان حکم بن نافع بڑائی تمضی ہیں ، ان کے حالات ”بدء الوحی“ کی چھٹی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں ۔

(۲) شعیب: یہ شعیب بن ابی حمزہ ہیں ، ان کے حالات بھی ”بدء الوحی“ کی چھٹی حدیث کے ذیل میں گزر چکے ہیں ۔

(۳) زہری: امام محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب زہری مدنی رحمۃ اللہ علیہ کا مختصر تذکرہ ”بدء الوحی“ کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکا ہے ۔

(۴) عامر بن سعد بن ابی وقاص : یہ مشہور صحابی حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے ہیں ، صحابہ میں سے اپنے والد کے علاوہ حضرت عثمان ، حضرت جابر بن سمرہ اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں ، ان سے حضرت سعید بن المسیب ، سعد بن ابراہیم اور امام زہری وغیرہ (رحمہم اللہ تعالیٰ) نے روایت حدیث کی ہے ۔

ثقہ اور کثیر الحدیث تھے ، ۱۰۳ھ یا ۱۰۴ھ میں مدینہ منورہ میں آپ کا انتقال ہوا ، اصول ستہ میں آپ کی روایات تخریج کی گئی ہیں ۔ (۸۳) رحمہ اللہ تعالیٰ ۔

(۸۲) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الزكاة أيضا باب قول الله تعالى: لا يسألون الناس إلحافاً رقم (۱۳۷۸) - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۸۵) في كتاب الإيمان ، باب تألف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه ... (ج ۱ ص ۳۳۷ و ۳۳۸) كتاب الزكاة ، باب إعطاء المولقة ومن يخاف على إيمانه لم يعط ... والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۶۶) كتاب الإيمان وشرائعه ، باب تأويل قول الله عز وجل: قالت الأعراب آمنا ... وأبو داود في سننه ، في كتاب السنة ، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه ، رقم (۳۶۸۳ - ۳۶۸۵) - (۸۳) دة عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۹۲) وتقريب (ص ۲۸۷) رقم (۳۰۸۹) -

(۵) سعد: یہ مشہور صحابی رسول، أحد العشرة المبشرين بالجنة، فاتح ایران، گورنر عراق حضرت سعد بن ابی وقاص: مالک بن وہیب بن عبد مناف بن زہرہ بن کلاب الزہری ہیں، ابو اسحاق آپ کی کنیت ہے، آپ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس مجلس شوری کے چھ آدمیوں میں سے ایک تھے جن پر خلافت کی ذمہ داری ڈالی گئی تھی، قدیم الاسلام تھے، چار یا چھ آدمیوں کے بعد سترہ سال کی عمر میں اسلام لائے، اللہ کے راستے میں سب سے پہلے تیرے پھینکنے والے اور خون بہانے والے آپ ہی تھے، ”فارس الإسلام“ کے لقب سے معروف ہیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بدر و أحد اور خندق کے علاوہ بھی تمام غزوات میں شریک رہے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُحد کے دن ان سے فرمایا تھا ”اُم فداک اُبی و اُمی“ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے اُحد کے دن ایک ہزار تیرے پھینکے، حضرت عثمان رحمۃ اللہ علیہ کی شہادت کے بعد حضرت سعد رضی اللہ عنہ تمام آپس کی جنگوں سے الگ تھلگ رہے، کسی میں شرکت نہیں کی۔

مستجاب الدعوات تھے، ان کی اجابت دعا کا واقعہ صحیح بخاری میں موجود ہے۔ (۸۴)
حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے دو سو ستر حدیثیں مروی ہیں جن میں سے پندرہ متفق علیہ ہیں، جب کہ پانچ احادیث میں امام بخاری اور اٹھارہ حدیثوں میں امام مسلم منفرد ہیں۔
ان سے حدیث روایت کرنے والوں میں حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباس، حضرت جابر بن سمرة، حضرت سائب بن یزید اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم ہیں۔
تابعین میں سے آپ کے بیٹے محمد، ابراہیم، عامر، مُصعب، آپ کی بیٹی عائشہ اور بہت سارے حضرات روایت حدیث کرتے ہیں۔

مشہور قول کے مطابق ۵۵ھ میں مدینہ منورہ سے سات یا دس میل دور مقام ”عقیق“ میں آپ کا انتقال ہوا اور مدینہ منورہ کے قبرستان ”بقیع“ میں تدفین عمل میں آئی۔
وفات کے وقت آپ نے ایک پرانا اون کا جبہ لٹکوا دیا اور فرمایا کہ مجھے اس میں کفنانا، کیونکہ بدر کے

(۸۴) ایک شخص نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے بارے میں شکایت کی تھی کہ وہ جناح کے لیے نہیں لکھتے، مال غنیمت انصاف کے ساتھ تقسیم نہیں کرتے اور نہ ہی فیصلہ درست کرتے ہیں، حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر فرمایا ”اللہم ان کان عبدک هذا کاذبا، قام ربا، وسمعة، فأطّل عمره، وأطّل فقره، وعرضه بالفنن،“ چنانچہ یہ تینوں بددعایں اس شخص کو لگیں۔ دیکھیے مسیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۳) کتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم فی الصلوات کلھا، فی الحضر والسفر، وما یجبر فیھا وما یخاف۔

دن لڑائی کے موقع پر میں یہ جبہ پہنے ہوئے تھا، اور آج کے دن کے لئے میں نے اسے چھپا رکھا تھا۔ (۸۵)
رضی اللہ عنہ وأرضاه وجعلنا ممّن یحبہ۔

تنبیہ صحیح بخاری میں روایت ہے کہ ”ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک خاتون نے ایک منقش چادر خود تیار کر کے پیش کی اور عرض کیا کہ یہ میں نے خاص طور پر آپ کے لیے تیار کی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ضرورت بھی تھی، آپ اندر تشریف لے گئے اور اس چادر کو آپ نے بطور ازار زیب تن کر لیا۔ ایک صحابی نے اسے چھو کر دیکھا، انھیں پسند آئی تو عرض کیا یا رسول اللہ! یہ کتنی خوبصورت چادر ہے! مجھے عنایت فرمادیجئے، آپ نے وہ انھیں عطا فرمادی، دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان پر نکیر کی کہ تمھیں تو معلوم ہے کہ آپ کسی سائل کو رد نہیں فرماتے، آپ کو اس کی ضرورت تھی اس لیے اسے استعمال بھی کر لیا، پھر بھی تم نے وہ چادر آپ سے مانگ لی؟! انھوں نے کہا کہ دراصل میں یہ چادر اپنے کفن میں استعمال کرنا چاہتا ہوں اس لیے میں نے آپ سے مانگ لی ہے۔ (۸۶)

یہ چادر مانگنے والے کون تھے؟ ان کے بارے میں شارحین نے تین اقوال لکھے ہیں، ایک قول یہ کہ یہ حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ تھے، دوسرا قول یہ کہ یہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ تھے اور تیسرا قول یہ ہے کہ یہ کوئی اعرابی صحابی تھے، تیسرا قول سداضعیف ہے۔ (۸۷)
اب صرف دو قول رہ گئے ہیں، اگر وہ شخص حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ ہیں تو پھر تو کوئی اشکال نہیں اور اگر وہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ ہوں تو اشکال ہو سکتا ہے کہ انھوں نے یہاں کفن کے لیے صرف جبہ کا ذکر کیا ہے ازار کا ذکر نہیں کیا۔

لیکن کہا جاسکتا ہے کہ یہاں صرف اون کے جبہ کا ذکر کیا ہے کیونکہ اس کا معاملہ مخفی تھا اور چادر کا معاملہ ممکن ہے مخفی نہ ہو اس لیے اس کے ذکر کی باقاعدہ ضرورت نہیں سمجھی۔ واللہ اعلم۔

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى زهطاً وسعد جالس
رسول الله صلى الله عليه وسلم نے ایک جماعت کو عطیات عنایت فرمائے حضرت سعد بن ابی وقاص

(۸۵) دیکھیے تہذیب اللغات (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴)۔ و تقریب (ص ۲۳۲) رقم (۲۲۵۹)۔

(۸۶) دیکھیے صحیح بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۶۰) کتاب الجنائز، باب من استعمل الکفن فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم ینکر علیہ۔

(۸۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۳۳ و ۱۳۴) و عمدة القاری (ج ۸ ص ۶۲)۔

رضی اللہ عنہ وہاں بیٹھے ہوئے تھے ۔

رہط: تین سے لیکر دس تک آدمیوں پر اطلاق ہوتا ہے ، قزاز رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کبھی اس سے زائد پر بھی بولا جاتا ہے ۔ (۸۸)

فترک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً هو أعجبهم إلى
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو چھوڑ دیا جو مجھے ایمان و اسلام اور صلاح کے اعتبار سے سب
سے زیادہ پسند تھا ۔
یہ شخص جس کو آپ نے چھوڑ دیا اور کچھ نہیں دیا ان کا نام جَعِيل بن سُرَّاقہ فُضْرٰی ہے ۔ (۸۹)

فقلت: یا رسول اللہ، مالک عن فلان؟

میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ کو کیا ہو گیا کہ فلاں سے آپ اعراض کر رہے ہیں ،
کتاب الزکوٰۃ میں یہی روایت آرہی ہے اس میں ہے ”فقلت إلیہ، فساررتہ، فقلت: مالک عن فلان“ میں
کھڑا ہوا اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چپکے سے کہا: یا رسول اللہ! آپ فلاں سے کیوں
اعراض کرتے ہیں ۔ اس سے معلوم ہوا کہ بڑے کی بات پر اگر کوئی اعتراض ہو تو وہ چپکے سے کہا جائے ،
کیونکہ بڑوں پر مجلس میں اعتراض کرنے سے انتظام بگڑتا ہے ، نظم خراب ہوتا ہے ، اس سے یہ بھی
معلوم ہوا کہ اگر کسی کو نصیحت کرنی ہو تو چپکے سے کی جائے اس لیے کہ یہ خیر خواہی ہی کی بات تو تھی کہ حضور!
آپ ایسے شخص کو چھوڑ رہے ہیں جو سب سے زیادہ مستحق ہے ۔ (۹۰)

فواللہ، إني لأراه مؤمناً

بحد: میں ان کو موومن جانتا یا سمجھتا ہوں ۔

”لأراه“ میں ہمزہ پر ضمہ ہے یا فتح؟ علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ

(۸۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۷۹)۔

(۸۹) سماہ الواقعی فی المغازی۔ فتح الباری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۹۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۰)۔

اس کو ضبط کیا گیا ہے، اس صورت میں یہ ”أُظُنَّ“ کے معنی میں ہوگا۔ (۹۱)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ ”أُزَاهُ“ بفتح الهمزة ہے اور ”أُزَاهُ“ ”أَعْلَمُ“ کے معنی میں ہے اور ہمزہ پر ضمہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اس صورت میں یہ ”أُظُنَّ“ کے معنی میں ہو جائے گا، حالانکہ حدیث میں آگے آ رہا ہے ”ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ“ پھر ایک دو دفعہ نہیں بلکہ تین دفعہ مسلسل انہوں نے اس بات کا اعادہ کیا، اگر ان کو اپنی بات پر جزم نہ ہوتا تو اصرار کیسے کرتے، معلوم ہوا کہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ اپنے علم و یقین کے مطابق یہ کہہ رہے تھے کہ میں ان کو مؤمن جانتا ہوں۔ (۹۲) لیکن اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ یہاں ہو سکتا ہے ”مَا أَعْلَمُ“ کے معنی ”مَا أَظُنُّ“ کے ہوں کیونکہ ”عِلْمُ“ کا اطلاق ظن غالب پر ہوتا ہے جیسے آیت کریمہ میں ہے ”إِنِّ اعْلَمْتُ مَوْتَهُنَّ مَوْتَاتٍ“ (۹۳) پھر اگر تسلیم بھی کر لیں کہ یہاں علم اور یقین کی کیفیت ہے، لیکن ممکن ہے کہ اس کے مقدمات ظنی ہوں، کیونکہ انسان کسی کے متعلق قطعی طور پر یہ نہیں جان سکتا کہ وہ مؤمن ہے، ظن و گمان کا درجہ ہی حاصل ہو سکتا ہے، اس صورت میں مسئلہ نظری ہی رہے گا، یقینی نہیں ہوگا (۹۴) اگرچہ حدیث میں لفظ ”إِنِّ“ اور ”لَا تَكْبِدُ“ اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ وہ یقینی بات کر رہے ہیں لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ وہ یقینی بات کہہ رہے تھے یعنی ایسی بات کہہ رہے تھے جو گویا یقین کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہو۔

”أُزَاهُ“ بضم الهمزة بمعنی ”أُظُنَّ“ لینے پر بعض علماء نے یہ استنباط کیا ہے کہ امر مظنون پر قسم کھائی جاسکتی ہے۔

لیکن یہ استنباط درست نہیں کیونکہ یہاں مظنون پر قسم نہیں ہے بلکہ وجدان ظن پر ہے، مظنون یقینی نہیں ہے، لیکن ظن کا پایا جانا یقینی ہے جس پر انہوں نے قسم کھائی ہے۔ (۹۵)

فقال: أو مسلماً

تمام شراح نے اس لفظ کو ”أَوْ“ بسکون الواو ضبط کیا ہے جب کہ بعض حضرات نے اس کو ”أَوْ“ بفتح الهمزة والواو ضبط کیا ہے اور ہمزہ کو استقامیہ اور واو کو عاطفہ قرار دیا ہے، گویا اس صورت میں اس کا

(۹۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۹۲) شرح نووی (ج ۱ ص ۸۵) کتاب الایمان، باب تألیف قلب من يخاف علمه ایمانه۔

(۹۳) سورۃ ممتحنہ/ ۱۰۔

(۹۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۹۵) حوالہ بالا۔

محذوف علیہ محذوف ہے، اور تقدیر عبارت ہے ”أَتَقُولُ هَذَا وَكُنْ مُسْلِمًا أَظْهَرَ“ یا ”أَتَقُولُهُ مُؤْمِنًا وَلَا تَقُولُهُ مُسْلِمًا“ لیکن قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو غلط قرار دیا ہے۔ (۹۶)

پھر ”أَوْ“ بسکون الواو یا تو تنوین کے لیے ہے، گویا

آپ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایمان ایک باطنی چیز ہے اور اس کا محل قلب ہے جس کی کسی انسان کو خبر نہیں ہو سکتی، تو ایسی چیز پر اس طرح قسم کھا کر جزم و یقین کے ساتھ کس طرح حکم لگاتے ہو؟! ممکن ہے لفظ مسلم ہو، مؤمن نہ ہو، جزم و یقین کے ساتھ اگر حکم لگانا ہے تو مسلم ہونے کا حکم لگاؤ مومن کا نہیں اور کہو ”إِنِّي لَأَرَاهُ مُسْلِمًا“ یا یہ ”أَوْ“ تشریک کے لیے ہے یعنی یقین کے ساتھ ”مؤمنًا“ کا حکم نہ لگاؤ کیونکہ تم کو اس کی کیا خبر؟ بلکہ تردید کے طور پر ”مؤمنًا“ کے ساتھ ”أَوْ مُسْلِمًا“ کا لفظ بڑھا کر یوں کہو ”إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا أَوْ مُسْلِمًا“ (۹۷)۔

”أَوْ“ عاطفہ برائے تنوین اور ”أَوْ“ عاطفہ برائے تشریک میں فرق واضح ہے، تنوین کی صورت میں لفظ ایک لفظ ہوگا یعنی بجائے ”مؤمنًا“ کے ”مسلمًا“ اور تشریک کی صورت میں دونوں لفظ بطور تردید کے ہوں گے ”مؤمنًا“ کے لفظ کے ساتھ ”أَوْ مُسْلِمًا“ کا اضافہ ہوگا۔ (۹۸)

لیکن ان دونوں احتمالات کی ایک حدیث سے تردید ہو جاتی ہے جو ابن الأعرابی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی معجم میں روایت کی ہے جس میں ”أَوْ“ کے بجائے ”بَلْ“ کا لفظ ہے، چنانچہ اس کے الفاظ ہیں ”لَا تَقُولُ: مُؤْمِنٌ، بَلْ مُسْلِمٌ“ (۹۹) معلوم ہوا کہ حدیث باب میں ”أَوْ“ ”بَلْ“ کے معنی میں إضراب کے لیے ہے۔ (۱۰۰)

تنبیہ

فیض الباری میں ”أَوْ مُسْلِمًا“ کی تشریح کرتے ہوئے تحریر ہے ”وقرأه الشيخ العيني رحمه الله تعالى بهمزة الاستفهام وواو العطف“ (۱۰۱)۔

نیز فضل الباری میں ہے ”علامہ حافظ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو بفتح الواو ضبط کیا

(۹۶) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹۲)۔

(۹۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۹۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۰۳ و ۳۰۵)۔

(۹۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۱۰۰) حوالہ بالا۔

(۱۰۱) دیکھئے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۱۲)۔

ہے ”أو مسلما“ ہمزہ استفہام کے لیے اور واو عطف کے لیے.....۔ (۱۰۲)

لیکن عمدۃ القاری میں باوجود تلاشِ بسیار کے یہ بات نہیں ملی بلکہ حدیثِ باب کی تشریح کے تحت ان کی عبارت ہے ”قال القاضي: هو بسكون الواو على أنها ”أو“ التي للتقسيم والتبويب أوللشك والتشريك، ومن فتحها خطأ وأحال المعنى“ (۱۰۳) پھر یہی حدیث ”كتاب الزكوة، باب قول الله تعالى: لا يسألون الناس إلحافاً“ کے تحت بھی آئی ہے، اس میں انھوں نے کسی قسم کی کوئی تشریح نہیں کی۔ فتنہ۔

کیا اس حدیث سے

حضرت جُعیل رضی اللہ عنہ سے ایمان کی نفی ہوتی ہے؟

پھر صاحب تحریر نے ”أو مسلما“ سے یہ استنباط کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے ایمان کی نفی کر دی ہے۔ (۱۰۴)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ایسی کوئی بات نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ایمان کی نفی کی ہو، بلکہ ایمان کا قطعی حکم لگانے سے نہی ہے اور یہ تاکید ہے کہ ”اسلام“، کا لفظ اولیٰ ہے، کیونکہ اسلام کا تعلق ظاہر سے ہوتا ہے اور ایمان کا تعلق باطن سے ہوتا ہے۔ پھر خود اسی حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ مبارکہ ”وغيره أحب إلى منه“ ان کے ایمان پر دال ہیں۔ (۱۰۵)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس جواب پر اور ”أو مسلما“ کی اس تشریح پر اشکال کیا ہے کہ اگر ”أو مسلما“ کی یہی تشریح ہے جو امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے یعنی ”ایمان“ اور ”اسلام“ الگ الگ چیزیں ہیں، ایمان کا تعلق باطن سے ہے اور اسلام کا تعلق ظاہر سے، تو پھر حدیث مؤلف کے ترجمہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ترجمہ سے تو اعمال کو ایمان ثابت کرنا مقصود ہے کہ ایمان عمل ہی کو کہتے ہیں، نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی بات کو رد کرنے کا کوئی فائدہ بھی نہ ہوگا۔ (۱۰۶)

پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا ترجمہ ”أو مسلما“ سے ثابت کیا ہے بایں طور کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظاہر ایمان کی نفی فرمائی لیکن ”اسلام“ کا اثبات فرمایا، اور اسلام عمل ہی کا نام ہے۔

اور دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رد کا فائدہ ظاہر ہے، اور

(۱۰۲) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۴۰۴)۔ (۱۰۳) دیکھیے عمدہ (ج ۱ ص ۱۹۴)۔ (۱۰۴) دیکھیے شرح نووی (ج ۱ ص ۸۵)۔ (۱۰۵) شرح نووی (ج ۱ ص ۸۵)۔

ص ۸۵)۔ (۱۰۶) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۳۰)۔

وہ فائدہ یہ ہے کہ جب کسی شخص کے متعلق قطعی طور پر ایک بات معلوم نہیں ہے تو قطعی حکم نہیں لگانا چاہیے، بلکہ ایسی بات کہنی چاہیے جس کا علم ہو، تمہیں کسی کے باطنی ایمان کا کیا پتہ؟ اس کا حکم نہیں لگانا چاہیے، ظاہر اطاعت کا علم ہے لہذا اس کا حکم لگاؤ۔

فسکتُ قليلاً ثم غلبني ما أعلم منه، فعُدْتُ لمقاتلي، فقلت: مالك عن فلان؟ فوالله إني لأراه مؤمناً، فقال: أومسلاً، ثم غلبني ما أعلم منه، فعُدْتُ لمقاتلي، وعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم

میں تھوڑی دیر خاموش رہا پھر مجھ پر وہی خیال غالب آیا جس کا مجھے پہلے سے علم تھا، چنانچہ میں نے دوبارہ اپنی بات دہرائی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ کو کیا ہو گیا کہ آپ فلاں شخص سے اعراض کر رہے ہیں؟! میں تو بعد اس کو مومن ہی پاتا ہوں، آپ نے فرمایا ”اومسلاً“ پھر تھوڑی دیر بعد دوبارہ وہی خیال عود کر آیا اور اس نے مجھ پر غلبہ حاصل کر لیا، میں نے وہی بات دوبارہ عرض کر دی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دفعہ بھی وہی بات دہرائی۔

صحیح بخاری کی کتاب الزکوٰۃ والی روایت میں ایک دوسرے طریق میں اس کے بعد الفاظ ہیں ”اقبل ائی سعد“ یہ ”أَقْبِلْ“ کا صیغہ ہو سکتا ہے کہ باب افعال سے امر کا صیغہ ہو (أَقْبِلْ) اس صورت میں مطلب ہوگا: اے سعد! میری طرف متوجہ ہو، جو میں کہتا ہوں اس کو سنو، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ”قبول“ سے امر کا صیغہ ہو (اقْبَلْ) اور مطلب یہ ہو کہ اے سعد! میں جو کہتا ہوں اس کو قبول کرو۔ (۱۰۷)

مسلم شریف کے بعض طریق میں ”أَقْبَلْ ائی سعد“ کے الفاظ مروی ہیں (۱۰۸) اس کا مطلب ہے کہ اے سعد! کیا لڑنے کا ارادہ ہے؟ جو تم بار بار کہہ رہے ہو اور اپنی بات پر اصرار کر رہے ہو!!

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسلم شریف میں ”أَقْبَلْ ائی سعد“ کے الفاظ بھی ہیں۔ (۱۰۹)

یہ الفاظ ہمارے پاس مطبوعہ مسلم شریف کے نسخوں میں نہیں ہیں، تاہم یہ لفظ یا تو باب افعال کا مصدر ہے اور مفعول مطلق ہے، تقدیر عبارت ہے: ”أَقْبِلْ عَلَى إِبْرَاهِيمَ“ یعنی اے سعد! میری

(۱۰۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۳) کتاب الزکوٰۃ، باب قول اللہ تعالیٰ: لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلَّا حَافَئاً۔

(۱۰۸) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۵) کتاب الایمان، باب تألف قلب من يخاف على إيمانه۔

(۱۰۹) فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۳)۔

طرف اچھی طرح متوجہ ہو جاؤ۔ اور یا یہ ”اُقْبَلَا“ ہے یعنی ہمزہ استفہام کا ہے اور ”قَبَلَا“ باب مفاعله کا مصدر ہے اور مطلب یہ ہے ”اَتَقَابِلُنِي قَبَلًا بِهَذِهِ الْمَعَارِضَةِ“ (۱۱۰) کیا اس معارضہ سے میرا مقابلہ کرنا چاہتے ہو؟ واللہ اعلم۔

ثم قال: يا سعد، إني لأعطي الرجل وغيره أحب إليّ منه، خشية أن يكبّه الله في

النار

پھر آپ نے فرمایا اے سعد! میں بسا اوقات کسی شخص کو کچھ دیتا ہوں جب کہ اس کا غیر یعنی کوئی اور شخص اس کے مقابلہ میں میرے نزدیک محبوب اور پسندیدہ ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ یہ نہ سمجھو کہ جس کو میں دیتا ہوں وہ زیادہ محبوب اور پسندیدہ ہوتا ہے اور جس کو چھوڑتا ہوں وہ محبوب نہیں ہوتا، بلکہ کبھی اس کا اظہار ہوتا ہے، کسی کو دینے میں مصلحت ہوتی ہے اور وہ یہ کہ اگر اس کو نہ دیا گیا تو وہ اسلام کے قریب نہیں آئے گا، بلکہ جہنم میں ڈال دیا جائے گا، میں جہنم سے بچانے کے واسطے اس کو دیتا اور اس پر خرچ کرتا ہوں، تاکہ اسلام سے تعلق پیدا ہو جائے اور رفتہ رفتہ پکا مسلمان ہو جائے۔

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے اصرار کی وجہ

یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی مرتبہ رد فرمایا تھا تو حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے دوبارہ اور سہ بارہ کیوں اصرار فرمایا؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اصل میں حضرت سعد رضی اللہ عنہ پر ان کے لیے خیر خواہی کا جذبہ غالب تھا اور ان کے لیے شفقت اتنی تھی کہ اس غلبہ خیر خواہی اور شفقت کی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی طرف انھوں نے اس طرح توجہ نہیں کی جس طرح کرنی چاہیے تھی، اس بنا پر انھوں نے اپنی بات کا بار بار اعادہ کیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

”اَوْ مُسْلِمًا“ کہہ کر تردید کرنے کی وجہ

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ حضرت جعیل رضی اللہ عنہ ممتاز صحابی تھے، ان کے ایمان کی خود آپ نے تعریف فرمائی ہے، چنانچہ محمد بن ہارون رویانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند میں صحیح سند کے ساتھ الو

سالم جیستانی رحمۃ اللہ علیہ کے واسطے سے حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت مجہیل رضی اللہ عنہ کے بارے میں مجھ سے پوچھا ”کیف تریٰ جعیلاً؟“ تم جعیل کو کیسا سمجھتے ہو؟ میں نے عرض کیا ”کَشِکْلَہُ مِنَ النَّاسِ“ یعنی المہاجرین میں ان کو دوسرے مہاجرین کی طرح ایک عام مہاجر ہی سمجھتا ہوں، پھر آپ نے ایک اور شخص کے بارے میں پوچھا ”فکیف تریٰ فلاناً؟“ فلاں شخص کو کیسا سمجھتے ہو؟ میں نے عرض کیا ”سَبِیْدٌ مِنَ سَادَاتِ النَّاسِ“ وہ تو بڑے لوگوں میں سے اور سرداروں میں سے ہیں۔ آپ نے فرمایا ”فَجُعِیلٌ خَیْرٌ مِنْ مِیْلٍ الْأَرْضِ مِنْ فُلَانٍ“ (۱۱۱)۔ اس جیسوں سے پوری زمین بھری ہو تو مجہیل ان سب سے بہتر ہیں۔ جب حضرت مجہیل رضی اللہ عنہ کا آپ کے نزدیک یہ مقام تھا تو ان کے لیے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کا مؤمن کا اطلاق قابلِ اعتراض نہیں ہونا چاہیے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ نکیر حضرت مجہیل رضی اللہ عنہ کے لیے نہیں تھی، بلکہ۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔ یہ انکار حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے طرزِ کلام پر تھا، ظاہر ہے کہ ایمان ایک مخفی شے ہے، قلب اس کا محل ہے، ہر شخص کو اس کا علم نہیں ہو سکتا، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں یہ جسارت کہ ایک مخفی اور پوشیدہ امر کے لیے بھرپور یقین کے ساتھ ان کا یہ کہنا ”فواللہ إني لأراه مؤمناً“ مناسب نہیں تھا۔ گویا آپ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو الفاظ کے استعمال کا سلیقہ بتا رہے ہیں کہ ان امورِ خفیہ کے بارے میں اس طرح یقین کے ساتھ قسم کھا کر فیصلہ کر دینا مناسب نہیں ہوتا۔

چنانچہ ایک دفعہ ایک انصاری کے بچے کا انتقال ہو گیا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے عرض کیا ”طوبیٰ لہذا“ عصفور من عصافیر الجنة، لم یعمل السوء ولم یدرکْہ“ آپ نے اس پر ٹوکا اور فرمایا ”أو غیر ذلک یا عائشہ“ (۱۱۲) یہاں دیکھئے انصاری صحابی کا بچہ انتقال کر گیا، مسلمانوں کے بچے اگر انتقال کر جائیں تو ان کے جنتی ہونے پر اجماع ہے، (۱۱۳) اس کے باوجود آپ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر نکیر فرمائی، یہاں بھی وہی اصلاح مقصود ہے کہ الفاظ کو سوچ سمجھ کر استعمال کرنا چاہیے، ایسے امورِ خفیہ میں اس طرح کا حتیٰ اور قطعی دعویٰ کرنا ادب کے خلاف اور نامناسب

(۱۱۱) دہلوی عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹۵) وفتح الباری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۱۱۲) دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۷۷) کتاب القدر، باب معنی: کل مولود یولد علی الفطرة، وحکم موتی أطفال الکفار و أطفال المسلمین۔

وسنن سنی (ج ۱ ص ۲۷۶) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الصبیان۔

(۱۱۳) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۷)۔

ہے۔ واللہ اعلم۔

دو اصلاحات

یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی دو غلطیوں کی اصلاح فرمائی ہے ایک تو یہی لفظی غلطی جو ابھی مذکور ہوئی۔ دوسری غلطی یہ تھی کہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ یہ سمجھ رہے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مال وغیرہ زیادہ اسی کو دیتے ہیں جو آپ کے نزدیک پسندیدہ ہو اور جن کو نہیں دیتے وہ آپ کے نزدیک پسندیدہ اور محبوب نہیں ہوتے، حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے اس خیال کی اصلاح آپ نے فرمائی ہے کہ دیکھو! میں اگر کسی کو نہیں دیتا تو اس وجہ سے نہیں کہ وہ میرے نزدیک محبوب نہیں اور جس کو دیتا ہوں وہ محبوب ہے۔ بلکہ جس کو دیتا ہوں اس میں اس کی مصلحت مضمر ہوتی ہے اور جس کو نہیں دیتا ہوں اس کے ایمان پر میں اعتماد کرتا ہوں۔ (۱۱۴)

یَعْنُ: باب نصر سے ہے اس کے معنی ہیں اوندھے منہ ڈال دینا، یہ متعدی ہے، اور جب باب افعال میں جاتا ہے تو لازم ہو جاتا ہے اور یہ الفاظ غریبہ میں سے ہے کہ زیادتی ہونے کے بعد معنی میں کمی پیدا ہو گئی اور جب تک لفظ کم تھے معنی زائد تھے، مجرد میں تھا تو متعدی تھا اور جب مزید میں پہنچا تو لازم ہو گیا۔ (۱۱۵)

ورواه یونس وصالح ومعمرو ابن اخی الزہری عن الزہری

یہ روایت یونس بن یزید ابلی، صالح بن کیسان، معمر بن راشد اور ابن اخی الزہری رحمہم اللہ تعالیٰ سے بھی مروی ہے اور یہ چاروں حضرات اپنی اپنی سند سے اس حدیث کو امام زہری سے روایت کرتے ہیں۔ یونس بن یزید ابلی کی روایت عبدالرحمن بن عمر الزہری الملقب بہ ”رُسْتَمَہ“ کی کتاب الایمان میں موصولاً تخریج کی گئی ہے۔ (۱۱۶) یونس بن یزید کے حالات ”بدء الوحي“ کی پانچویں حدیث کے تحت گذر چکے ہیں۔

صالح بن کیسان رحمۃ اللہ علیہ کی روایت آگے بخاری ہی میں کتاب الزکوٰۃ میں موصولاً تخریج کی گئی ہے۔ (۱۱۷) صالح بن کیسان رحمۃ اللہ علیہ کے حالات کتاب الایمان ہی میں ”باب تفاضل اهل الإیمان فی

(۱۱۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹۵) وفتح الباری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۱۱۵) دیکھیے عمدہ (ج ۱ ص ۱۹۳) وفتح الباری (ج ۱ ص ۸۱)۔

(۱۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۱)۔ نیز دیکھیے تغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۳۲ و ۳۳)۔

(۱۱۷) صحیح بخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب قول اللہ تعالیٰ: لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا، رقم (۱۳۶۸)۔

الأعمال “ کے تحت آچکے ہیں ۔

معمر بن راشد رحمۃ اللہ علیہ کی حدیث امام احمد (۱۱۸) اور امام حمیدی (۱۱۹) رحمہما اللہ نے تخریج کی ہے ، امام معمر بن راشد رحمۃ اللہ علیہ کے حالات ” بدء الوحی “ میں پانچویں حدیث کے ذیل میں دیکھ لیجئے ۔

ابن اخی الزہری رحمۃ اللہ علیہ کی روایت مسلم شریف میں موصولاً مروی ہے ۔ (۱۲۰)
ابن اخی الزہری : یہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کے بھتیجے محمد بن عبد اللہ بن مسلم بن عبد اللہ بن عبد اللہ بن شہاب زہری مدنی رحمۃ اللہ علیہ ہیں ۔ (۱۲۱)

انھوں نے اپنے عم محترم امام زہری سے احادیث لی ہیں اور ان سے روایت کرنے والوں میں یعقوب بن ابراہیم ، دراوردی اور قعنبی رحمہم اللہ ہیں ۔ (۱۲۲)

ابن ابی حاتم رحمۃ اللہ علیہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ” لیس بالقوی ، یکتب حدیثہ “ (۱۲۳) ۔
ابن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ضعیف ہیں ۔ (۱۲۴)

ابن معین رحمۃ اللہ علیہ یہ بھی فرماتے ہیں ” لیس بذلک القوی “ (۱۲۵) ۔
چنانچہ ان اقوال کی بنیاد پر بعض حضرات نے امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ تعالیٰ پر یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ انھوں نے ایسے ضعیف راوی کی روایتیں کیوں اپنی کتابوں میں لیں ؟

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ کچھ کمزور ضرور ہیں لیکن ان کے بارے میں توثیق کے اقوال بھی مقول ہیں ، چنانچہ : امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ” ثقة ، سمعت أحمد یثني علیہ “ (۱۲۶) ۔
امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بھی مروی ہے ” هو أمثل من أبي أويس “ (۱۲۷) ۔

(۲۱۸) مسند أحمد (ج ۱ ص ۱۷۶) مسند سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه ۔

(۱۱۹) مسند الحمیدی (ج ۱ ص ۳۷) أحادیث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه ، رقم (۲۸) و (۲۹) ۔

(۱۲۰) دیکھیے مسلم شریف (ج ۱ ص ۸۵) کتاب الإیمان ، باب تألف قلب من يخاف على إيمانه ۔

(۱۲۱) دیکھیے ترمذی (ج ۱ ص ۲۹۰) رقم (۲۹۰) ۔

(۱۲۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹۶) ۔

(۱۲۳) دیکھیے ہدی الساری (ص ۴۳۰) الفصل التاسع فی سیاق أسماء من طعن فیہ من رجال البخاری ۔

(۱۲۴) حوالہ بالا ۔

(۱۲۵) حوالہ بالا ۔

(۱۲۶) حوالہ بالا ۔

(۱۲۷) عمدة (ج ۱ ص ۱۹۶) و ہدی الساری (ص ۴۳۰) ۔

امام ڈبلی رحمتہ اللہ علیہ نے ان کو امام زہری کے اصحاب میں دوسرے طبقہ یعنی محمد بن اسحاق اور یحییٰ کے درجہ میں شمار کیا ہے اور یہ ذکر کیا ہے کہ ان کی تین حدیثیں ایسی ہیں جن کی اصل نہیں ملتی۔ (۱۲۸) یہاں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ امام ڈبلی رحمتہ اللہ علیہ امام زہری رحمتہ اللہ علیہ کی احادیث کے سب سے بڑے جانتے والے ہیں انھوں نے ان کی تمام احادیث کی نشاندہی کردی جن پر محدثین کی طرف سے انکار ثابت ہے۔ (۱۲۹)

حافظ ابن حجر رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بظاہر جن حضرات نے ان کی تضعیف کی ہے وہ ان ہی احادیث کی بنیاد پر کی ہے جن کا ذکر امام ڈبلی رحمتہ اللہ علیہ نے کیا۔ (۱۳۰) حافظ رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کی محدودے چند حدیثیں صحیح بخاری میں ہیں اور ان سب کی متابعت موجود ہے۔ (۱۳۱)

علامہ عینی رحمتہ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ان کے بیٹے کے اکسانے پر ان کے غلاموں نے ان کو قتل کر دیا تھا، بعد میں پھر انھی غلاموں نے چند سالوں کے بعد اس بیٹے کو مار ڈالا۔ (۱۳۲) امام نووی رحمتہ اللہ علیہ نے ان کا سن وفات ۱۵۲ھ بتایا ہے۔ (۱۳۳) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة۔

۱۸ - باب : إِفْشَاءُ السَّلَامِ مِنَ الْإِسْلَامِ .

وَقَالَ عَمَّارٌ : ثَلَاثُ مَنْ جَمَعَهُنَّ فَقَدْ جَمَعَ الْإِيمَانَ : الْإِنْصَافُ مِنْ نَفْسِكَ ، وَبَذْلُ السَّلَامِ لِلْعَالَمِ ، وَالْإِنْفَاقُ مِنَ الْإِقْتَارِ .

مقصود ترجمہ

امام بخاری رحمتہ اللہ علیہ نے جیسا کہ پہلے بہت سے اعمال کو جو فرائض کی قبیل سے ہیں یا واجبات کی قبیل سے ، ایمان کا جزء بتایا ہے اور ایمان کی ترکیب ثابت کی ہے اور اس کے قابل للزیادہ

(۱۲۸) ہدی الساری (ص ۳۳۰)۔

(۱۲۹) ہدی الساری (ص ۳۳۰)۔

(۱۳۰) حوالہ بالا۔

(۱۳۱) حوالہ بالا۔

(۱۳۲) عمدہ (ج ۱ ص ۱۹۶)۔

(۱۳۳) حوالہ بالا۔

والنقصان ہونے کو بیان کرتے آرہے ہیں اسی طرح یہاں بھی یہ بتا رہے ہیں کہ افشاء سلام ایک ایسا عمل ہے جو مسنون ہے، فرض یا واجب نہیں ہے، یہ بھی اسلام میں داخل ہے اور اسلام کا جزء ہے، مرجہ کا یہ کہنا کہ اعمال کو ایمان و اسلام سے کوئی تعلق نہیں یہ غلط ہے۔ پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان و اسلام چونکہ متحد یا ملازم ہیں اس واسطے اسلام کے لیے جب اس کو جزء قرار دیا جائے گا تو ظاہر ہے ایمان کے لیے بھی جزء ہوگا۔

”افشاء سلام“ کا مطلب ہے مطلقاً سلام کو پھیلانا کہ اس میں کسی شخص کی اور وقت کی قید ملحوظ نہ ہو، یعنی کوئی آدمی خواہ اجنبی ہو یا اپنا جانتے والا ہو، پردیسی ہو یا اپنے دیس کا رہنے والا ہو، ہر ایک کو سلام کیا جائے، اسی طرح وقت کی بھی تخصیص نہیں، ہر وقت اور ہر مقام پر سلام کیا جاسکتا ہے۔ (مستثنیات کی وجہ اور ہے)۔

قال عمار

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ: یہ مشہور صحابی ابو الیقظان عمار بن یاسر بن عامر بن مالک بن کنانہ عَنَی رضی اللہ عنہ ہیں۔

آپ کے والد یاسر اپنے دو بھائیوں حارث اور مالک کے ہمراہ یمن سے مکہ اپنے ایک بھائی کی تلاش میں آئے تھے، دونوں بھائی حارث اور مالک تو یمن واپس چلے گئے، لیکن یاسر مکہ میں ٹھہر گئے اور ابو حذیفہ بن المغیرہ کے حلیف بن گئے، ابو حذیفہ نے اپنی باندی سمیہ بنت خیاط کا نکاح ان سے کر دیا جن سے حضرت عمار رضی اللہ عنہ ۷ھ پیدا ہوئے، ابو حذیفہ نے آپ کو آزاد کر دیا، یہ حضرات ابو حذیفہ کی موت تک ساتھ رہے، اس کے بعد جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے تو حضرت یاسر، حضرت سمیہ اور حضرت عمار رضی اللہ عنہم مشرف باسلام ہو گئے۔

چونکہ شروع میں اسلام لاپکے تھے اس لیے ان کو کفار کی طرف سے بہت اذیتیں پہنچیں اور یہ صبر و شکر کے ساتھ سب کچھ برداشت کرتے رہے، ان حضرات کو جب تکلیف پہنچائی جا رہی تھی ایسے موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر ان پر ہوا، آپ نے فرمایا ”صبراً یا آل یاسر؛ فإن موعدکم الجنة“ (۱)۔

حضرت سمیہ رضی اللہ عنہا کو اسی راہ حق میں سب سے اول شہید ہونے کا اعزاز ملا، دشمن خدا ابو جہل نے ان کی شرمگاہ پر برچھی کا وار کیا جس سے وہ شہید ہو گئیں۔

حضرت عمار رضی اللہ عنہ نے حبشہ کی طرف بھی ہجرت کی اور مدینہ کی ہجرت کا شرف بھی حاصل کیا بدر و احد سے لے کر تمام غزوات میں شرکت کی۔
اسلام میں سب سے پہلے مسجد بنانے والے یہی حضرت عمار رضی اللہ عنہ ہیں۔

فضائل و مناقب

آپ کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”إِنَّ الْجَنَّةَ لَتَشْتَاقُ إِلَى ثَلَاثَةٍ: عَلِيٍّ وَعَمَارَ وَسَلْمَانَ“ (۲)۔

ایک دفعہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضری دی اور داخل ہونے کی اجازت طلب کی، آپ نے آواز پہچان کر فرمایا ”مرحباً بالطیب المطیب“ (۳)۔
نیز آپ نے فرمایا: ”مِلِّیْ عَمَارٍ یْمَانًا إِلَى مُشَاشَہ“ (۴) مشاش دراصل نرم ہڈی کے سرے کو کہتے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ سرتاپا ایمان ہیں، ایمان ان کے ایک ایک جزء میں سرایت کئے ہوئے ہے۔

آپ نے فرمایا ”مَنْ أَبْغَضَ عَمَارًا أَبْغَضَهُ اللَّهُ وَمَنْ عَادَى عَمَارًا عَادَاهُ اللَّهُ“ (۵)۔
حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے مناقب بے شمار ہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشینگوئی کے مطابق (۶) صفین کے موقع پر ۳۷ھ میں آپ شہید ہو گئے، ترانے سال آپ کی عمر ہوئی، آپ سے تقریباً بائیس حدیثیں مروی ہیں۔ (۷) رضی اللہ عنہ وأرضاه۔

ثلاث من جمعہن فقد جمع الایمان

حضرت عمار رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں چیزیں ایسی ہیں کہ ان کو جو شخص جمع کرے وہ ایمان کو

(۲) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب سلمان الفارسی رضی اللہ عنہ، رقم (۳۷۹۷)۔

(۳) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ، رقم (۳۷۹۸)۔

(۴) سنن ابن ماجہ، المقلّمۃ، باب فضل عمار بن یاسر، رقم (۱۳۷)۔

(۵) دیکھیے تاریخ بغداد (ج ۱ ص ۱۵۳) و مسند احمد (ج ۲ ص ۹۰) و مسند رک حاکم (ج ۳ ص ۳۸۹)۔

(۶) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کے بارے میں فرمایا تھا ”بَشِّرْ عَمَارًا تَقْتَلُكَ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ“ سنن ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ، رقم (۳۸۰۰)۔

(۷) یہ تمام تفصیلات تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۱۵-۲۲۷) اور الأعلام للزکری (ج ۵ ص ۳۶) سے ماخوذ ہیں۔

جمع کرنے والا ہے ، یعنی یہ تین صفات جس شخص کے اندر ہوں گی وہ کامل الایمان ہوگا :-

الانصاف من نفسک

اس میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ”مِنْ“ بمعنی ”فی“ ہو جیسے قرآن مجید میں ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَدَّىٰ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ“ (۸) اُئی فی یوم الجمعة -

اس میں ”مِنْ“ کو ابتدائیہ بھی قرار دیا جاسکتا ہے ، اس صورت میں یہاں ”نفسک“ فاعل کے معنی میں ہوگا ، یعنی انصاف ایسا ہونا چاہیے جو تمہارے نفس سے ناشی ہو ، تمہارا دل اس انصاف پر تم کو آمادہ کرنے والا ہو ، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آدمی اس خوف سے انصاف کرتا ہے کہ اگر انصاف نہیں کیا تو افسر موردِ عتاب ٹھہرائے گا اور گرفت ہوگی ، بدنامی ہوگی اور شہرت خراب ہوگی ، یہاں بتایا جا رہا ہے کہ افسر کا خوف یا بدنامی کا اندیشہ انصاف کا باعث نہیں ہونا چاہیے بلکہ تمہارا نفس تمہیں انصاف پر آمادہ کرنے والا ہونا چاہیے -

اور اگر ”فی“ کے معنی میں ہو تو ”نفسک“ مفعول بہ کے درجہ میں آئے گا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اپنی ذات کے بارے میں تمہیں انصاف سے کام لینا چاہیے ، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ آدمی دوسروں کے بارے میں تو انصاف سے کام لیتا ہے لیکن جب اپنا معاملہ درپیش ہوتا ہے تو پھر وہ انصاف سے کام نہیں لیتا ، بلکہ اپنے نفس کے ساتھ محبت کی وجہ سے رعایت کرتا ہے ، لہذا یہاں کہا جا رہا ہے کہ تمہیں اپنی ذات کے بارے میں انصاف سے کام لینا چاہیے ، اپنے نفس کو آزاد نہیں چھوڑنا چاہیے ، بلکہ اس کو مامورات کی تعمیل کرنے والا اور منہیات سے اجتناب کرنے والا ہونا چاہیے -

وبذل السلام للعالم

سلام کو پوری دنیا کے لیے خرچ کرنا

مطلب یہ ہے کہ بلا تفریق بین الصغیر والکبیر والغنی والفقیر سب کو سلام کرے ، اس میں دوست ہونے یا نہ ہونے ، جان پہچان والا ہونے یا نہ ہونے کی کوئی تفریق نہ ہو -

ابتداء بالسلام کو شریعت نے ردِّ سلام سے افضل قرار دیا ہے حالانکہ ابتداء بالسلام سنت ہے اور ردِّ

سلام واجب ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ فرض واجب سے افضل اور واجب ست سے افضل ہوتا ہے ، لیکن یہاں ابتداء بالسلام جو ست ہے رو سلام سے جو واجب ہے ، افضل ہے ۔ رو سلام واجب اس لیے ہے کہ سلام کا جواب نہ دینے سے سلام کرنے والے کی دل شکنی ہوتی ہے اور جواب نہ دینے والے کے تکبر کا اظہار ہوتا ہے ، اور تکبر اور دل شکنی دونوں ناجائز ہیں ۔

والإنفاق من الإقتار

اور تنگی و فقر کے باوجود خرچ کرنا

اقتار کے معنی اقتار کے ہوتے ہیں ، کہا جاتا ہے ”اقتار الرجل“ إذا افتقر۔ پھر ”من“ یہاں یا تو فی ” کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب قحط سالی ہو ، لوگ فقر میں مبتلا ہوں اس صورت میں انفاق سے کام لینا چاہیے ۔

دوسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ ”عند“ کے معنی میں ہو اور انفاق عند الاقتار کا یہ مطلب ہوگا کہ جب آدمی فقر میں مبتلا ہو اس وقت بھی اس کو انفاق کرنا چاہیے ، اس حالت میں خرچ کرنے سے اللہ تعالیٰ رزق میں برکت اور اضافہ فرمائیں گے ، قرآن مجید میں ارشاد باری ہے ”وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ“ (۹) جو آدمی تنگدست ہو اس کو خرچ کرنا چاہیے اس مال میں سے جو تھوڑا بہت اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس کو عنایت فرمایا ہے ۔ اسی طرح ارشاد فرمایا ”لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا ، سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا“ (۱۰) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی آدمی فقر میں مبتلا ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ کے لیے خرچ کرے گا تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ اس کے رزق میں برکت عطا فرمائیں گے اور عُسْرِ یُسْر سے بدل جائے گا ۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کا یہ اثر تمام خصال ایمان کو جامع ہے ، کیونکہ یہ خصال ایمان یا تو بدنیہ ہیں یا مالیہ ، اس اثر میں ”انفاق“ جو وارد ہے یہ مالی خصال کی طرف مشیر ہے جو اللہ پر اعتماد ، زہد اور قصر اہل کو متضمن ہیں ۔

پھر بدنیہ کا تعلق یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہوگا یا بندوں کے ساتھ ، سو حقوق اللہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہا گیا ہے ”الإنصاف من نفسك“ اور حقوق العباد پر دلالت کرنے کے لیے کہا گیا ہے ”وبذل

السلام للعالم“ (۱۱) واللہ اعلم۔

اثر عمار رضی اللہ عنہ کی تخریج

حضرت عمار رضی اللہ عنہ کا یہ اثر امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الایمان میں ، امام عبدالرزاق مصطفیٰ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مصنف (۱۲) میں ، ابن جبران رحمۃ اللہ علیہ نے ”روضۃ العقلاء“ میں اور یعقوب بن شیبہ نے اپنی ”مسند“ میں موصولاً ذکر کیا ہے ۔ (۱۳)

پھر یہ اثر مسند بزار ، کتاب العلل للابن ابی حاتم اور شرح الستہ للبخاری میں عبدالرزاق کے حوالہ سے مرفوعاً مروی ہے ۔ (۱۴)

امام بزار رحمۃ اللہ علیہ نے اس طریق کو غریب کہا ہے ، امام الوزرعه رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کو مرفوع روایت کرنا درست نہیں ہے ۔ (۱۵)

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”فن حدیث کے اعتبار سے دیکھا جائے تو مرفوع روایت معلول ہے ، کیونکہ امام عبدالرزاق آخر عمر میں متغیر ہو گئے تھے اور مسند بزار اور کتاب العلل کے راوی حسن بن عبد اللہ کوئی نے ، اسی طرح شرح الستہ کے راوی احمد بن کعب واسطی نے امام عبدالرزاق سے آخر عمر میں ہی استفادہ کیا ہے ۔ البتہ یہ بات ہے کہ حضرت عمار کا یہ قول اگرچہ ان پر موقوف ہے لیکن یہ مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ یہ بات ایسی ہے جو رائے سے نہیں کہی جاسکتی“ (۱۶) واللہ اعلم۔

۲۸ : حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ : حَدَّثَنَا اللَّيْثُ ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو : أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ : أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ ؟ قَالَ : (تُطْعِمُ الطَّعَامَ ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ) . [ر : ۱۲]

قتیبہ بن سعید

یہ شیخ الاسلام راویۃ الاسلام الودعاء قتیبہ بن سعید بن جمیل بن طریف ثقفی ہیں ۔

(۱۱) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹۸)۔

(۱۲) مصنف عبدالرزاق (ج ۱ ص ۳۸۲) کتاب الجامع ، باب إنشاء السلام ، رقم (۱۹۳۳۹)۔

(۱۳) تغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۳۶ و ۳۷)۔

(۱۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۲ و ۸۳)۔

(۱۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۳)۔

(۱۶) حوالہ بالا۔

ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کا نام یحییٰ ہے اور قتیبہ ان کا لقب ہے ، حافظ ابن مندہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کا نام علی ہے ۔

یہ ۱۲۸ھ یا ۱۲۹ھ یا ۱۵۰ھ میں پیدا ہوئے ، انھوں نے امام مالک ، امام لیث بن سعد ، شریک ، حماد بن زید ، ابو عوانہ ، ابن لہیعہ اور عبد اللہ بن المبارک رحمہم اللہ وغیرہ سے استفادہ کیا اور ان سے روایت کرنے والوں میں امام حمیدی ، نعیم بن حاد ، امام احمد بن حنبل ، یحییٰ بن معین ، علی بن الدینی ، ابن نمیر ، ابویکریم ابی شیبہ ، امام بخاری ، امام مسلم ، امام ابوداؤد ، امام نسائی اور امام ترمذی رحمہم اللہ جیسے اساطین حدیث شامل ہیں ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ اور ثبت تھے ۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”قتیبۃ ثقہ“ ۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة صدوق“ ۔

امام قتیبہ کے والد سعید بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا ، آپ کے ہاتھ میں ایک صحیفہ تھا ، میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ! اس صحیفہ میں کیا ہے ؟ آپ نے فرمایا اس میں علماء کے نام ہیں ۔ میں نے عرض کیا کہ مجھے دیجئے میں اس میں اپنے بیٹے کا نام دیکھتا ہوں ، میں نے اس میں دیکھا تو وہاں ان کا نام تھا ۔

آپ ۲۴۰ھ میں انتقال فرما گئے ۔ (۱۷) رحمہ اللہ تعالیٰ ۔

لیث بن سعد ، یزید بن ابی حبیب ، ابو الخیر اور حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہم کے حالات پیچھے ”باب إطعام الطعام من الإسلام“ کے تحت گزر چکے ہیں ۔

اُی الإسلام خیر... الخ

یہ حدیث باب بعینہ پیچھے ”باب إطعام الطعام من الإسلام“ کے تحت گزر چکی ہے ، وہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ عمرو بن خالد تمیمی ہیں اور یہاں قتیبہ بن سعید ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تکثیر طرق کی غرض سے اپنے دونوں استاذوں کی روایت کو الگ الگ ذکر کیا ہے ، اور یہ امام بخاری کی عادت ہے کہ وہ ایک حدیث کو تکرر نہیں لاتے ، جہاں ایسی ضرورت پڑتی ہے وہاں تکثیر طرق کی غرض سے سند

میں جہلی لاتے ہیں۔

یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب صرف تکثیر طرق مقصود ہے تو یہ بھی تو ممکن تھا کہ ایک ہی ترجمہ باندھتے اور یوں کہتے ”باب اطعام الطعام والسلام من الإسلام“ اور اس کے تحت اپنے دونوں شیوخ کی حدیث ذکر کر دیتے، لیکن ایسا نہیں کیا۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ممکن ہے عمرو بن خالد نے اس حدیث کو ”اطعام طعام“ کے ذیل میں ذکر کیا ہو اور قتیبہ نے ”سلام“ کے تحت، اپنے استادوں کی مکمل اتباع کرتے ہوئے امام بخاری نے الگ الگ ترجمہ قائم فرمایا ہو۔ (۱۸)

لیکن یہ جواب درست نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اس سے اولاً یہ لازم آتا ہے کہ پہلے یہ ثابت ہو کہ ان دونوں استادوں کی موبّ کتابیں موجود ہیں جہاں انھوں نے ”اطعام طعام“ اور ”سلام“ کے ابواب قائم کئے ہوں اور ان کے تحت اس حدیث کو ذکر کیا ہو، جب کہ ان کے حالات لکھنے والوں میں سے کسی نے اس بات کا تذکرہ نہیں کیا۔

پھر اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ وضع تراجم میں دوسروں کی تقلید کرتے ہیں، حالانکہ یہ بات مشہور و معروف ہے کہ وہ وضع تراجم کے سلسلہ میں کسی کی تقلید نہیں کرتے بلکہ احادیث سے خود احکام مستنبط کرتے اور اجتہاد کر کے تراجم وضع کرتے ہیں۔
پھر اگر علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کی بات درست مان بھی لیں اور یہ تسلیم کر لیں کہ واقعی ان دونوں استادوں کی ”ابواب“ پر تصنیفات ہیں تو بھی مصنف کے لیے ان کو جمع کرنا ممکن تھا، لہذا سوال بعینہ برقرار رہا۔

بہر حال یوں کہہ سکتے ہیں کہ ظاہراً امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی صنیع سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ شعب ایمان کو شمار کرنا چاہتے ہیں، اس لیے ہر شعبہ کے لیے الگ الگ باب قائم فرمایا ہے۔ (۱۹)
واللہ اعلم۔

(۱۸) دیکھیے شرح حرمانی (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۱۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۲)۔

۱۹ - باب : کُفْرَانِ الْعَشِيرِ ، وَكُفْرَ بَعْدَ كُفْرٍ .

کفر کے لغوی معنی

کفر کے لغوی معنی چھپانے سے ہیں ، کہا جاتا ہے ”کفر یکفر کفراً: ستر“ -
 رات کو ”کافر“ کہتے ہیں ”لأنه يستر بظلمته كل شيء“ سمندر کو بھی ”کافر“ کہتے ہیں ”لستره“
 مافیہ“ کھیتی باڑی کرنے والے کو بھی ”کافر“ کہتے ہیں ”لستره البذر في الأرض“ -
 کفر یکفر کفراً و کفوراً و کفراناً: کفر کرنا، یہ ایمان کی ضد اور نقیض ہے ، اس میں بھی دراصل
 نعمت کا چھپانا اور اس کا حق ادا نہ کرنا پایا جا رہا ہے ، کافر اللہ جل شانہ کی نعمت کو چھپاتا ہے اور اس کا انکار
 کرتا ہے اس کی ربوبیت جو اس کا خاص وصف ہے اس کو مستور کرتا ہے اور غیر کی طرف اس کی نسبت
 کرتا ہے ، گویا یوں کہتا ہے کہ ربوبیت اللہ تعالیٰ کا وصف خاص نہیں ، دوسرا بھی اس میں شریک ہے - (۲۰)
 علامہ راغب اصفہانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”والکفران فی جحود النعمة أكثر استعمالاً، والکفر
 فی الدین أكثر، والکفور فیہما جمیعاً“ (۲۱) -

کفر کے اطلاقات

اس کے بعد یہ سمجھو کہ کفر کے شریعت میں دو اطلاقات ہیں اس کا ایک اطلاق تو کفر حقیقی ، کفر اصلی
 اور کفر باللہ پر ہوتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ آدمی ان چیزوں کا دیدہ و دانستہ انکار کرے جن کا ایمان
 میں ہونا ضروری ہے ، جیسے اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا انکار کرے ، یا ملائکہ یا یوم آخرت کا انکار کرے -
 اس کا دوسرا اطلاق اس سے نیچے کے درجہ کے کفر پر یعنی معاصی اور نافرمانیوں پر ہوتا ہے ، یہ
 کفر فرعی غیر اصلی ہے - پہلے کفر کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج ہو جاتا ہے اور دوسری قسم کے ارتکاب
 سے دائرۃ ایمان سے خارج نہیں ہوتا اور یہی وہ کفر ہے جس کا احادیث میں معاصی پر اطلاق کیا گیا ہے ،
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں ”سبب المسلم فسوق وقتاله کفر“ (۲۲) یہاں قتال کو کفر قرار

(۲۰) دیکھیے لسان العرب (ج ۵ ص ۱۳۳ - ۱۳۶) -

(۲۱) مفردات القرآن (ص ۳۳۳) -

(۲۲) صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب خوف المؤمن أن یحبط عمله و هو لایشمر، رقم (۳۸) -

دیا گیا ہے ، اسی طرح ارشاد ہے ” بین الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة “ (۲۳) بعض روایات میں ہے ” من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر جهاراً “ (۲۴) اسی طرح نیاحت کو کفر کہا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے : ” اثنان في الناس ، هما بهم كفر : الطعن في النسب والنياحة على الميت “ (۲۵) اسی طرح حدیث میں فرمایا گیا ہے : ” لا ترغبوا عن آباءكم ، فمن رغب عن أبيه فهو كفر “ (۲۶) اگر کوئی آدمی استطاعت کے باوجود حج نہ کرے تو ایسے شخص کے متعلق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے : ” فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً “ (۲۷) ان تمام روایات میں یہی کفر غیر اصلی مراد ہے جس کو ” کفر دون کفر “ بھی کہا جاتا ہے ۔ ان تمام روایات میں یہ تاویل کی جاتی ہے کہ یہاں کفر کا اطلاق کیا گیا ہے اس شخص پر جو ان چیزوں کو حلال سمجھنے والا ہو ، یا یہاں کفر کا اطلاق بایں معنی کیا گیا ہے کہ ” فعل فعل الكفر “ یا ” فإنه قد قارب الكفر “ ۔

ان تاویلات کی اب ضرورت نہیں بس یہ کہا جائے گا کہ کفر کے بہت سے مراتب اور درجات ہیں ان میں سے بعض مرتبے ایمان سے خارج کر دینے والے ہوتے ہیں اور یہ کفر کا سب سے اعلیٰ مرتبہ ہے اور دوسرے مراتب وہ ہوتے ہیں جو ایمان سے خارج کرنے والے نہیں ہوتے ۔ اسی طرح شرک میں بھی تفصیل ہے ، ایک شرک وہ ہے جو مخرج عن الملة ہے اسی کے بارے میں ارشاد ہے ” إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ “ (۲۸) جب کہ قرآن کریم کی ایک اور آیت میں ارشاد ہے ” فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا “ (۲۹) اس میں شرک سے مراد ریا ہے جو مخرج عن الملة نہیں ہے یہ ” شرک دون شرک “ ہے ۔ یہی حال ” ظلم “ کا ہے کہ اس میں ایک اعلیٰ درجہ ہوتا ہے جو مخرج عن الملة ہوتا ہے ، جس کو آیت قرآنی ” وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ “ (۳۰) میں بیان کیا گیا ہے ، جب کہ ظلم کا ایک درجہ وہ ہے جو

(۲۳) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۶۱) کتاب الایمان ، باب بیان اطلاق اسم الکفر علی من ترک الصلاة ۔

(۲۴) مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۹۵) کتاب الصلاة ، باب فی تارک الصلاة ۔ وفیض القدیر بشرح الجامع الصغیر (ج ۶ ص ۱۰۲) ۔

(۲۵) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۸) کتاب الایمان ، باب اطلاق اسم الکفر علی الطعن فی النسب والنياحة ۔

(۲۶) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۰۱) کتاب الفرائض ، باب من ادعی الی غیر اُبیہ ، و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۷) کتاب الایمان ، باب بیان حال

ایمان من رغب عن اُبیہ و هو یعلم ۔

(۲۷) جامع ترمذی ، کتاب الحج ، باب ما جاء فی التغلیظ فی ترک الحج ، رقم (۸۱۲) ۔

(۲۸) النساء / ۳۸ و ۱۱۶ ۔

(۲۹) سورة الکہف / ۱۱۰ ۔

(۳۰) البقرة / ۲۵۳ ۔

مخرج عن الملة نہیں ہے ، حتیٰ کہ اس کی نسبت انبیاء علیہم السلام کی طرف بھی کی گئی ہے ، جیسے حضرت آدم علیہ السلام کا قول ہے ”رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا“ (۳۱) اسی طرح حضرت یونس علیہ السلام کی دعا ہے ”لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ“ (۳۲) ان دونوں آیتوں میں ظلم سے مراد ”ظلم دون“ ہے وہ ظلم مراد نہیں جو مخرج عن الملة ہوتا ہے ۔

اسی طرح نفاق کے بارے میں بھی تفصیل ہے ایک نفاق وہ ہے جس کو ”إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الذُّوْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ“ (۳۳) میں بیان کیا گیا ہے اور یہ مخرج عن الملة ہے جب کہ ”أُبْعِدَ مِنْ كُنْ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالصًا...“ (۳۴) میں نفاق سے مراد وہی ”نفاق دون نفاق“ مراد ہے ، مخرج عن الملة نفاق مراد نہیں ہے ۔

خلاصہ یہ کہ کفر میں بھی ایک اعلیٰ درجہ ہوتا ہے جو دائرۃ اسلام سے خارج کرنے والا ہوتا ہے اور دوسرے درجات نیچے ہوتے ہیں جو اسلام سے خارج کرنے والے نہیں ہیں ، اسی طرح شرک ، ظلم اور نفاق میں اعلیٰ درجہ اعلیٰ ہوتا ہے جو مخرج عن الملة ہے اور اس کے نیچے بہت سے دوسرے درجات ہیں جو اسلام سے خارج کرنے والے نہیں ہیں ۔

ایمان اور کفر کی مثال نور اور ظلمت کی سی ہے ، قرآن مجید کی آیت ہے ”اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ“ (۳۵) یہاں ”ظلمات“ سے مراد کفر اور ”نور“ سے مراد ایمان ہے ، جس طرح محسوسات میں دن نور محض ہے اور رات ظلمت محض ہے اسی طرح ایمان نور محض ہے اور کفر ظلمت محض ہے ، پھر انہی محسوسات میں ایک درجہ وہ بھی ہے کہ جہاں نور محض ہو نہ ظلمت محض ، مثلاً صبح صادق کے طلوع ہونے کے بعد نہ ظلمت محض باقی رہتی ہے اور نہ نور محض ہوتا ہے ، نور محض کی آمد تو طلوع آفتاب کے ساتھ ہوتی ہے اور ظلمت محض کا خاتمہ طلوع صبح صادق سے ہو جاتا ہے ، اب یہ درمیان کا جو ڈیڑھ گھنٹہ ہے یہ ظلمت اور نور سے مخلوط ہے ، شریعت نے بھی فجر کی نماز میں جہری قراءت کا حکم دیا ہے ، اور اس وقت کو رات کا حصہ شمار کیا ہے اور روزہ دار کے لیے صبح صادق کے بعد کھانا حرام قرار دے دیا ہے ، حالانکہ روزہ دن کی عبادت ہے اور دن طلوع آفتاب سے شروع ہوتا ہے ، گویا من وجہ اس میں لیل

(۳۱) الأعراف/۲۳۔

(۳۲) الأنبياء/۸۶۔

(۳۳) النساء/۱۳۵۔

(۳۴) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰) کتاب الایمان، باب علامة المنافق۔

(۳۵) النساء/۲۵۴۔

ہونا پایا جا رہا ہے اور من وجہ نہار ہونا۔ بعینہ اسی طرح سمجھئے کہ ایمان نورِ محض ہے اور کفرِ ظلمتِ محضہ ہے، لیکن جیسے دن اور رات کی مثال میں نورِ محض اور ظلمتِ محضہ کے درمیان میں ایک حصہ وہ بھی آتا ہے جو نہ نورِ محض ہے اور نہ ظلمتِ محضہ، بلکہ بین بین کی اس کی حیثیت ہے اسی طریقہ سے ایمان اور کفر کے درمیان بھی ایک درجہ ایسا آتا ہے۔

ایک آدمی ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ“ کی تصدیق اور اقرار پورے خلوص اور جزم کے ساتھ کرتا ہے، لیکن ساتھ ساتھ گناہوں کا ارتکاب بھی کرتا ہے، اس تصدیق اور اقرار کے ساتھ گناہوں کے ارتکاب میں ایمان جو نورِ محض ہے اور کفر جو ظلمتِ محضہ ہے دونوں کا اختلاط پایا جا رہا ہے۔

پھر یہ اختلاط جس طرح مؤمن کے اندر پایا جاتا ہے کافر کے اندر بھی یہ اختلاط ہوتا ہے۔ دیکھئے حضرت اشج عبدالقیس رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے، مسلم کی روایت میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”إِنَّ فَيْكَ لَخَصْلَتَيْنِ يَحْبَهُمَا اللَّهُ: الْحِلْمُ وَالْإِثَابَةُ“ (۳۶) ایک دوسری روایت میں ہے کہ انھوں نے پوچھا ”أَقْدِيمَا كُنَّا نَأْمُ حَدِيثًا؟“ کہ یہ دونوں خصلتیں میرے اندر پہلے سے ہیں یا ابھی نئی پیدا ہوئی ہیں؟ آپ نے فرمایا ”بَلْ قَدِيمَا“ کہ یہ خصلتیں پہلے ہی سے موجود ہیں تو انھوں نے شکر ادا کرتے ہوئے کہا ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ عَلَيَّ خَلَّتَيْنِ يَحْبَهُمَا“ (۳۷) ظاہر ہے کہ ”حلم“ اور ”إِثَابَةُ“ دو پسندیدہ خصلتیں ہیں جن کی اسلام نے ترغیب دی ہے اور وہ کافر میں موجود ہیں۔ نشا کینے کا یہ ہے کہ ایمان اور کفر کے درمیان ایسے مراتب بے شمار ہیں کہ ان کے اندر ایمان کے ساتھ کفر کے درجات اور اس کی شاخیں بھی موجود ہیں اور کفر کے ساتھ ساتھ ایمان کی شاخیں بھی موجود ہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہے کہ مومن کے اندر اگر کفر والی خصلت آجائے تو ”فقد کفر“ کا حکم لگادیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ”کفر دون کفر“ مراد ہے، لیکن کافر کے اندر ایمان والی خصلت آجائے تو وہاں ”فقد آمن“ کا حکم کیوں نہیں لگایا جاتا؟

اس کی ایک مقول وجہ ہے اور وہ یہ کہ ایمان نام ہے روحانی صحت اور تندرستی کا، اور کفر نام ہے

(۳۶) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) کتاب الایمان، باب الأمر بالایمان باللہ تعالیٰ ورسولہ صلی اللہ علیہ وسلم۔۔۔

(۳۷) دیکھئے مسند احمد (ج ۲ ص ۲۰۶) نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۲۸۷) کتاب المناقب، باب ما جاء فی الأشج ورفعتہ رضی اللہ عنہم، (ج ۵ ص ۶۴) کتاب الأشربة، باب جواز الانتیاذ فی کل وعاء۔

روحانی مرض اور بیماری کا ، اس کو جسمانی صحت اور جسمانی بیماری پر قیاس کر لیا جائے ۔

دیکھئے ایک آدمی من جمیع الوجوہ تندرست ہے لیکن اس کے باوجود گرانی راس کی شکایت پیدا ہو گئی ، وہ کہتا ہے کہ میں بیمار ہوں ، حالانکہ ہاتھ اس کے صحیح سالم ہیں ، دل اس کا صحیح سالم ہے ، معدہ اس کا صحیح سالم ہے کسی اعتبار سے بھی اس کو مرض لاحق نہیں ، صرف ایک جنت سے اس کو شکایت پیدا ہوئی ہے تو کما جاتا ہے ” فلاں بیمار ہے “ اسی طرح مومن میں جب کہ من جمیع الجہات ایمان موجود ہے اگر ترک صلوٰۃ کی جنت سے اس کے اندر بیماری آجائے گی تو ” فقد کفر “ کا اطلاق ہو جائے گا ۔

لیکن جب کوئی آدمی بیمار ہوتا ہے ، اس طرح کہ اس کے ہاتھ میں زخم ہے ، کان میں درد ہے ، حرکت قلب بھی غیر معتدل ہے دوران راس کی شکایت بھی ہے ، کئی اعتبار سے وہ مریض ہے لیکن پیشاب اس کا بالکل صحیح آتا ہے ، اور اجابت بالکل درست ہوتی ہے ، اس کے معدے میں کوئی خلل نہیں ، تو من جمیع الجہات بیماری میں مبتلا ہونے کے بعد اس ایک جنت سے جو اس کے اندر صحت پائی گئی تو کیا اس کو کوئی تندرست کہتا ہے ؟ نہیں ! اسی طریقے سے جب ایک آدمی کافر ہے اور من جمیع الجہات روحانی بیماری اور روحانی مرض میں مبتلا ہے تو اگر ایک خصلت اس کے اندر ایمان اور روحانی تندرستی کی آگئی تو اس پر ” فقد آمن “ کا اطلاق نہیں کیا جائے گا ۔

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ” کفران العشیر و کفردون کفر “ فرمایا ہے ، وہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ” کفران العشیر “ بھی درحقیقت ” کفردون کفر “ میں داخل ہے کیونکہ جیسا کہ پچھلے بیان کیا گیا کہ ” کفر “ اصل میں ” ستر “ کو کہتے ہیں ، اللہ کا کفر کرنے والا ، اللہ تعالیٰ کے انعامات کا ستر کرتا ہے ۔ اسی طرح شوہر کی ناشکری جب عورت کرتی ہے تو وہ بھی شوہر کی مہربانیوں اور انعامات کو چھپانے کی مرتکب ہوتی ہے لہذا اس میں بھی ستر موجود ہے ۔ البتہ دونوں میں استعمال کے اعتبار سے فرق کیا جاتا ہے کہ ” کفر “ کا اطلاق کفر باللہ پر ہوتا ہے اور اس کے نیچے درجات اور مراتب ہوتے ہیں ، ان پر ” کفردون کفر “ کا اطلاق ہوتا ہے ۔ ” کفران “ کا اطلاق کفر باللہ پر نہیں ہوتا بلکہ ” کفردون کفر “ پر ہوتا ہے ۔

عشیر: فعیل بمعنی ” معاشر “ بے جیسے ” اکیل “ بمعنی ” مؤاکل “ ، ” معاشرت “ ” مخالطت “ کو یا

” ملازمت “ کو کہتے ہیں ، یہاں مراد زوج ہے جس کے ساتھ بیوی گذر بسر کرتی ہے ۔ (۳۸)

پھر ” کفردون کفر “ میں جو ” دون “ ہے اس کے دو معنی آتے ہیں کبھی ” غیر “ کے معنی میں اور کبھی ” آذنی من شیء “ کے معنی میں مستعمل ہے ، علامہ راغب اصفہانی نے مفردات القرآن میں

دونوں معانی میں علی السواء آیاتِ قرآنیہ کے ذیل میں نقل کیا ہے - (۲۹)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ”دون“ کو ”اقرّب“ کے معنی میں رائج قرار دیا ہے (۳۰) جب کہ علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے ”غیر“ کے معنی کو رائج فرمایا ہے - (۳۱) گویا حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہاں پر کفر کے مختلف مراتب بیان کرنا مقصود ہے اور حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کفر کے انواعِ متغایرہ کی نشاندہی مقصود ہے -

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ”دون“ کو ”غیر“ کے معنی میں لینے کے لیے کئی قرائن ذکر کئے ہیں :

پہلا قرینہ انھوں نے روایتِ باب کو بیان کیا ہے کیونکہ روایت میں ہے ”أَرَيْتُ النَّارَ، فَإِذَا أَكْثَرُ أَهْلِهَا النِّسَاءُ يَكْفُرْنَ، قِيلَ: أَيْ كَفَرْنَ بِاللَّهِ؟ قَالَ: يَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ وَيَكْفُرْنَ الْإِحْسَانَ“ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفر کی اسناد جب نساء کی طرف کی تو صحابہ مکرام رضی اللہ عنہم نے سوال کیا کہ اس سے کفر باللہ مراد ہے؟ آپ نے یہ تو نہیں فرمایا کہ کفر باللہ مراد ہے یا نہیں، البتہ فرمایا ”يَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ“ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ کفر باللہ کفر کی ایک علیحدہ نوع ہے جس کے بارے میں صحابہ نے سوال کیا تھا، آپ نے ”يَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ“ فرما کر ”يَكْفُرْنَ بِاللَّهِ“ کی تائید نہیں کی، معلوم ہوا کہ کفر انِ عشیر کفر کی مستقل نوع ہے - لہذا کفر باللہ اور کفر انِ عشیر ایک دوسرے سے متغایر ہیں - دوسرا قرینہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان کیا کہ بعض نسخوں میں ”كُفِرُوا دُونَ كُفْرٍ“ کے بجائے ”كُفِرُوا بَعْدَ كُفْرٍ“ آیا ہے، یہ لفظ ”بعد“ اس بات کی دلیل ہے کہ ”دون“ معنی میں ”غیر“ کے ہے یعنی بعدیتِ غیریت پر دلالت کر رہی ہے، چونکہ لفظ ”بعد“ ایک نسخہ میں واقع ہے، لہذا دونوں نسخوں کو مطابق بنانے کے لیے ”دون“ والے نسخہ کو ”غیر“ کے معنی میں لیں گے -

تیسرا قرینہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ آیتِ کریمہ ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ“ (۳۲) میں بالاتفاق ”دون“ ”غیر“ کے معنی میں ہے، جب آیت کے اندر ”دون“ ”غیر“ کے معنی میں ہے تو ”كُفِرُوا دُونَ كُفْرٍ“ میں ”دون“ کو ”غیر“ کے معنی میں لیا جائے گا۔

(۲۹) دیکھیے المفردات فی غریب القرآن (ص ۱۷۶)۔

(۳۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۷) کتاب الایمان، باب: ظلم دون ظلم۔

(۳۱) فیض الباری (ج ۱ ص ۱۱۲)۔

(۳۲) النساء/۲۸ و ۱۱۶۔

چوتھا قرنہ یہ بیان کیا ہے کہ آگے ترجمہ آ رہا ہے ”باب المعاصی من أمر الجاہلیۃ“ ولا یکفر صاحبہا بارتکابہا إلا بالشک ”معاصی کے ارتکاب سے آدمی کو کافر نہیں کہا جائے گا“ لایہ کہ اس نے شرک کا ارتکاب کیا ہو تو اس صورت میں اس کو کافر کہا جائے گا، حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کفر میں مختلف انواع قرار دی جائیں تو یہ ہو سکتا ہے کہ ایک نوع کفر کی وہ ہو جس کے ارتکاب سے اس کو کافر کہا جائے، دوسری نوع وہ ہو جس کے ارتکاب سے کافر نہ کہا جائے، حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کفر میں اس طرح کی دو نوع قرار نہ دی جائیں بلکہ ایک ہی نوع مختلف مراتب کے ساتھ بنائی جائے تو پھر عاصی پر کافر کے اطلاق میں تعجب کیوں ہے؟! حالانکہ ایک ہی نوع کا مبداء اشتقاق اس میں موجود ہے اور جہاں مبداء اشتقاق موجود ہو وہاں مشتق کا حمل ہونا چاہیے۔ (۳۳)

لیکن حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اس پوری تقریر پر نقد کیا گیا ہے چنانچہ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”میرے نزدیک حافظ کا مختار یعنی ”دون“ بمعنی ”أقرب“ و ”أدُون“ بمعنی گھٹیا درجہ اور پست و کمتر مرتبہ ہونا رائج ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ اس ترجمہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا جو اصل مقصود ہے اور جس وجہ سے اس ترجمہ کو کتاب الایمان میں ذکر کیا اور ذکر کرنا مناسب ہوا وہ یہ ہے کہ کفر میں مراتب بیان کر کے اس کی ضد ایمان میں مراتب ہونے پر استدلال کرنا ہے اور یہ مقصود اسی معنی کی تقدیر پر حاصل ہو سکتا ہے، ”غیر“ کے معنی لے کر یہ مقصود حاصل نہیں ہو سکتا، کیونکہ غیر کی صورت میں مغایرت ثابت ہو سکتی ہے مگر مراتب ثابت نہیں ہو سکتے۔ پھر مصنف نے کتاب الایمان کے شروع ہی سے مختلف ایجاب میں ایمان کے مراتب ثابت کئے، چنانچہ ابھی ”باب تفاضل أهل الإیمان فی الأعمال“ اور ”باب إذالم یکن الإسلام علی الحقیقہ...“ میں یہی ثابت کیا ہے، تو اب مناسب یہی ہے کہ اس جگہ کفر میں مراتب ثابت کرنا ہی مقصود ہو نہ کہ مغایرت۔

دوسری وجہ یہ کہ اگر ”دون“ بمعنی ”غیر“ ہو تو ”کفر دون کفر“ کے معنی ہوں گے ایک کفر مغائر ہے دوسرے کفر کے، اور مغایرت دونوں صورتوں میں متحقق ہو سکتی ہے، خواہ اول بڑا ہو اور دوسرا چھوٹا ہو، یا اول چھوٹا ہو دوسرا بڑا، ہر صورت ایک دوسرے کا مغائر ہے، اس بنا پر ”کفر دون کفر“ کا اطلاق چھوٹے اور بڑے کفر پر کیا جاسکے گا مگر ”دون“ بمعنی ”غیر“ لینے سے خلاف مقصود بھی اس میں شامل ہو جاتا ہے کیونکہ جن حضرات نے ”کفر دون کفر“ کا جملہ استعمال کیا ہے، ان کا مقصد یہی ہے کہ کفر اکبر کے تحت کفر

کے کچھ دیگر درجات بھی ہیں، یہ مقصود نہیں کہ ایک کفر دوسرے کفر کا بالکل منافی ہے (جو ”دون“ بمعنی ”غیر“ کا حاصل ہے) برخلاف بمعنی اقرب یعنی گھٹیا اور پست درجہ کے، اس صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ ایک کفر دوسرے کفر سے کمتر اور گھٹیا ہے، بس اس بنا پر اس کا اطلاق چھوٹے کفر پر ہی ہوگا، بڑے پر نہیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ”اقرب“ و ”اَدْوَنُ“ اس کے اصل معنی ہیں، لہذا خلافِ اصل کی طرف جانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ (۴۴)

جہاں تک حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے قرائن کا تعلق ہے سو پہلے قرینہ کا یہ جواب ہے کہ کفرانِ عشیر کو کفر سے علیحدہ مستقل نوع قرار دینے کی ضرورت نہیں بلکہ یہ کفر باللہ ہی کی سیڑھی ہے اور ایک کمتر درجہ کا شعبہ ہے، یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جب ”ایکفرن باللہ؟“ کہہ کر سوال کیا تو آپ نے اس کی نفی نہیں فرمائی بلکہ اس کی نفی و اثبات سے سکوت فرما کر ”یکفرن العشیر“ فرمایا یعنی گو بظاہر کفر باللہ نہیں کرتیں مگر اسی کے مبادی اور اسی کے ایک شعبہ میں مبتلا ہیں۔

دوسرے قرینہ میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ”کفر بعد کفر“ کے نسخہ کو پیش کیا تھا، سو یہ قرینہ ہمارے لیے زیادہ مفید ہے کیونکہ ”قبل“ اور ”بعد“ عموماً مراتب کو بتانے کے لیے آتے ہیں۔ تیسرے قرینہ میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مفسرین کا اجماع و اتفاق نقل کیا تھا کہ ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ“ میں ”دون“ بمعنی ”غیر“ ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قول کی نسبت بھی حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی طرف مشکوک لگتی ہے، کیونکہ اجماع تو درکنار، کوئی مفسر اس مقام پر ”غیر“ کے معنی کو رائج بھی نہیں قرار دیتا، چنانچہ امام راغب نے اس آیت کی تفسیر میں پہلے ”دون“ کے معنی ”اقل“ کے بتائے اور پھر ”قل“ کے صیغہ تمریف سے ”غیر“ کے معنی بیان کئے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”وقوله: وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ، أَيُّ مَا كَانَ أَقْلَ مِنْ ذَلِكَ، وَقِيلَ: مَا سِوَى ذَلِكَ...“ (۴۵)۔

چوتھا قرینہ حضرت شاہ صاحب نے آگے جو باب آ رہا ہے ”باب المعاصی من أمر الجاہلیۃ ولا یکفر صاحبہا بار تکابہا إلا بالشک“ کو پیش کیا ہے کہ کفر کی ایک نوع وہ ہے جس سے آدمی کافر کہلاتا ہے اور ایک نوع وہ ہے جس کے ارتکاب سے آدمی کافر نہیں کہلاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح انواع کے اختلاف سے اطلاقات کا اختلاف ہوتا ہے اور احکام

کے بھی مختلف مراتب ہوتے ہیں اسی طرح ایک ہی نوع کی چیز میں مراتب کے اختلاف سے بھی ویسا ہی اطلاق کا اختلاف ہو سکتا ہے اور مختلف احکام مرتب ہو سکتے ہیں - (۳۶)

”کفر دون کفر“ کس کا قول ہے ؟

یہاں یہ بحث ہے کہ ”کفر دون کفر“ کس کے الفاظ ہیں ؟

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو حضرت عطاء بن ابی رباح رحمۃ اللہ علیہ کا قول قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں ”وَأَمَّا قَوْلُ الْمُصَنِّفِ: ”وَكُفْرُ دُونِ كُفْرٍ“ فَأَشَارَ إِلَى أَثَرِ رَوَاهُ أَحْمَدُ فِي كِتَابِ الْإِيمَانِ مِنْ طَرِيقِ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رِبَاحٍ وَغَيْرِهِ“ (۳۷) -

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ قول نقل کیا ہے ، شاید حافظ رحمۃ اللہ علیہ اس پر مطلع نہیں ہو سکے اس لیے انھوں نے حضرت عطاء کی طرف نسبت کر دی - (۳۸)

لیکن علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ”کفر دون کفر“ کے الفاظ بعینہ مروی نہیں ہیں بلکہ ان سے ”وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ“ (۳۹) کی تفسیر میں ”أَيُّ كُفْرٍ لَا يَنْقُلُ عَنْ الْمَلَةِ“ منقول ہے ، جس کا مطلب یہ ہے کہ کفر چھوٹا بڑا ہوتا ہے ، بڑا کفر تو ملت ہی سے نکال دیتا ہے جب کہ چھوٹا ملت سے نہیں نکالتا ، معلوم ہوا کہ کفر کے انواع اور مراتب ہیں اسی سے حضرت عطاء نے استنباط کر کے کہا ”کفر دون کفر“ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک اور جملہ بھی اسی مفہوم کا منقول ہے ”هُوَ بِهِمْ كُفْرٌ لِّسْ كَالْكَفْرِ بِاللَّهِ وَمَلَأَتْكُمْ وَرَسُولُهُ“ یعنی یہ عمل کفر کا ایک شعبہ ہے ، اس جملہ سے بھی ”کفر دون کفر“ مستنبط ہوتا ہے -

اس تقریر سے بخوبی واضح ہو گیا کہ ”کفر دون کفر“ کا ماخذ تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے ، لیکن بعینہ یہ ان سے منقول نہیں ہے ، یہ الفاظ عطاء ہی کے ہیں جو انھوں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول سے اخذ و استنباط کئے ہیں اس لیے حافظ نے ان الفاظ کو عطاء ہی کی طرف منسوب کیا ، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب نہیں کیا -

(۳۶) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۲۰) و (۳۲۲) -

(۳۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۳) -

(۳۸) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۱۳) -

(۳۹) سورة المائدة: ۴۷ -

باقی جو یہ کہا گیا ہے کہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے کلام کی اطلاع نہیں ہوئی میرے نزدیک صحیح نہیں، محض توہم ہے، کیونکہ خود حافظ نے آگے ”باب ظلم دون ظلم“ میں جا کر ابن عباس کے قول کا حوالہ دیا ہے کہ یہ ابن عباس کے قول سے مانحہ ہے معلوم ہوا کہ ابن عباس کا کلام حافظ کے پیش نظر ہے اور عطاء بن ابی رباح سے فقط یہ جملہ ہی مقول نہیں ہے بلکہ اس قسم کے تین جملے مقول ہیں ”کفر دون کفر، ظلم دون ظلم، نفاق دون نفاق“ (۵۰)۔

لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے کہ ”وکفر دون کفر“ کا قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہی ہے اور صرف استنباط ہی نہیں بلکہ صراحت ان سے مقول ہے، چنانچہ امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے مستدرک میں روایت نقل کی ہے ”عن طاووس قال: قال ابن عباس رضی اللہ عنہما إنه ليس بالكفر الذي يذهبون إليه، إنه ليس كفرًا ينقل عن الملة، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون: كفر دون كفر“ (۵۱)۔

نیز علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے درمثور میں نقل کیا ہے ”وأخرج سعيد بن منصور، والرياسي، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والحاكم وصححه، والبيهقي في سننه، عن ابن عباس في قوله ”ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون“، ”ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون“، ”ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون“ قال: كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق“ (۵۲)۔

معلوم ہوا کہ یہ قول حضرت عطاء وغیرہ کا استنباط نہیں بلکہ صراحت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مقول ہے، البتہ یہ بات ہے کہ حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے ان آیات کے ذیل میں اس قول کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل نہیں کیا۔ واللہ اعلم۔

مقصود ترجمہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس ترجمۃ الباب سے یہ بیان فرمایا ہے کہ کفر کے مختلف درجات ہیں ایک سب سے اعلیٰ درجہ ہے اور اس کے نیچے بہت سے درجات ہیں ان کو ”کفر دون کفر“ کہا جاتا ہے اور ان کے ارتکاب سے کوئی ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ پھر جب کفر کے مختلف درجات ہوں گے تو لامحالہ اس کی ضد یعنی ایمان کے بھی مختلف درجات ہوں گے، اس لیے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب ایک چیز کے مختلف درجات ہوتے ہیں تو اس کی ضد کے بھی مختلف درجات ہوتے ہیں، لہذا اگر کفر اصلی

(۵۰) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۱۲ و ۳۱۳)۔

(۵۱) مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۳۱۳) کتاب التفسیر، تفسیر سورة المائدة۔ قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، قال الذهبي

في تلخيصه، المستدرک: صحيح۔ (۵۲) الدر المنثور في التفسير بالماثور (ج ۲ ص ۲۸۶) سورة المائدة۔

آئے گا تو ایمان اصلی: ایمان باللہ والملائکۃ والکتاب والرسل جاتا رہے گا، اور اگر ایمان اصلی آئے گا تو کفر اصلی جاتا رہے گا، اسی طرح اگر ”کفر دون کفر“ آئے گا تو جو خصلت کفر کی آئے گی اس کے مقابل میں ایمان کی جو خصلت ہوگی وہ فوت ہو جائے گی، خاوند کی ناشکری کو حدیث میں ”کفران“ کہا گیا ہے اور اس کو کفر قرار دیا گیا ہے اور یہ ”کفر دون کفر“ ہے لہذا اگر ناشکری آئے گی تو کفر کا ایک شعبہ آجائے گا اور ایمان کا ایک شعبہ یعنی شکر نعمت زوج ختم ہو جائے گا۔ تو جیسے کفر کے مختلف درجات ہوں گے ایمان کے مختلف درجات ہوں گے۔

گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اب تک ایمان اور اسلام کے مختلف مراتب کو ثابت کرتے چلے آرہے تھے اور مراتب مختلفہ کے اثبات سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود یہ ہے کہ ایمان مرکب ہے اور وہ قابل للزیادہ والنقصان ہے، اب یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایمان کی ضد کفر کو پیش کر رہے ہیں کہ کفر کے اندر مراتب مختلفہ ہیں جب کفر میں مراتب مختلفہ ہیں تو ایمان کے اندر بھی مراتب مختلف ہوں گے اور چونکہ ایمان اور کفر کے درمیان یا تقابل تضاد ہے یا تقابل عدم و ملکہ۔ اگر تقابل تضاد مانا جائے تو ایمان اور کفر ضدین ہیں اور اگر تقابل عدم و ملکہ مانا جائے تو ایمان و کفر متقابلین ہوں گے، اور ضدین و متقابلین کا قانون یہ ہوتا ہے کہ ایک ضد اور ایک متقابل کے لیے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ دوسری ضد اور متقابل میں بھی ثابت کیا جاتا ہے، لہذا جب کفر کے اندر مختلف مراتب اور درجات ہیں تو ایمان میں بھی مختلف مراتب اور درجات ہوں گے۔ پہلے مثبت انداز میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے دعوے کو پیش کر رہے تھے اور اب منفی انداز میں اپنے مدعی کو پیش کر رہے ہیں۔

فِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. [ر: ۱۹۸]

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ مشہور صحابی ہیں ان کے حالات یہ تھے ”باب من الدین الفرار من الفتن“ کے تحت آچکے ہیں۔

یہاں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی جس حدیث کی طرف اشارہ ہے اس سے مراد وہ روایت ہے جو کتاب الحيض میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تخریج کی ہے ”يا معشر النساء، تصدقن، فإني أريتكن أكثر أهل النار، فقلن وسم يا رسول الله؟ قال تُكْفِرْنَ اللَعْنَ، وتكفرن العشير...“ (۵۳)۔

قاضی ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد حضرت

الوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی ایک دوسری حدیث ”من لم يشكر الناس لم يشكر الله“ (۵۴) ہو۔ (۵۵)

لیکن حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ نے اس بات کی تردید کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ بعید ہے ، ظاہر یہی ہے کہ کتاب الحیف والی حدیث کی طرف اشارہ ہے ، نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث باب میں ”یکفرون العشیر“ کے الفاظ سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔ (۵۶) واللہ اعلم۔

۲۹ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ ، عَنْ مَالِكٍ ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : (أُرِيتُ النَّارَ فَإِذَا أَكْثَرُ أَهْلِهَا النِّسَاءُ ، يَكْفُرْنَ) . قِيلَ : أَبْكَفُرْنَ بِاللَّهِ ؟ قَالَ : (يَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ ، وَيَكْفُرْنَ الْإِحْسَانَ ، لَوْ أَحْسَنْتَ إِلَى إِحْدَاهُنَّ الدَّهْرَ ، ثُمَّ رَأَتْ مِنْكَ شَيْئًا ، قَالَتْ : مَا رَأَيْتُ مِنْكَ خَيْرًا قَطُّ) .

[۴۲۱ ، ۷۱۵ ، ۱۰۰۴ ، ۳۰۳۰ ، ۴۹۰۱] .

حدثنا عبد الله بن مسلمة

عبد اللہ بن مسلمہ قصبی رحمۃ اللہ علیہ کے حالات یہچھے ”باب من الدين الفرار من الفتن“ کے تحت

گذر چکے ہیں۔

عن مالک

امام مالک بن انس رحمۃ اللہ علیہ کے حالات بھی مذکورہ باب کے تحت گذر چکے ہیں۔

عن زيد بن أسلم

یہ ابو اسلمہ یا ابو عبد اللہ زید بن اسلم قرشی عدوی مدنی ہیں ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مولیٰ اور مشہور فقیہ ہیں۔ انھوں نے اپنے والد سے ، حضرت ابن عمر ، حضرت انس ، حضرت جابر اور حضرت سلمہ بن الأكوع رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت حدیث کی ہے۔ ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے اسامہ بن زید ، ایوب سختیانی ، اسماعیل بن عیاش ، امام زہری ، امام مالک اور معمر وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ

(۵۴) جامع ترمذی کتاب البر والصلة باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك رقم (۱۹۵۵)۔

(۵۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۳)۔

(۵۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۳ و ۸۴)۔ و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۰۰)۔

ہیں -

امام احمد بن حنبل، ابو زرعہ، ابو حاتم، محمد بن سعد، امام لسانی اور ابن خزّاش رحمہم اللہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔

ایک دفعہ یہ حدیث سنا رہے تھے کہ ایک شخص نے ان سے سوال کیا ”یا ابا اسامہ، عنہم هذا؟“ تو آپ نے جواب دیا ”یا ابن اخی، ما کننا نجالس السفهاء ولا نحمل عنهم الأحادیث“۔

ان کی شخصیت بڑی پرہیزگار تھی جب تک حدیث بیان کرتے اپنی خوشی سے بیان کرتے تھے، جب خاموش ہو جاتے تو کسی کی ہمت نہیں ہوتی تھی کہ ان سے دوبارہ حدیث سنانے کی درخواست کرے۔ آپ کے زبّیں اقوال میں سے ہے ”ابن آدم، اتق اللہ یحبک الناس وإن کرہوا“ (۵۷)۔

آپ کا مسجد نبوی میں باقاعدہ علمی حلقہ ہوتا تھا، حضرت علی بن الحسین رحمۃ اللہ علیہ دوسری مجالس سے گذرتے ہوئے ان کے حلقہ میں جا بیٹھتے تھے، ایک دفعہ نافع بن جبیر بن مطعم نے ان سے کہا: ”تخطی مجالس قومک الی عبد عمر بن الخطاب“ کہ آپ اپنی قوم کی مجلسوں کو چھوڑ کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے غلام کی مجلس میں جا کر بیٹھتے ہیں؟ آپ نے جواب دیا ”إنما یجلس الرجل إلی من ینفعه فی دینہ“ کہ آدمی اسی کے پاس بیٹھتا ہے جس کے پاس اسے دینی نفع حاصل ہو۔ (۵۸)

۱۳۶ھ میں آپ کی وفات ہوئی۔ (۵۹) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ۔

عن عطاء بن یسار

یہ ابو محمد عطاء بن یسار ہلالی مدنی، ام المؤمنین حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے مولیٰ ہیں۔

یہ حضرت ابی بن کعب، اسامہ بن زید، جابر بن عبد اللہ، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عمرو بن العاص، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم کے علاوہ اور بہت سے صحابہ و تابعین سے روایت حدیث کرتے ہیں۔

جب کہ ان سے روایت کرنے والوں میں حبیب بن ابی ثابت، زید بن اسلم، صفوان بن مسلم اور عمرو بن دینار رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں۔

امام یحییٰ بن معین، امام ابو زرعہ اور امام لسانی رحمہم اللہ تعالیٰ ان کے بارے میں فرماتے ہیں:

(۵۷) ان تمام تفصیلات کے لیے نیز مزید حالات کے لیے دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۱۲-۱۸)۔

(۵۸) التاریخ الکبیر للبخاری (ج ۳ ص ۳۸۷) رقم (۱۲۸۷)۔

(۵۹) خوالہ بالا۔

”ثقة“ -

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ثقة کثیر الحدیث“ -
 حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں ”ثقة فاضل صاحب مواعظ وعبادة“ -
 ان کی وفات میں مختلف اقوال ہیں ، راجح یہ ہے کہ ۹۳ھ میں ان کا انتقال ہوا - (۶۰) رحمہ اللہ
 تعالیٰ رحمۃ واسعة -

عن ابن عباس
 ترجمان القرآن ، ابن عم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے
 مختصر حالات ہم پیچھے ”بدء الوحی“ کی چوتھی حدیث کے ذیل میں بیان کرچکے ہیں ، البتہ یہاں ایک اہم
 فائدہ سمجھ لیجئے -

ایک اہم فائدہ

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا شمار صحابہ میں ہوتا ہے ، کیونکہ آپ ہجرت سے
 تین سال قبل پیدا ہوئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت آپ کی عمر صرف تیرہ سال تھی ،
 زیادہ مدت تک صحبت سے براہ راست فیض یاب نہیں ہو سکے تھے اس لیے آپ کی اکثر روایات دوسرے
 صحابہ سے سنی ہوئی ہیں اور انھیں مراسیل میں شمار کیا جاتا ہے ، پیچھے ہم کئی مقامات میں بیان کرچکے ہیں
 کہ مراسیل صحابہ بالاتفاق مقبول ہیں -

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے براہ راست حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کتنی
 حدیثیں سنیں ؟ اس میں اختلاف ہے -

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ غُندَر کی روایت کے مطابق حضرت ابن عباس رضی اللہ
 عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست صرف نو حدیثیں سنی ہیں - (۶۱)
 امام یحییٰ القطان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صرف دس حدیثوں کا سماع ثابت ہے - (۶۲)

(۶۰) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۲۵-۱۲۶) وتقريب التہذیب (ص ۲۹۲) رقم (۳۶۰۵) -

(۶۱) تہذیب التہذیب (ج ۵ ص ۲۶۹) ترجمۃ عبداللہ بن عباس ، رقم (۳۶۴۳) -

(۶۲) حوالہ بالا -

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ”المستصفیٰ“ میں لکھا ہے ”قيل: انلم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أربعة أحاديث، لصغير سنه“ (۶۳)۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بات قابلِ نظر ہے کیونکہ صرف صحیحین میں ایسی حدیثیں دس سے زائد ہیں جن میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے سماع کی تصریح کی ہے، اسی طرح اسی قدر حدیثیں وہ ہیں جن میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا مشاہدہ فرمایا اور پھر اس کو بیان کیا، نیز اتنی ہی مقدار میں وہ حدیثیں ہیں جو صریح کے حکم میں ہیں، پھر یہ تفصیل صرف صحیحین کی حدیثوں سے متعلق ہے، ورنہ صحیحین کے علاوہ دوسری کتب حدیث میں اس قسم کی بہت سی حدیثیں وارد ہوئی ہیں۔ (۶۴)

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست بیس کے قریب حدیثیں سنیں۔ (۶۵)

صاحب ”خلاصہ“ علامہ صفی الدین احمد خزرجی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں ”سمع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم خمسة وعشرين حديثا، وباقي حديثه عن الصحابة....“ (۶۶)۔

قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: أريت النار (۶۷)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھے جہنم دکھلائی گئی۔ یہ جہنم کے دکھلانے کا واقعہ معراج کا ہے، یا خواب کا، یا کسوف کا؟ واللہ اعلم، ظاہر یہ ہے کہ کسوف کا واقعہ ہے، اس لیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صلوۃ الکسوف کے سلسلے میں بھی اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

(۶۳) المستصفیٰ (ج ۱ ص ۱۶۰) المرسل مقبول عند مالک وأبی حنیفة۔

(۶۴) تہذیب التہذیب (ج ۵ ص ۲۴۹)۔

(۶۵) الوابی للصیب ورافع الکلم الطیب (ص ۱۲۶) و تہذیب سنن أبی داود (ج ۳ ص ۲۵۰) کتاب الصیام، باب الرخصة فی ذلک (أی فی الاحتجاج للصائم)۔

(۶۶) خلاصۃ تہذیب التہذیب للکمال للخزرجی (ص ۲۰۳)۔

(۶۷) الحدیث أخرجه البخاری فی کتاب الصلاة، باب من صلی وقدمه تنور أو نار أو شئ مما یعبد فأراد به الله، رقم (۳۳۱) وفی کتاب الأذان، باب رفع البصر إلی الإمام فی الصلاة، رقم (۴۳۸) وفی کتاب الکسوف، باب صلاة الکسوف جماعة، رقم (۱۰۵۲) وفی کتاب بلده الخلق، باب صفة الشمس والقمر، رقم (۳۲۰۲) وفی کتاب النکاح، باب کفران الہ، رقم (۵۱۹۶)۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۹۸ و ۲۹۹) کتاب الکسوف والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۲۱) کتاب الکسوف، باب قدر القراءة فی صلاة الکسوف۔ وأبو داود فی سننہ، فی کتاب الصلاة، باب من قال أربع رکعات، رقم (۱۱۸۱) و (۱۱۸۳) والترمذی فی جامعہ، فی کتاب الصلاة، باب ما جاء فی صلاة الکسوف، رقم (۵۶۰)۔

فاذا أكثر أهلها النساء

تو وہاں زیادہ تعداد عورتوں کی تھی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جہنم میں عورتیں زیادہ ہوں گی لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بدء الحلق " میں نقل کیا ہے "لکل واحد منهم زوجتان" (۶۸) ہر ایک کی دو بیویاں ہوں گی، اسی سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ عورتیں جنت میں بہ نسبت مردوں کے زیادہ ہوں گی۔ (۶۹)

اس تنازع کے جواب میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "لکل واحد منهم زوجتان" سے مراد "زوجتان من الحور العین" ہے (۷۰) جیسا کہ بخاری شریف ہی میں یہ قید دوسرے طریق میں موجود ہے۔ (۷۱) لہذا حورِ عین کی کثرت سے یہ لازم نہیں آتا کہ جنت میں دنیوی عورتوں کی کثرت ہوگی۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ طبرانی کی روایت میں ہے "إن أدنى أهل الجنة يمسى على زوجتين من نساء الدنيا" (۷۲) اسی طرح ابن عساکر نے حضرت حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: يزوج المؤمن في الجنة ثنتين وسبعين زوجة. سبعين من نساء الآخرة، وثلثين من نساء الدنيا" (۷۳) اسی طرح حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے ابو یعلیٰ کے حوالہ سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث نقل کی ہے "فیدخل الرجل علی ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله وزوجتين من ولد آدم" (۷۴) ان تمام احادیث میں تصریح ہے کہ "زوجتين" من نساء الدنيا ہوں گی نہ کہ من الحور العین، لہذا اشکال دوبارہ عود کر آیا کہ جب ہر شخص کی دو بیویاں ہوں گی تو پھر تو جنت میں کثرت عورتوں کی ہوگی، لہذا یہ کہنا کیسے درست ہوا کہ جہنم میں عورتوں کی تعداد زیادہ

(۶۸) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۶۰) کتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأهلها مخلوقة۔

(۶۹) چنانچہ صحیح مسلم میں محدثین کی روایت ہے "إما تفاخروا وإما تناكروا: الرجال في الجنة أكثر أم النساء، فقال أبو هريرة: أولكم يقل"

أبو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم: إن أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر ليلة البدر، والتي تليها على أضواء كوكب دري في السماء لكل امرئ

منهم زوجتان اثنتان، يرى من سوقهما من وراء اللحم، وما في الجنة عذب" (ج ۲ ص ۴۷۹) کتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها۔

(۷۰) فیض الباری (ج ۳ ص ۹) کتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأهلها مخلوقة۔

(۷۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۶۱) بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة۔۔۔

(۷۲) دیکھئے مرقاة شرح مشکاة (ج ۳ ص ۳۲۰) باب صلاة الخسوف۔

(۷۳) دیکھئے درمنثور (ج ۱ ص ۳۹)۔

(۷۴) دیکھئے فتح الباری (ج ۶ ص ۳۲۵) کتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأهلها مخلوقة۔

ہوگی؟!

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ حدیث میں جو ”فاذا اکثر اهلها النساء“ یا ”فرايت اكثر اهلها النساء“ کے الفاظ آئے ہیں یہ اس وقت کے شاید کے مطابق ہے، کہ اس وقت تک عورتوں کی تعداد ہی زیادہ تھی، اس حدیث میں تمام عورتوں کے بارے میں ذکر نہیں کیا گیا اور نہ ہی تمام زمانوں کے لحاظ سے کہا گیا ہے لہذا اس حدیث کا ”لکن واحد منهم زوجتان“ کے ساتھ کوئی تعارض نہیں۔ (۷۵) دوسرا جواب یہ ہے کہ ”اکثر اهل النار“ ہونا یہ ابتداء ہوگا، سزا بھگتنے کے بعد جنت میں جائیں گی، اس طرح وہ ”اکثر اهل الجنة“ ہو جائیں گی۔ (۷۶) تیسرا جواب یہ ہے کہ عورتیں ”اکثر اهل النار“ بالقوة ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ معاف فرمادیں گے اور وہ ”اکثر اهل الجنة“ ہو جائیں گی۔ (۷۷)

چوتھا جواب یہ ہے کہ عورتوں کی تعداد چونکہ مردوں کی نسبت زیادہ ہوتی ہے، لہذا ان میں سے جو عورتیں جنت میں ہوں گی وہ جنتی مردوں سے زیادہ ہوں گی اور جو جہنمی مردوں سے زیادہ ہوں گی۔ (۷۸)

خلاصہ یہ کہ جہنم میں عورتوں کی اکثریت ہونے کی وجہ سے جنت میں ان کی اکثریت کی نفی لازم نہیں، لہذا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا ”لکل واحد منهم زوجتان“ سے یہ استدلال بالکل درست ہے کہ جنت میں عورتوں کی اکثریت ہوگی۔

البتہ یہاں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے استدلال پر ایک اور حدیث سے اشکال ہوتا ہے جس کے الفاظ ہیں ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن أقل ساكني الجنة النساء“ (۷۹) اس حدیث میں عورتوں کے ”اکثر اهل الجنة“ کی صراحت نفی ہے، لہذا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما کا استدلال کیسے درست ہوا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ محقق علماء نے اس حدیث کو روایت بالمعنی قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ دراصل کسی راوی نے اس حدیث کو دیکھ کر بس میں عورتوں کو ”اکثر اهل النار“ کہا گیا ہے یہ استنباط

(۷۵) دیکھیے فیض الباری (ج ۳ ص ۹)۔

(۷۶) مرقاة المفاتیح (ج ۳ ص ۳۲۰)۔

(۷۷) مرقاة المفاتیح (ج ۳ ص ۳۲۰)۔

(۷۸) دیکھیے الأبواب والتراجم (ص ۳۵)۔

(۷۹) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۵۲) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب اکثر اهل الجنة الفقراء واکثر اهل النار النساء....

کر لیا کہ عورتیں ”اقل ساکنی الجنة“ ہوں گی۔ (۸۰) واللہ اعلم۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

ایک اشکال یہاں بخاری کی اس روایت پر ہوتا ہے جس میں ”ولکل امرئ زوجتان من المحور العین“ آیا ہے ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت میں ہر آدمی کو صرف دو ہی حوریں ملیں گی ، جب کہ دوسری روایات میں ہے کہ ستر سے زیادہ حوریں ملیں گی ، بلکہ بعض روایات میں پانچ سو حوروں کا ذکر ہے ، بعض روایات میں سو حوروں کا تذکرہ آیا ہے۔ (۱) لہذا اس تعارض کو کیسے دور کیا جائے گا ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ پانچ سو حوروں کا ذکر ابوالشیخ نے کتاب العظمت میں کیا ہے ، جب کہ حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ نے ان ہی سے سو حوروں کا تذکرہ نقل کیا ہے ، اور یہی سو حوروں کا ذکر ابونعیم نے بھی کیا ہے۔ (۲) حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیثیں قوی نہیں ہیں ، چنانچہ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لیس فی الأحادیث الصحیحة زیادة علی زوجتین سوى ما فی حدیث أبی موسیٰ: إن فی الجنة لخیمة من لؤلؤة، لہ فیہا أهلون یطوف علیہم“ (۳)۔

اور اگر ان حدیثوں کو درست مان لیا جائے تو یوں کہا جاسکتا ہے کہ ”زوجتین“ اقل مقدار ہیں ، کم سے کم دو حوریں ملیں گی۔ (۴) یا ”زوجتین“ سے تثنیہ مراد نہیں بلکہ تکثیر و تعظیم مراد ہے جیسے ”لبیک وسعدیک“ میں تثنیہ مراد نہیں ہے۔ (۵)

اس کے علاوہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ دو حوریں بہت اعلیٰ درجہ کی اور مخصوص ہوں گی جیسے شہزادیاں ہوتی ہیں اور باقی عام حوریں ہوں گی ، پھر ان حوروں میں جنتیوں کے اعتبار سے کمی بیشی ہوں گی ، بعض جنتیوں کو ستر یا بہتر حوریں ملیں گی ، بعض کو سو اور بعض کو پانچ سو حوریں عطا ہوں گی ، ”واللہ یضاعف لمن یشاء“۔ واللہ اعلم۔

(۸۰) دیکھئے فتح الباری (ج ۶ ص ۳۲۵)۔

(۱) روایات کے لیے دیکھئے درغور (ج ۱ ص ۲۹ و ۳۰)۔ وإتحاف السادة المتقین (ج ۱ ص ۵۳۵ - ۵۳۶) صفة المحور العین والولدان۔

(۲) دیکھئے إتحاف السادة المتقین (ج ۱ ص ۵۳۶)۔

(۳) دیکھئے فتح الباری (ج ۶ ص ۳۲۵) کتاب ہدای الخلق باب با جاء فی صفة الجنة وأنها مخلوقة۔

(۴) دیکھئے فتح الباری (ج ۶ ص ۳۲۵)۔

(۵) حوالہ بالا۔

یکفرن
یعنی عورتیں ناشکری کرتی ہیں۔

قیل: اُیکفرن باللہ؟
یا رسول اللہ! کیا اللہ کی ناشکری کرتی ہیں؟۔

قال: یکفرن العشیر

آپ نے فرمایا کہ خاوند کی ناشکری کرتی ہیں اس سے معلوم ہو گیا کہ ”کفردون کفر“ مراد ہے ،
اور کفر کے مختلف درجات ہیں۔

قاضی ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مقام پر ایک نکتہ لکھا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہاں کفرانِ عشیر
کو ایک دقیق نکتہ کی وجہ سے ذکر فرمایا ہے وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”لوأمرت أحد أن
يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها“ (۶) گویا شوہر کے حق کو اللہ تعالیٰ کے حق کے ساتھ ملایا گیا
ہے تو جس کا حق اتنا زبردست ہو کہ اس کو اللہ کے حق کے ساتھ ذکر کیا جائے ، پھر اس کے حق میں
عورت کو تباہی کرے ! ایسی عورت سے کیا امید ہے کہ وہ اللہ کے حق میں کو تباہی نہیں کرے گی !! اس
لیے شوہر کے حق میں کو تباہی کو ”کفر“ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ (۷)

ویکفرن الإحسان: لوأحسنت إلى إحداهن الدهر، ثم رأيت منك شيئا قالت:

ما رأيت منك خيراً قط

یعنی عورتیں احسان کی ناشکری کرتی ہیں اگر تم ان میں سے کسی کے ساتھ ساری عمر احسان کرتے
رہو اور پھر ذرا سی ناگواری پیش آجائے تو کہنے لگتی ہیں کہ میں نے تمہارے پاس کبھی بھلائی دیکھی ہی
نہیں ، مجھے اس گھر میں کیا ملا ہے ؟ جب سے آئی ہوں تب سے مصیبت ہی میں رہتی ہوں ! وغیرہ وغیرہ۔

(۶) سنن ابن ماجہ کتاب النکاح، باب حق الزوج علی المرأة، رقم (۱۸۵۲)۔ نیز دیکھیے حدیث (۱۸۵۳) اور سنن ابی داؤد، کتاب النکاح، باب

حق الزوج علی المرأة، رقم (۲۱۳۰) و سنن دارمی، کتاب الصلاة، باب النبی أن یسجد لأحد، رقم (۱۳۶۳) و مستدرک حاکم (ج ۳

ص ۱۶۲)، کتاب البر والصلة، باب حق الزوج علی الزوجة۔

(۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۳)۔

مسئلہ اختصار فی الحدیث

حدیث باب ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہے جس کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الکسوف میں مفصلاً ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف رحمۃ اللہ علیہ اختصار حدیث کے جواز کے قائل ہیں۔ (۸) اس کو ”خرم“ کہتے ہیں۔

اس مسئلہ کے اندر اختلاف ہے کہ حدیث کا اختصار کرنا جائز ہے یا نہیں؟ علماء کے اس میں

چار مذاہب ہیں :-

۱۔ ایک مسلک تو یہ ہے کہ مطلقاً جائز نہیں، کیونکہ یہ از باب روایت بالمعنی ہے، جن حضرات نے روایت بالمعنی کو ممنوع قرار دیا انھوں نے اختصار فی الحدیث کو بھی ممنوع قرار دے دیا۔

۲۔ دوسرا مسلک یہ ہے کہ مطلقاً جائز ہے، خواہ اسے روایت بالمعنی قرار دیں یا نہ قرار دیں۔ البتہ یہ اطلاق اس بات کے ساتھ مقید ہے کہ محذوف حصہ کا مذکور حصہ کے ساتھ ایسا تعلق نہ ہو جس سے حذف کی وجہ سے معنی میں خلل پڑتا ہو، جیسے مستثنیٰ منہ کو ذکر کر دیا جائے اور استثناء کو حذف کر دیا جائے، اگر اس طرح کا خلل پیدا ہو تو بالاتفاق اختصار جائز نہیں ہے۔

۳۔ اگر وہ روایت ایک دفعہ مکمل روایت کر دی گئی ہو، خواہ اختصار کرنے والے راوی ہی نے مکمل روایت کی ہو یا کسی اور نے۔ پھر تو اس روایت میں اختصار جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔

۴۔ چوتھا قول یہ ہے کہ اگر حدیث کے ماقبل اور مالحق کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ اختصار کر دینے کی صورت میں معنی مختل ہو جاتے ہیں تو اختصار کرنا جائز نہیں، ورنہ عالم شخص کے لیے جو مدارج کلام واقف ہو اختصار کرنا جائز ہے۔

ان میں سے یہ آخری یعنی چوتھا قول جمہور کا مسلک ہے۔ (۹)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ

مطلقاً جواز کے قائل ہیں۔ (۱۰)

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اس قول کی نسبت وہم ہے، بلکہ وہ جمہور کے مسلک کے مطابق

عارف و عالم کے لیے جواز کے قائل ہیں، اسی کی طرف انھوں نے اشارہ کیا ہے ”أو أن نفصل ذلك

(۸) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۳)۔

(۹) دیکھئے مقدمۃ فتح الکلم (ص ۸۳) فروع: لہا تعلق بالروایۃ بالمعنی۔

(۱۰) دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳)۔

المعنى من جملة الحديث على اختصاره إذا أمكن “ (۱۱) اس میں امکان کی جو قید لگائی گئی ہے وہ اسی کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ہے۔ واللہ اعلم۔

۲۰۔ باب : الْمَعَاصِي مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ ، وَلَا يُكْفَرُ صَاحِبُهَا بِإِذْنِهَا إِلَّا بِالشَّرِكِ .
لِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ : (إِنَّكَ أَمْرٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ) وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى : وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ / النساء : ۴۸ .

جاہلیت

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ جاہلیت کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”والمراد بالجاهلية ما كان في الفترة قبل الإسلام“ (۱۲)۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں : ”سمعت أبي يقول في الجاهلية: اسبقنا كاساً دهاقاً“ (۱۳) اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ہجرت سے تین سال قبل بختِ محمدیہ کے کوئی دس سال بعد پیدا ہوئے ہیں۔

آسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے عمرو بن میمون سے نقل کیا ہے ”رأيت في الجاهلية قردةً اجتمع عليها قردةٌ قد زنت، فرجموها فرجمتها معهم“ (۱۴) اور عمرو بن میمون تابعی ہیں۔ (۱۵)
اسی طرح امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مقدمہ صحیح مسلم میں لکھا ہے ”وهذا أبو عثمان النهدي، وأبو رافع الصائغ، وهما ممن أدرک الجاهلية...“ (۱۶)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے جزم کے ساتھ یہ بیان کیا ہے کہ جاہلیت سے ہر جگہ ماقبل البعث کا زمانہ مراد ہے۔ حافظ فرماتے ہیں کہ اس تعمیم میں نظر ہے، کیونکہ پیچھے جو اقوال ہم نقل کر چکے ہیں ان میں ایک حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور وہ بخت

(۱۱) مقامة صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳)۔

(۱۲) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۶۰) کتاب الایمان، باب تحریم ضرب الخلد و دوشق الجيوب والدعاء بدعوى الجاهلية۔

نیز دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۳ ص ۵۶) مادة (جبل)۔

(۱۳) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۵۴۱) کتاب بیان الکعبة، باب أيام الجاهلية۔

(۱۴) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۵۴۳) بیان الکعبة، باب القسامة فی الجاهلية۔

(۱۵) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۲۶۱ - ۲۶۶)۔

(۱۶) مقدمة صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۳)۔

کے بعد پیدا ہوئے ہیں ، اسی طرح عمرو بن میمون ، ابو عثمان ندی اور ابو رافع تابعین میں سے ہیں ۔ لہذا یہ جزم درست نہیں کہ جاہلیت کا اطلاق صرف ماقبل البعث کی مدت پر ہی ہوتا ہے ۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ” جاہلیت “ کا اطلاق کئی زمانوں پر ہوتا ہے :-

۱۔ ایک اطلاق اس مدت پر ہوتا ہے جو مابین المولد النبوی والمبعث ہے ، چنانچہ ” باب آیام

الجاهلیۃ “ سے یہی مراد ہے ۔

۲۔ ایک اطلاق وہی ہے جس پر امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے جزم کیا ہے ، یعنی مقابل البعث کے

زمانے کو جاہلیت کہتے ہیں ۔

۳۔ کبھی اس کا اطلاق ماقبل فتح مکہ پر ہوتا ہے ۔

۴۔ کبھی جاہلیت سے خود مبتلی بہ کے اسلام سے پہلے کا زمانہ مراد لیا جاتا ہے ، یعنی آدمی جب تک

مسلمان نہ ہو جاہلیت کے دور میں ہے اور جب مسلمان ہو جائے تو اس سے دور ہو گیا ۔ (۱۷) واللہ اعلم ۔

اب اس کے بعد سمجھئے کہ یہاں ” امر جاہلیت “ سے مراد جاہلیت یعنی کفر کے زمانے کی چیزیں

ہیں ، ان کو ” جاہلیۃ “ اس لیے کہتے ہیں کہ وہ لوگ جمالت کے اندھیرے میں ہوتے ہیں ان کے

پاس علوم نبوت کی رکن نہیں ہوتی ، اصل علم تو وہی ہے جو اللہ اور اللہ کے رسولوں سے حاصل ہو اور جو

اس کے خلاف ہو وہ سراسر جمالت ہے ۔

مقصود ترجمۃ الباب

اس ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بتلایا ہے کہ جس چیز کو ہم نے ترجمۃ سابقہ

میں ” کفر دون کفر “ سے تعبیر کیا ہے جو کفر حقیقی سے نیچے کا مرتبہ ہے ، یہ سب معاصی ہیں اور جاہلیت

(۱۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۷ ص ۱۳۹) کتاب مناقب الأنصار ، باب آیام الجاہلیۃ ۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تحقیق اپنی جگہ وقع ہے ، لیکن مذکورہ واقعات و نصوص سے حافظ رحمۃ اللہ علیہ کا اپنے مدعا پر استدلال قابل نظر ہے ، کیونکہ جہاں تک عمرو بن میمون کے قول کا تعلق ہے سو وہ بشت سے قبل کا واقعہ ہے ، کیونکہ ان کی اپنی تصریح ہے ” واللہ لقد رأیت الرحم قبل أن یبعث اللہ محمدًا صلی اللہ علیہ وسلم “ (دیکھیے تہذیب الکمال ج ۲۲ ص ۲۶۶) ۔ اسی طرح ابو عثمان ندی مخضرمین میں سے ہیں ۹۵ھ میں ان کی وفات ہوئی اور ایک سو تیس سال یا اس سے زائد عمر پائی ، ہجرت کے موقع پر ان کی عمر پینتیس سال تھی اور بشت کے وقت ان کی عمر بائیس سال تھی (دیکھیے تہذیب الکمال ج ۱ ص ۲۲۷ ، ۲۲۹) ۔ ابو رافع مایع کے بارے میں اگرچہ صراحت یہ بات نہیں ملتی کہ ان کی ولادت کب ہوئی اور وفات کے وقت ان کی عمر کیا تھی ؟ لیکن از حدیث نے تصریح کی ہے کہ انہوں نے جاہلیت کا زمانہ پایا ہے ، اور اس میں ماقبل البعث کا زمانہ مراد ہونے کا احتمال موجود ہے ۔ واللہ اعلم ۔

کے امور میں سے ہیں لیکن ”لایکفر صاحبہا بارتکابہا إلا بالشک“ کوئی آدمی ان کے ارتکاب سے کافر نہیں ہوگا، اس لیے کہ معاصی کے ارتکاب سے کفر کا سوال پیدا نہیں ہوتا، اللہ جل شانہ فرماتے ہیں ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ“ (۱۸) مادون الشک کو اللہ تعالیٰ نے تحت المشیت رکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ اگر چاہیں گے تو اس کی مغفرت کر دیں گے، معاصی سب مادون الشک میں داخل ہیں جب کہ کفر و شرک کے لیے بخشش کی گنجائش نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس باب میں دو ترجمے ہیں ایک ”المعاصی من أمر الجاہلیۃ“ اور دوسرا ”ولایکفر صاحبہا بارتکابہا إلا بالشک“ اس مقام پر مقصود ترجمہ اولیٰ ہے، دوسرے ترجمہ کو دفع دخل مقدر کے لیے لایا گیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح ایواب سابقہ سے معلوم ہوا کہ اعمال خیر امور ایمانیہ ہیں اور ایمان میں داخل ہیں اسی طرح معاصی امر جاہلیت ہیں، یعنی امور شرکیہ میں شمار ہوتے ہیں، ایواب سابقہ سے اعمال خیر کی ضرورت اور حاجت ثابت ہوتی تھی اب اس باب سے معاصی کی قباحت اور مضرت ثابت ہوگئی، اور اس سے مرجہ پر رد ہو گیا۔ مگر چونکہ اندیشہ ہے کہ اس ترجمہ سے خوارج یا معتزلہ فائدہ اٹھائیں گے اس لیے مؤلف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے بعد ”ولایکفر صاحبہا بارتکابہا...“ بطور دفع دخل فرما کر ان کا دروازہ بند کر دیا کہ خوارج کی طرح ارتکاب معصیت سے اس کے کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، یا معتزلہ کی طرح اس مرتکب کو خارج از ایمان قرار نہیں دیا جائے گا۔

پھر ”لقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: إنک امرؤ فیک جاہلیۃ“ ترجمہ اولیٰ کے ساتھ متعلق ہے اور ”قول اللہ...“ دوسرے ترجمہ کی دلیل ہے، اس کے بعد حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی جو واضح طور پر اصل ترجمہ کے ساتھ مربوط اور مطابق نظر آتی ہے، پھر جب یہ خیال کرتے ہیں کہ اس واقعہ سے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کے کمال ایمانی میں کسی کو بھی شک کرنے کی گنجائش نہیں، خود حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تجدید ایمان کا حکم نہیں دیا اور نہ ہی ان کو کسی نے ضعیف الایمان قرار دیا، حالانکہ معصیت کا ارتکاب ہوا تھا، لہذا معلوم ہو گیا کہ خوارج اور معتزلہ کا بر بنائے ارتکاب معصیت مرتکب کو خارج از ایمان قرار دینا کسی طرح درست نہیں۔ اس طرح حدیث ابوذر کی دوسرے جزء کے ساتھ بھی مطابقت ہو جاتی ہے۔ گویا اس باب سے مرجہ، خوارج اور معتزلہ سب کا بطلان ہو گیا۔

پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”بار تکابھا“ کہہ کر اعتقاد کی صورت نکال دی ، اس لیے کہ اگر کوئی معاصی کا اعتقاد کرے تو وہ اعتقادِ معصیت یعنی اس کے صحیح سمجھنے کی وجہ سے کافر ہو جائے گا ، لیکن یہ ان ہی معاصی کا حکم ہے جن کا معصیت ہونا نصِ صریح اور قطعیت کے ساتھ ثابت ہو ، اور جس کے معصیت ہونے میں اختلاف ہو جائے وہ اس میں داخل نہیں ۔

ایک اشکال اور اس کا ازالہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”ولایکفر صاحبھا بارتکابھا إلا بالشک“ والے ترجمہ پر بطور دلیل ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ“ (۱۹) کو پیش کیا ہے ، اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ شرک کی بخشش نہیں ہے ، اس کے علاوہ دوسرے معاصی کی بخشش ہو سکتی ہے جو شرک سے کمتر ہوں ، سوال یہ ہے کہ بخشش جس طرح مشرک کی نہیں ہوگی اسی طرح کافر کی بھی نہیں ہوگی ، شرک اور کفر ایک نہیں ہیں ، ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی کافر ہو اور مشرک نہ ہو ، مثلاً یہ کہ کوئی اللہ تعالیٰ ہی کو نہیں مانتا ، وہ شریک کیا مانے گا ؟ ظاہر ہے کہ یہ کافر تو ہے مشرک نہیں ہے ، جب کہ بخشش اس کی بھی نہیں ہوگی ، پھر ”لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ“ کے ساتھ ”لَا يَغْفِرُ أَنْ يَكْفُرَ بِهِ“ کیوں نہیں فرمایا ؟

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ اس مقام پر تو شرک کے غیر مغفور ہونے کا ذکر ہے ، جہاں تک کفر کے غیر مغفور ہونے کا تعلق ہے سو اس کی دلیلیں دوسری آیات ہیں ، ایک ہی آیت سے سارے مسائل کا ثابت ہونا ضروری نہیں ۔ (۲۰)

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں ”مادون الشرک“ کو معاف کرنے کا امکان مذکور ہے اور ”دون“ کو بمعنی ”ادنی“ اور ”کتر“ کے لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ شرک سے کم جتنے گناہ ہیں وہ مغفور ہو سکتے ہیں اور کفر کی بعض صورتیں تو شرک ہی ہیں ، جیسے عبادتِ اصنام ، سجدہ لغیر اللہ وغیرہ ۔ وہ تو آیت میں داخل ہیں اور جو صورتیں شرک نہیں ہیں وہ چونکہ شرک سے بڑھ کر ہیں اس لیے ان کا غیر مغفور ہونا بدلالة النص ثابت ہو گیا کہ جب شرک معاف نہیں ہوگا تو جو اس سے بڑھ کر جرم ہو وہ کیوں معاف ہوگا ؟ (۲۱) تیسرا جواب یہ ہے کہ شرک کے دو معنی ہیں ایک تو اس کے معنی حقیقی ہیں ، دوسرے معنی

(۱۹) النساء/۳۸ و ۱۱۶۔

(۲۰) بیان القرآن (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۲۱) بیان القرآن (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

مطلق کفر کے ہیں جو شرک اور کفر دونوں کو شامل ہیں، روح المعانی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اسی احتمال ثالث کو نقل کیا گیا ہے۔ (۲۲)

چوتھا اور اصل جواب یہ ہے کہ شرک اور کفر میں اگرچہ عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے لیکن مصداق کے اعتبار سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ان کے اندر فرق نہیں تھا، جو مشرک تھا وہ کافر تھا اور جو کافر تھا وہ مشرک تھا، مصداق میں اتحاد کی وجہ سے یہاں کفر کو علیحدہ ذکر نہیں کیا۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کفار یا تو عام مشرکین تھے یا مجوس تھے یا یہود اور نصاری۔ ان میں سے یہود و نصاری کے بارے میں اشکال ہو سکتا ہے کہ ان کو مشرک کیسے کہا گیا؟

سو سمجھ لیجیے کہ نصاری اگرچہ ان کا دعویٰ توحید کا تھا لیکن قرآن کریم نے ان کے شرک کو پیش کیا ہے فرمایا ”لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ“ (۲۳) وہ حقیقت تثلثیت کے ماننے والے ہیں جس کو بطور کذب و زور توحید ثابت کرنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں۔

اسی طرح یہود کے بارے میں قرآن کریم نے صاف صاف فرمایا ہے ”وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ إِنَّ اللَّهَ“ (۲۴) یہود کافر بھی تھے کیونکہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے انکار کرتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے انکار کرنے والا بدایہ کافر ہے، لیکن ساتھ ساتھ مشرک بھی تھے، حضرت عزیر علیہ السلام کو وہ اللہ کا بیٹا مانتے تھے۔

آج کل یہودی کہتے ہیں کہ ہم تو حضرت عزیر کو اللہ کا بیٹا نہیں مانتے، لیکن ان کے نہ مانتے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ نزول قرآن کے وقت جو یہود تھے وہ بھی عزیر علیہ السلام کو اللہ کا بیٹا مانتے والے نہیں تھے، یقیناً وہاں ایسے یہود موجود تھے جو حضرت عزیر کو اللہ کا بیٹا مانتے تھے، ورنہ جس خردہ گیری کے ساتھ اسلام کے اوپر ان یہود و نصاری نے اعتراضات کئے ہیں اس کو پیش نظر رکھ کر یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ قرآن کریم نے کوئی غلط دعویٰ کیا ہو اور انھوں نے اس پر اعتراض نہ کیا ہو۔ (۲۵)

بہر حال ثابت ہوا کہ اس زمانے کے یہود اور نصاری جیسے کافر تھے ایسے ہی مشرک بھی تھے۔

(۲۲) حوالہ بالا۔

(۲۳) المائدہ/۴۳۔

(۲۴) التوبہ/۲۰۔

(۲۵) تفصیل کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۳-۲۲۸)۔

حاصل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چونکہ مصداق کے اعتبار سے کفر و شرک میں اتحاد تھا اس لیے قرآن کریم نے صرف شرک کا ذکر کیا، وہاں کفر کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی۔

۲۱۔ باب : وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا / الحجرات: ۹/

فَسَمَاهُمُ الْمُؤْمِنِينَ

یہ آیت ہمارے نسخوں میں تو ”باب المعاصی من أمر الجاہلیۃ“ کے تحت درج کی گئی ہے، البور کی روایتوں میں اسی طرح ہے، جب کہ ابو محمد اصیلی نے اپنی روایت میں اس کو مستقل ترجمہ کے ذیل میں ذکر کیا ہے اور اس کے بعد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے (۲۶) اگر اس کو مستقل ترجمہ کہا جائے تو یہ ترجمہ سابقہ کا تامل ہوگا۔

بہر حال مصنف نے اولاً یہ بیان فرمایا تھا کہ معاصی کے ارتکاب سے کافر نہیں ہوگا، ہاں شرک کے ارتکاب سے کافر ہوگا، اب اسی کو مدلل فرماتے ہیں کہ دیکھو اللہ پاک نے ارشاد فرمایا ”وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا“ (۲۶) اگر مؤمنین کی دو جماعتوں میں جنگ و جدال، قتل و قتال ہو جائے تو ان میں صلح کرادو، دو جماعتیں جو ایک دوسرے پر تلوار چلا رہی ہیں ان کو اللہ پاک مؤمن کہہ رہے ہیں حالانکہ قتال مؤمن کفر ہے، حدیث میں ہے ”سبب المسلم فسوق وقتاله کفر“ (۲۸) معلوم ہوا کہ مؤمن معاصی کی وجہ سے کافر نہیں ہوتا، اسی کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”فسماهم المؤمنین“ اللہ تعالیٰ نے ان کو یعنی طاقتیں مقتلتین کو مؤمن کہا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جو آدمی معصیت کا ارتکاب کرتا ہے اور اس کے دل میں تصدیق اور زبان پر اقرار ہو تو ایسے شخص کو علی الاطلاق مؤمن کہہ سکتے ہیں، یہی حنفیہ اور متکلمین کی رائے ہے۔ (۲۹) لیکن عام طور پر سلف کہتے ہیں کہ ایسے شخص کو مطلق مؤمن تو کہہ سکتے ہیں یعنی مؤمن ہے لیکن مؤمن مطلق نہیں کہہ سکتے۔ ایسا شخص مؤمن تو ہے لیکن اس پر بلا قید مؤمن کا اطلاق درست نہیں، بلکہ قید کے ساتھ اس کو مؤمن ناقص الایمان کہا جائے گا۔ (۳۰)

(۲۶) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۵)۔

(۲۷) الحجرات: ۹/۔

(۲۸) صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر، رقم (۳۸)۔

(۲۹) دیکھئے شرح الفقہ الاکبر (ص ۱۰۲ و ۱۰۳) مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۴۰۳ھ - ۱۹۸۳ء۔

(۳۰) دیکھئے مجموع فتاویٰ شیخ الإسلام أحمد بن تیمیہ (ج ۳ ص ۱۵۱)۔

جہاں تک مصنف کا علی الاطلاق ”فستأثم المؤمنین“ کہنا ہے سو ہو سکتا ہے اس کو فریق اول کے لیے مؤید سمجھا جائے اس لیے کہ مصنف نے صرف ”المؤمنین“ ذکر کیا ہے ، لیکن سلف یہ کہہ سکتے ہیں کہ مصنف کے سارے جواب جو پوری کتاب میں انھوں نے پھیلانے ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مصیبت کا مرتکب ہے تو مؤمن ، لیکن مؤمن کامل نہیں ، بلکہ ناقص الایمان ہے ، اس لیے کہ ایمان میں کمال تو اعمال کے راستے سے آتا ہے ، لہذا حقیقی اور مطلق مؤمن تو وہی ہے جس کے پاس تصدیق و اقرار کے ساتھ اعمال بھی ہوں اور جس کے ساتھ اعمال نہیں وہ مطلق مؤمن نہیں ہے بلکہ مؤمن ناقص الایمان ہے ۔ واللہ أعلم بحقیقة الأمر ۔

۳۱ : حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْمُبَارَكِ ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ وَيُونُسُ ، عَنِ الْحَسَنِ ، عَنِ الْأَخْنَسِ بْنِ قَبْسٍ قَالَ : ذَهَبْتُ لِأَنْصُرَ هَذَا الرَّجُلَ : فَلَقِيَنِي أَبُو بَكْرَةَ فَقَالَ : أَيْنَ تُرِيدُ ؟ قُلْتُ : أَنْصُرُ هَذَا الرَّجُلَ ، قَالَ : أَرْجِعْ ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : إِذَا لَقِيَ الْمُسْلِمَانِ بَسِيئَتَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ . فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْقَاتِلُ : فَأَبَالَ الْمَقْتُولُ ؟ قَالَ : (إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ) . [۶۴۸۱ : ۶۶۷۲]

تراجم رجال

حدثنا عبد الرحمن بن المبارك:

یہ ابوبکر عبد الرحمن بن المبارک بن عبد اللہ عیسیٰ طفاوی ہیں ، اسماعیل بن عیسیٰ ، حماد بن زید اور یحیی القطان رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت حدیث کرتے ہیں ، ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری ، امام ابو داؤد اور دیگر حضرات محدثین اعلام ہیں ۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں ۔

امام ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے ۔

۲۲۸ھ یا ۲۲۹ھ میں ان کی وفات ہوئی ۔ (۳۱) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعة ۔

(۳۱) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۳۸۲ - ۳۸۳) و خلاصۃ تہذیب تہذیب الکمال للبخاری (ص ۲۳۳) و تقریب التہذیب (ص ۳۳۹)

رقم الترجمة (۳۹۹۶) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۰) ۔

ثنا حماد بن زید

یہ حماد بن زید بن درہم آزدی بصری ہیں ، ان کی کنیت ابو اسماعیل ہے ، ان کے دادا بھجستان سے قید ہو کر آئے تھے ۔

۹۸ھ میں پیدا ہوئے ، ایوب سختیانی ، ثابت جہانی ، عمرو بن دینار ، یحیی القطان اور ابن سیرین رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسرے بہت سے محدثین سے حدیث کا علم حاصل کیا ، ان سے روایت کرنے والوں میں سفیان ثوری ، سفیان بن عیینہ ، عبد اللہ بن المبارک ، یحیی القطان اور امام وکیع رحمہم اللہ وغیرہ ہیں ۔

امام عبد الرحمن بن ممدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”الأئمة فی الحدیث أربعة: الأوزاعي، ومالك بن أنس، وسفيان الثوري، وحماد بن زيد“۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”حماد بن زيد أحب إليّ من عبد الوارث، حماد بن زيد من أئمة المسلمين من أهل الدين والإسلام، وهو أحب إليّ من حماد بن سلمة“۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”حماد بن زيد في أيوب أكبر من كل من روى عن أيوب“۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”حماد بن زيد بن درهم، ويكنى أبا إسماعيل، وكان عثمانيًا، وكان ثقة ثبتًا حجة كثير الحديث“۔

امام حماد بن زید رحمۃ اللہ علیہ کو بعض حضرات نے ضرر لکھا ہے کہ شروع ہی سے وہ نابینا تھے ، چنانچہ وہ تمام حدیثیں حفظ ہی سناتے تھے ، البتہ بعض حضرات نے یہ لکھا ہے کہ آخر عمر میں نابینا ہو گئے تھے ۔

حماد بن زید رحمۃ اللہ علیہ بیس سال تک ایوب سختیانی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ رہے اور ان سے اخذ فیض کرتے رہے ۔

خالد بن خدّاش رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”كان حماد بن زيد من عقلاء الناس وذوى الألباب“۔ حضرت حماد بن زید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لئن قلت: إن عليا أفضل من عثمان لقد قلت: إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد خانوا“۔

جمعہ کے دن دس رمضان ۱۷۹ھ میں آپ کی وفات ہوئی ۔ (۳۲) رحمہم اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعة۔

ثنا ایوب

یہ ایوب بن ابی تمیمہ کُنیان سُختیانی بصری ہیں، ان کے حالات پہچھے ”کتاب الایمان“، ”باب حلاوة الایمان“ کے تحت گذر چکے ہیں۔

ویونس

یہ الوعبید یونس بن عبید بن دینار عبدی بصری ہیں حضرت حسن بصری، محمد بن سیرین اور عطاء رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں اور ان سے ہشیم، شعبہ، یزید بن زُرَیع وغیرہ محدثین روایت حدیث کرتے ہیں۔

ہشام بن حسان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مارأیت أحدًا يطلب العلم يريد به وجه الله تعالى إلا يونس بن عبید“۔

امام احمد، ابو حاتم اور دوسرے علماء نے ان کی توثیق کی ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ثبت فاضل ورع“۔

۱۲۹ھ یا ۱۳۰ھ میں آپ کی وفات ہوئی۔ (۳۳) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة۔

عن الحسن

یہ مشہور تابعی حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ ان کا نسب نامہ یوں ہے: الوسعید الحسن بن ابی الحسن یسار بصری۔

آپ کے والد یسار حضرت زید بن ثابت، یا جابر بن عبد اللہ یا جمیل بن قطبہ یا ابو الیسر کے مولیٰ تھے، آپ کی والدہ کا نام خیرہ ہے، وہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی آزاد کردہ باندی تھیں۔ (۳۴)

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ جب پیدا ہوئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے دو سال باقی تھے، شیر خواری کے زمانہ میں بسا اوقات ایسا ہوتا تھا کہ ان کی والدہ کسی کام سے باہر گئی ہوتی ہیں اور یہ

(۳۳) ان کے تفصیلی حالات و واقعات کے لیے دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳۲ ص ۵۱۶-۵۳۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۰) و خلاصة الخزرجی (ص ۳۳۱) و تقریب التہذیب (ص ۶۱۳) و رقم (۶۹۰۹)۔

(۳۴) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۹۵-۹۶) و طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۱۵۶ و ۱۵۷)۔

روتے ہیں تو ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا ان کو بہلانے کے لیے ان کے منہ میں چھاتی دے دیتی تھیں، چنانچہ کہتے ہیں کہ اس میں سے دودھ نکلتا تھا اور وہ پیتے تھے، حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی حکمت و فصاحت کی یہی وجہ بتائی جاتی ہے۔ (۳۵)

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہم نے خراسان میں جہاد کیا، ہمارے ساتھ اس موقع پر تین سو اصحاب رسول تھے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت انس، حضرت قیس بن عاصم رضی اللہ عنہم وغیرہ صحابہ کرام سے حدیثیں سنیں۔ (۳۶)

ہشام بن حسان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک سو تیس صحابہ کرام کی زیارت کی ہے۔ (۳۷)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے کسی مسئلہ کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا ”سَلُوا مَوْلَانَا الْحَسَنَ“ لوگوں نے کہا کہ ”یا ابا حمزہ، نسألك، تقول: سلوا الحسن مولانا؟“ یعنی ہم آپ سے پوچھ رہے ہیں اور آپ حسن بصری سے پوچھنے کو کہہ رہے ہیں! حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا، ”سلوا مولانا الحسن، فإنه سمع وسمعنا، فحفظ وسمعنا“ (۳۸)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان الحسن رحمه الله جامعاً، عالماً، رفيعاً، فقيهاً، ثقةً، حجةً، مأموناً، ناسكاً، كثير العلم، فصيحاً، جميلاً، وسيماً“ (۳۹)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة فقيه فاضل مشهور“ (۴۰)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”سيد التابعين في زمانه بالبصرة، كان ثقة في نفسه، حجة، رأساً في العلم والعمل، عظيم القدر، وقد بكت منه هفوة في القدر، لم يقصد هالذاتها، فتكلموا فيه، فما التفت إلى كلامهم لأنه لما حوَّق عليه تبرأ منها... نعم، كان الحسن كثير التدليس، فإذا قال في حديث: عن فلان، ضعف لحاجة (۴۱) ولا سيما من قيل إنه لم يسمع منهم، كأبي هريرة ونحوه، فعُدوا ما كان له عن أبي هريرة في جملة المنقطع“۔ واللہ أعلم (۴۲)

(۳۵) حوالہ بالا۔

(۳۶) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۲۳)۔

(۳۷) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۰)۔

(۳۸) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۰۳)۔

(۳۹) طبقات ابن سعد (ج ۷ ص ۱۵۷)۔

(۴۰) تقریب التہذیب (ص ۱۶۰) رقم (۱۲۲۷)۔

(۴۱) کذا فی میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۵۲۷) وقال محقق: ”هذافي، وفی س، خ: غیر مقروءة“ قلت: ولعل الكلمة ”ضعف احتجاجه“ كما فی

ہامش خلاصة الخزرجی (ص ۷۷) نقلاً عن المیزان۔ (۴۲) میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۷۲۷)۔

یعنی حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ بصرہ میں اپنے زمانہ کے سید التابعین تھے ، فی نفسہ ثقہ ، حجت اور علم و عمل کے اعتبار سے بہت اعلیٰ درجہ پر اور زبردست بلند مرتبہ تھے ، تقدیر سے متعلق ان سے بلا قصد ایک لغزش صادر ہو گئی تھی اس لیے کچھ حضرات نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے ، جس کا اعتبار نہیں ، کیونکہ ان سے اس بات کی تحقیق کی گئی تو انھوں نے صاف طور پر براءت کا اظہار کر دیا تھا ، البتہ یہ بات ہے کہ حضرت حسن بصری بہت زیادہ تدلیس کیا کرتے تھے ، چنانچہ جب وہ کسی حدیث میں ”عن فلان“ کہتے ہیں تو اس سے استدلال کمزور پر جاتا ہے ، خصوصاً جب عنقہ ایسے حضرات سے ہو جن کے بارے میں ائمہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ ان سے ان کی ملاقات نہیں ہوئی ۔ جیسے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ وغیرہ ہیں ، چنانچہ ان کی وہ روایات جو ”عن ابی ہریرۃ“ کے عنوان سے مروی ہیں وہ منقطعات میں شمار ہیں ۔

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وکان ماأُسند من حدیثہ وروی عنہ سمع منہ: فحسن حجة، وماأُرسل من الحدیث فلیس بحجة“ (۳۳) ۔

امام علی بن الدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ومرسلات الحسن البصری التي رواها عنه الثقات صحاح، ماأُقل مايسقط منها“ (۳۴) یعنی حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مراسیل جو ثقہات سے مروی ہیں وہ سب صحیح ہیں ، بہت کم ان میں ایسی حدیثیں ہیں جو ساقط اور ناقابل احتجاج ہوتی ہیں ۔

امام ابو زرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کل شیء قال الحسن:“ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ وجدت له أصلاً ثابتاً، ما خلا أربعة أحاديث“ (۳۵) ۔

ایک مرتبہ انھوں نے حدیث سناتے ہوئے فرمایا ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ بیثم بن عبید نے عرض کیا ”فلو كنت تسنده إلی من حدثک“ کہ اگر آپ اس شخص کا ذکر بھی کر دیتے جس نے آپ کو حدیث سنائی ہے ۔ اچھا ہوتا ، حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”أیہا الرجل، ما کذبنا ولا کُذِّبنا، ولقد غزونا وغزوة إلی خراسان، ومعنا فیہا ثلاث مئة من أصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم...“ (۳۶) یونس بن عبید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا

(۳۳) طبقات ابن سعد (ج ۴ ص ۱۵۷، ۱۵۸)۔

(۳۴) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۲۳) و تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۲۶۶)۔

(۳۵) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۲۳)۔

(۳۶) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۲۳)۔

”یا ابا سعید، انک تقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وانک لم تدركه؟“ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”یا ابن اخی، سألتی عن شیء ما سألنی أحد قبلك، ولولا منزلتک منی ما أخبرتک؛ انی فی زمان کماتری۔ وکان فی عمل الحجاج۔ کل شیء سمعتنی أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو عن علی بن أبی طالب، غیر انی فی زمان لا أستطیع أن أذكر علیاً“ (۴۷)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نقل فرماتے ہیں ”قال البزار: کان یروی عن جماعة لم یسمع منهم فیتجوز ویقول: حدثنا وخطبنا، یعنی قومہ الذین حدّثوا وخطبوا بالبصرة“ (۴۸)۔
۱۱۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا، نوے سال کے قریب عمر ہوئی، صحاح ستہ میں ان کی روایات مروی ہیں۔ (۴۹) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃ۔ (۵۰)

عن الأحنف بن قیس

یہ ابو بحر احنف بن قیس بن معاویہ بن حصین تمیمی سعدی ہیں، احنف ان کا لقب ہے، اصل نام ضحاک یا صخر ہے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ ان کو ملا لیکن آپ کی زیارت نہ ہو سکی، البتہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے لیے غائبانہ دعا منقول ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ احنف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں طواف کر رہے تھے کہ بنولیت کے ایک شخص نے ان کا ہاتھ پکڑ کر کہا کہ ”ألا أبشرك؟“ میں تمہیں خوشخبری نہ سناؤں؟، انھوں نے کہا کہ ”بلی“ اس پر انھوں نے کہا کہ تمہیں یاد ہے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تمہاری قوم بنی سعد کی دعوت کے لیے بھیجا اور میں نے جا کر تمہارے قبیلے کو دعوت دی تو تم نے کہا تھا ”إنه ليدعوني خيرا، وما أسمع إلا حسنا“ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر سارا واقعہ عرض کیا تو آپ نے فرمایا ”اللهم اغفر للأحنف“ احنف بن قیس فرماتے ہیں ”فما شئ عندی أرجی من ذلک“۔

(۴۷) حوالہ بالا۔

(۴۸) تقریب التہذیب (ص ۱۶۰) رقم (۱۲۲۷)۔

(۴۹) حوالہ بالا۔

(۵۰) حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۱۵۶-۱۶۸) و تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) و سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۵۶۳-۵۸۸) و تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۹۵-۱۲۶)۔

حضرت اخف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ حلم میں معروف تھے۔ حضرت اخف جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے تو انھوں نے ان کو ایک سال تک خوب آزمایا، اور آخر میں فرمایا کہ میں نے تمھیں ایک سال تک آزمایا، تمھارے ظاہر کو پرکھا، مجھے تمھارے اندر خیر ہی خیر دکھائی دی، اسید ہے تمھارا باطن بھی ظاہر کی طرح ہوگا۔

حاکم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ انھوں نے ”مَرَوَاتُ الرَّوْدَ“ فتح کیا تھا، ان کے لشکر میں حضرت حسن بصری اور محمد بن سیرین رحمہما اللہ بھی تھے۔

ان کی وفات کے موقع پر مصعب بن زبیر رحمۃ اللہ علیہ دوڑ رہے تھے، تلوار ان کے جسم کے ساتھ ٹٹک رہی تھی، ان کے جسم پر کوئی چادر بھی نہیں تھی، بے ساختہ کہتے جاتے تھے ”ذہب الیوم الحزم والرأی“ کہ آج احتیاط اور رائے کا خاتمہ ہو گیا۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو اہل بصرہ کے طبقہ راوی میں شمار کیا ہے اور فرمایا ”وکان ثقة مأمونا فی الحدیث“ اسی طرح بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”بصری، تابعی، ثقة“۔

۶۷ھ میں انتقال ہوا۔ (۵۱) رحمۃ اللہ تعالیٰ ورضی عنہ۔

قال: ذہبت لأنصر هذا الرجل

اخف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں اس شخص کی مدد کو چلا۔

”اس شخص“ سے مراد حضرت علی رضی اللہ عنہ ہیں چنانچہ صحیح بخاری ہی میں کتاب الفتن کی

روایت میں ہے: ”أُرید نصر ابن عم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (۵۲) اور مسلم کی روایت میں ہے:

”أُرید نصر ابن عم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی علیا“ (۵۳)۔

یہ واقعہ جنگِ جمل کا ہے جو ۳۶ھ میں واقع ہوئی تھی۔ (۵۴)۔

فلقینی أبو بکرۃ

مجھے حضرت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ ملے۔

(۵۱) دیکھیے: نہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۸۲-۲۸۶) و خلاصۃ الخزرجی (ص ۳۳) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۱) و تقریب (ص ۹۶) رقم (۲۸۸)۔

(۵۲) صحیح بخاری، کتاب الفتن، باب: إذا التقى المسلمان بسيفيهما، رقم (۶۰۸۳)۔

(۵۳) صحیح مسلم، کتاب الفتن، وأُشراط الساعة، باب إذا توجه المسلمان بسيفيهما، رقم (۲۸۸۸)۔

(۵۴) تفصیل کے لیے دیکھیے: لبداية والنهاية (ج ۴ ص ۳۰-۲۳۵) ابتداء وقعة الجمل۔

حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ

یہ مشہور صحابی حضرت نفیع بن الحارث بن کلدہ ہیں ، بعض حضرات نے نفیع بن مسروح بتایا ہے۔ (۵۵)
غزوہ طائف کے موقع پر جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان فرمایا کہ اہل طائف میں سے
جو غلام ہمارے پاس آجائے وہ آزاد ہے۔ چنانچہ یہ ایک چرخہ کے ذریعہ طائف کے قلعہ سے اتر آئے
تھے ، چرخہ کو عربی میں ”بکرۃ“ کہتے ہیں اس لیے ابوبکرہ کی کنیت سے مشہور ہو گئے۔ (۵۶)
امام احمد بن عبد اللہ علی رحمۃ اللہ عنیہ فرماتے ہیں ”کان من خيار أصحاب النبی صلی اللہ علیہ

وسلم“ (۵۷)۔

حافظ ابو نعیم اصبہانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان رجلاً صالحاً ورعاً“ (۵۸)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں ”وکان من فضلاء الصحابة“ (۵۹)۔

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لم ينزل البصرة أفضل من أبي بكر وعمران بن

حصين“ (۶۰)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : ”سكن البصرة وکان من فقهاء الصحابة“ (۶۱)۔

حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ بھی دوسرے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کی طرح ہمہ وقت دین کے

لیے فکر مند رہتے تھے ، ان کا قول ہے ”إني أخشى أن أدرك زماناً لا أستطيع أن أمر بمعروف ولا أنهي عن

منكر، وماخير يومئذ“ (۶۲)۔

تورع و احتیاط کا یہ عالم تھا کہ زیاد نے ایک دفعہ ایک شخص سے اس کی لکڑی مانگی ، اس شخص نے

فروخت کرنے سے انکار کر دیا ، زیاد نے زبردستی لے لی اور بصرہ کی مسجد کے چبوترے میں لگا دی ، حضرت

ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے اس میں اس وقت تک نماز نہیں پڑھی جب تک اسے اکھاڑ نہیں ڈالا گیا۔ (۱)

(۵۵) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۵) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۵)۔

(۵۶) حوالہ بالا۔

(۵۷) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۶)۔

(۵۸) حوالہ بالا۔

(۵۹) الإصابة (ج ۳ ص ۵۷۲)۔

(۶۰) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۱۰)۔

(۶۱) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۶)۔

(۶۲) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۷)۔ (۱) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۷)۔

انتقال کے وقت وصیت لکھوائی: ”ہذا ما أوصی بہ نفع الحبشی مولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وهو یشہد أن اللہ ربہ وأن محمدًا نبیہ، وأن الإسلام دینہ، وأن الکعبۃ قبلتہ وأنه یرجو من اللہ ما یرجوہ المعترفون بتوحیدہ، المقرون برؤیتہ، الموقنون بوعدہ ووعیدہ، الخائفون لعذابہ، المشفقون من عقابہ، المؤمنون لرحمتہ، إنه أرحم الراحمین“ (۲)۔

۵۱ھ یا ۵۲ھ میں آپ کا انتقال ہوا اور آپ کی وصیت کے مطابق حضرت ابوہریرہؓ رضی اللہ عنہ نے آپ کی نماز جنازہ پڑھائی۔ (۳) رضی اللہ عنہ وأرضاه۔

فتال: این تردید؟

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ کہاں کا ارادہ ہے؟

قلت: أنصر هذا الرجل

میں نے کہا کہ اس شخص کی مدد کے ارادہ سے نکلا ہوں۔

قال: ارجع فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إذا التقى

المسلمان بسيفيهما... الخ

انھوں نے فرمایا کہ واپس لوٹ جاؤ کیونکہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جب دو مسلمان آپس میں تلوار سونت کر کھڑے ہو جاتے ہیں تو قاتل اور مقتول دونوں کا ٹھکانہ جہنم ہوتا ہے۔

حدیث باب سے استدلال اس طرح ہے کہ یہ دو مسلمان جو آپس میں کتھم کتھا ہو رہے ہیں گناہ کبیرہ کا ارتکاب کر رہے ہیں، اس کے باوجود حضور سلی اللہ علیہ وسلم ان کو مسلمان فرما رہے ہیں، محترمہ کا خیال بھی غلط نکلا کہ آدمی گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے ایمان سے خارج ہو جاتا ہے اور خوارج کا خیال بھی غلط نکلا کہ آدمی کافر ہو جاتا ہے۔ مرجہ کی تردید تو ہے ہی جو مصیبت کو مضر ہی نہیں سمجھتے، چونکہ حدیث میں

(۲) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۸)۔

(۳) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۹) وتقریب التہذیب (ص ۵۶۵) رقم (۷۱۸۰)۔

ایک اہم تنبیہ

بعض عاقبت ناندیش لوگوں نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث جو صحیح بخاری وغیرہ میں مروی ہے ”لن یفلح قوم ولّوا ائمرہم امرًا“ پر تحقیق کرنے ہوئے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں انتہائی حسرت بجا سے کام لیتے ہوئے ان کو غیر عادل اور فاسق قرار دیا ہے، دراصل اس کی بنیاد ایک واقعہ ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ، زیاد، شہل بن معبد اور نافع بن الحارث نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے خلاف گواہی دی کہ انھوں نے ایک عورت کے ساتھ زنا کیا ہے، مین آدمیوں نے ٹھیک ٹھیک گواہی دی، البتہ زیاد نے گواہی دیتے ہوئے کچھ ٹکوک کا اظہار بھی کیا۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زیاد کے علاوہ باقی میوں حضرات پر حد قذف جاری کی، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا کہ اگر تم توبہ کر لو تو آئندہ میں تمھاری شہادت قبول کروں گا ورنہ نہیں، چنانچہ نافع اور شہل بن معبد نے توبہ کا اظہار کر دیا اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اپنے موقف پر قائم رہے اور وہاں انھوں نے توبہ کا اظہار نہیں کیا۔

اس واقعہ کی بنیاد پر ”عورت کی حکمرانی اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی روایت“ کے مصنف لکھتے ہیں:

”قذف شریعت میں قطعی حرام ہے، اس لحاظ سے یہ گناہ کبیرہ ہے، قاذف کی سزا اسی کوڑے ہیں اس کی گواہی ہمیشہ کے لیے مردود ہو جاتی ہے اور اسے فاسق گردانا جاتا ہے وہ دنیا اور آخرت میں دردناک عذاب کا سزاوار ہوتا ہے، ہاں اگر وہ توبہ کر لے تو اس کی گواہی بھی مقبول ہو جاتی ہے اور اسے فاسق نہیں سمجھا جاتا، مگر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے کہ توبہ کرنے کے بعد بھی اس کی گواہی مردود رہتی ہے، البتہ اسے فاسق نہیں سمجھا جائے گا۔“

پھر چند آیتیں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”حضرت عمر نے شریعت اسلام کے عین مطابق سب لوگوں کی موجودگی میں جن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ جیسے فہم کا اور اک رکھنے والے صحابہ بھی شامل تھے، مقدمے کی سماعت کی، جب گواہی خاتما رہی تو قرآن کی نص قطعی کے مطابق جموٹی حتم لگائے والوں کو سزا دی اور ان سے توبہ قبول کرنے کو کہا جنھوں نے توبہ کر لی ان کی گواہی آئندہ کے لیے مقبول ٹھہری جس نے توبہ کرنے سے انکار کیا اس کی گواہی مردود ٹھہری، قرآنی احکام صاف صاف ہیں جن میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ...“

آگے لکھتے ہیں: ”حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا واقعہ تاریخ اسلام میں منفرد نوعیت کا ہے چونکہ انھوں نے توبہ کرنے سے انکار کر دیا تھا اس لیے ان پر قرآن حکیم کی بیان کردہ عینوں سزائیں نافذ ہوتی ہیں، یعنی اسی کوڑے، شہادت کا مردود ہونا اور فاسق گردانا جانا۔ حدیث کے راوی کے لیے عادل ہونا شرط ہے اور محدثین کے نزدیک تمام صحابہ عدول ہیں مگر فسوق عدول کی مذہب ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یصلے کی موجودگی میں، اور قرآن حکیم کی نص قطعی کے مطابق حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ عدول نہیں رہتے۔“

پھر ”بحث کا خلاصہ“ کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:-

”اس حدیث کے پہلے راوی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو قرآنی ہدایات کے عین مطابق حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے مردود الشہادہ قرار دیا یعنی ان کی گواہی کو ہمیشہ کے لیے رد کر دیا اور قرآن ہی کی تعلیمات کے مطابق وہ عدول بھی نہیں رہے۔“

میں قابل غور بات یہ ہے کہ مصنف مذکور نے اس واقعہ کی بنیاد پر ایک صحابی رسول کو جو فاسق گردانا ہے اور پھر ان کی عدالت باقی نہ رہنے کا جو نظریہ ظاہر کیا ہے وہ کس حد تک درست ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ محبت تو حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ مخصوص ہے، حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے لیے محبت نہیں ہے ان سے گناہ صادر ہو سکتے ہیں اور یقیناً بعض صحابہ کرام سے بڑے گناہ صادر ہوئے بھی، لیکن آج تک ان گناہوں کے صدور کی وجہ سے نہ تو کسی صحابی رسول پر کسی عالم نے ”فاسق“ ہونے کا حکم لگایا ہے اور نہ ہی ائمہ علوم حدیث میں سے کسی نے ”الضحاحۃ کلہم عدول“ کے کہے میں کسی کا استثناء کیا ہے۔

حضرات صحابہ کرام کی عدالت اجماعی ہے، اس میں کسی فرد کا استثناء نہیں، ان پاکباز نفوس پر، یا ان میں سے کسی ایک پر فاسق کا حکم لگانا یا فسق کی تمت لگانا اپنی عاقبت کو برباد کرنا ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجماع کی تغیر تو خداوند قدوس کی طرف سے ہوئی ہے، حافظ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”الصحابة كلهم عدول: من لابس الفتن وغيرهم باجماع من يعتد به، قال تعالى: ”وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا“ ائى عدولاً، وقال تعالى: ”كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...“ والخطاب فيها للموجودين حينئذ۔“ (تدريب الراوى ج ۲ ص ۲۱۳)۔

علامہ ابن الاثیر جزری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”الصحابة رضی اللہ عنہم اجمعين جميعهم عدول بتعديل الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، لا يحتاجون إلى بحث عن عدالتهم، وعلى هذا القول معظم المسلمين من الأئمة والعلماء من السلف والحلف“ (جامع الأصول ج ۱ ص ۱۳۳)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ولهذا اتفق أهل الحق ومن يعتد به في الإجماع على قبول شهاداتهم ورواياتهم وكمال عدالتهم رضی اللہ عنہم اجمعين“ (شرح نووی علی صحيح مسلم ج ۲ ص ۲۶۲)۔

نیز قرآن کریم میں ارشاد باری ہے ”محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم... وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيماً“ (الفتح/۲۹)۔

نیز ارشاد ہے ”وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُمْ وَأُغْفِرَ لَهُمْ جُثُوبَ تَجَرَّى تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خُلِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ الْقَوْمُ الْعَظِيمُ“ (التوبة/۱۰)۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے ”لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلْ أُولَئِكَ اعْظُمَ دَرَجَةٌ مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتِلُوا“ وکلاً وعد الله الحسنی“ (سورة الحديد/۱۰)۔

اس آیت میں تمام صحابہ کرام کو جنتی قرار دیا گیا ہے کیونکہ ایک دوسری آیت مبارکہ میں ہے ”ان الذين سبقتم لهم ما الحسنی اولئك عنها مبدلون، لا يسمعون حسيسها وهم في ما اشتهت انفسهم خلدون، لا يحزنهم الفزع الاكبر وتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون“ (الانبیاء/۱۰۱-۱۰۳)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں ”لَا تَسْبُوا أَصْحَابِي، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ“ صحيح بخاری (ج ۱ ص ۵۱۸) کتاب فضائل أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم... باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لو كنت متخذاً خليلاً، رقم (۳۶۶۳)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”إِذَا رَأَيْتُمُ الَّذِينَ يَسْبُونَ أَصْحَابِي فَقُولُوا: لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى شُرَكَمُ“ (جامع ترمذی، کتاب المناقب باب ملا ترجمہ، قبل باب فضل فاطمة بنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم، رقم (۳۸۶۶)۔

پھر امت کا اس پر بھی اجماع ہے کہ کسی کے لیے بھی اس بات کی اجازت نہیں کہ حضرات صحابہ کرام کی عقیقے یا عیب جوئی کرے، بلکہ ان کے محاسن کا ذکر کرنا اور ان کے آپس کے مشابہت سے صرف نظر کرنا ضروری ہے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”إِذَا رَأَيْتُمْ أَحَدًا يَذْكُرُ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسُوءٍ فَاتَّهِمَهُ عَلَى الْإِسْلَامِ“۔

امام ابو زرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”إِذَا رَأَيْتَ الرَّجُلَ يَنْتَقِصُ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاعْلَمْ أَنَّهُ زَنْدِيقٌ، وَذَلِكَ أَنَّ الرِّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَقٌّ، وَالْقُرْآنَ الْكَرِيمَ حَقٌّ، وَمَا جَاءَ بِهِ حَقٌّ، وَإِنَّمَا أُدْيِيَ إِلَيْكَ ذَلِكَ كُلُّهُ: الصَّحَابَةُ، وَهَؤُلَاءِ الزَّانِقَةُ يَرِيدُونَ أَنْ يَجْعَلُوا... سَهْوًا لِيَطْلُوا الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ فَالْجَرَحُ بِهِمْ أَوَّلَى“۔

نیز امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”... ثُمَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ هَؤُلَاءِ الْأَرْعَةِ خَيْرُ النَّاسِ، لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَذْكُرَ نِسْبًا مِنْ مَسَاوِيهِمْ، وَلَا يَطْعُنَ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ بِعَيْبٍ وَلَا نَقْصٍ، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ جَبَّ تَأْذِيْبُهُ وَعُقُوبَتُهُ، لَيْسَ لَهُ أَنْ يَغْفُو عَنْهُ بَلْ يَمَاقِبُهُ“۔

و یستتبه، فمن تاب قبل منه، وإن ثبت أجاد عليه العقوبة و خلد في الحبس حتى يموت أو يرجع۔
 شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

” وهذا مما لا تعلم فيه خلافاً بين أهل الفقه والعلم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين لهم بإحسان وسائر أهل السنة والجماعة، فإنهم مجمعون على أن الواجب الثناء عليهم والاستغفار لهم والترحم عليهم والترضى عنهم واعتقاد محبتهم وموالاتهم وعقوبة من أساء فيهم القول۔ الصارم المسلول على شاتم الرسول (ص ۵۸۰) الأدلة من السنة على عدم جواز سب الصحابة۔
 امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ تمام امت محمدیہ کے اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ويقولون، هذه الآثار المروية في مساوئهم منها ما هو كذب ومنها ما يزيد فيها نقص وغير وجه، والصحيح منه ما فيه معنورون؛ إما مجتهدون مصيبون، وإما مجتهدون مخطئون، وهم مع ذلك لا يعتقدون أن كل واحد من الصحابة معصوم من كبائر الإثم وصفائره، بل يجوز عليهم الذنوب في الجملة، ولهم من الفضائل والسوابق ما يوجب مغفرة ما يصدر منهم حتى إنهم يغفر لهم من السيئات ما لا يغفر لمن بعدهم۔

جہاں تک گواہی دینے والے واقعہ کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں کناجا سکتا ہے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے یہ گناہ مرزد نہیں ہوا لیکن دیکھنے والوں کو غلط فہمی ہو گئی، ان میں سے نافع اور شبل بن معبد نے اپنے آپ کو جھٹلایا لیکن حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کو اپنے موقف پر اس قدر جزم تھا کہ انھوں نے اپنے آپ کو نہیں جھٹلایا، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں ”لم يقبل منه أبوبكره ما أثاره به لعلمه بصدقه عند نفسه والله أعلم“ (فتح الباری ج ۵ ص ۲۵۸، کتاب الشهادات، باب شهادة القاذف والسارق والزانی)۔
 حدیث نصاب شہادت کے پورا نہ ہونے کی وجہ سے جاری ہوئی، چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہ عرض کیا ”إشغيتني من الأعبد“ (یعنی ان غلاموں سے بدلہ لے کر اور ان پر حد جاری کر کے میرے دل کو ٹھنڈا کیجئے) تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”اسکت، اسکت، الله فاك، والله لو نمت الشهادة لرجعتكنا كبا عجارك“ (البداية والنهاية ج ۸ ص ۸۲)۔

جس واقعہ کی بنیاد پر مصنف مذکور نے ان کو مردود الشہادہ اور فاسق وغیرہ قرار دیا ہے اس واقعہ کے خود روایت کرنے والے کیا کہتے ہیں ذرا ملاحظہ فرمائیے:-

”ابن إسحاق: عن الزهري، عن سعيد، أن عمر جلد أبابكر ونافع بن الحارث وشبلاً، فتابا، فقبل عمر شهادتهما، وأبى أبوبكره فلم يقبل شهادته، وكان أفضل القوم“۔

روایت کے آخری الفاظ پر غور کیجئے کہ حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ اس واقعہ کو ذکر کرتے ہوئے حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کے اعتبارِ توبہ سے انکار کو ذکر کر کے آخر میں فرماتے ہیں: ”وكان أفضل القوم“ یہ بظاہر اسی بات پر تنبیہ کے لیے ہے کہ کوئی شخص اس واقعہ کی وجہ سے انھیں نشانہ نہ بنائے۔

اسی کی لغت اشارہ کرنے کے لیے حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کے اس واقعہ کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”وكان أبوبكره خير هؤلاء الشهود“۔

واضح رہے کہ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے اپنے آپ کو جھٹلایا تھا، اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ انھوں نے بعد میں توبہ نہیں کی تھی، چنانچہ ملب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ان اكذاب القاذف نفسه ليس شرطاً في قبول توبته، لان ابابكره لم يكذب نفسه، ومع ذلك فقد قبل المسلمون روايته وعملوا بها“۔

مگر یہ کہ آج ہم اپنے کسی عزیز ترین فرد کے بارے میں کوئی الزام سن لیتے ہیں تو اول تو اس کے انکار کی کوشش کرتے ہیں اور اگر یقینی طور پر ثابت ہو تو بہتر سے بہتر تاویل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، کیا اس صحابی رسول کا اتنا بھی حق نہیں کہ ہم ان کے ساتھ حسن ظن رکھتے ہوئے ان کی کسی لغزش کی مناسب تاویل ہی کر لیں حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”والواجب أيضاً على كل من سمع شيئاً من ذلك أن يثبت فيه، ولا ينسب إلى أحد منهم بمجرد رؤيته في كتاب، أو سماعه من شخص، بل لا بد أن يبحث عنه حتى يصح عنه عند نسبتة إلى أحدهم فحينئذ الواجب أن يلتزم أحسن التاويلات“ (الصواعق المحرقة ص ۱۲۹)۔

اس کے علاوہ محقق مذکور نے اس بات کی طرف بھی خیال نہ کیا کہ یہ واقعہ ۱۷ھ میں واقع ہوا ہے، اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی وفات صحیح قول کے مطابق ۶۳ھ میں ہوئی ہے، کیا اس پورے عرصہ میں انھیں توبہ کی توفیق نہیں ہوئی ہوگی؟ کسی نے سچ کہا ہے:-

وعین الرضا عن کل عیب کليلة کما أن عین السخط تبدی المساویا

کاش! محقق مذکور کم از کم اس وصیت کو ہی ہمیشہ نظر رکھ لیتے جو آخر وقت میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے لکھوائی تھی:

”هَذَا مَا أَوْصَى بِهِ نَفِيعُ الْحَبَشِيِّ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ رَبُّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا نَبِيُّهُ، وَأَنَّ الْإِسْلَامَ دِينُهُ، وَأَنَّ الْكُفْبَةَ قَبْلَتُهُ، وَأَنَّ رَجُلًا مِنْ آلِهِ مَآئِرُ جَوْهَرٍ الْمَعْتَرِفُونَ بِتَوْحِيدِهِ، الْمَقْرُونُونَ بِرَبِّيَّةِ، الْمَوْفِقُونَ بِوَعْدِهِ، وَالْخَائِفُونَ لِعَذَابِهِ، الْمَشْفِقُونَ مِنْ عِقَابِهِ، الْمُؤْمِلُونَ لِرَحْمَتِهِ، إِنَّهُ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ“ (تهذيب الكمال ج ۳۰ ص ۸)۔

آخر میں ہم حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی عدالت سے متعلق مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ روجہ کا ایک جامع اور قول فیصل ذکر کرتے ہیں، وہ معارف القرآن (ج ۸ ص ۱۰۶ و ۱۰۷) میں فرماتے ہیں:-

”علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ نے روح المعانی میں فرمایا کہ اس معاملے میں حق بات وہ ہے جس کی طرف جمہور علماء گئے ہیں کہ صحابہ کرام معصوم نہیں، ان سے گناہ کبیرہ بھی سرزد ہو سکتا ہے جو فسق ہے اور اس گناہ کے وقت ان کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جس کے وہ مستحق ہیں یعنی شرعی سزا جاری کی جائے گی اور اگر کذب ثابت ہوا تو ان کی خبر و شہادت رد کر دی جائے گی، لیکن عقیدہ اہل سنت والجماعہ کا نصوص قرآن و سنت کی بناء پر یہ ہے کہ صحابی سے گناہ تو ہو سکتا ہے مگر کوئی صحابی ایسا نہیں جو گناہ سے توبہ کر کے پاک نہ ہو گیا ہو، قرآن کریم نے علی الاطلاق ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی رضا کا فیصلہ صادر فرما دیا ہے ”وَيَسِّرُ اللَّهُ لَكَ ذُنُوبَكَ“ اور رضائے الہی گناہوں کی معافی کے بغیر نہیں ہوتی، جیسا کہ قاضی ابویعلیٰ نے فرمایا کہ رضا اللہ تعالیٰ کی ایک صفت قدیمہ ہے وہ اپنی رضا کا اعلان صرف انہی کے لیے فرماتے ہیں جن کے متعلق وہ جانتے ہیں کہ ان کی وفات موجباتِ رضا پر ہوگی (کذا فی الصارم المسلول لابن تیمیہ)۔

خلاصہ یہ ہے کہ صحابہ کرام کی عظیم الشان جماعت میں سے گئے چنے چند آدمیوں سے کبھی کوئی گناہ سرزد بھی ہوا ہے تو ان کو فوراً توبہ نصیب ہوئی ہے حق تعالیٰ نے ان کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کی برکت سے ایسا بنا دیا تھا کہ شریعت ان کی طبیعت بن گئی تھی خلافت شرع کوئی کام یا گناہ سرزد ہونا انتہائی نادر تھا، ان کے اعمالِ صالحہ، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام پر اپنی جاییں قربان کرنا اور ہر کام میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع کو وظیفہ زندگی بنانا اور اس کے لیے ایسے مجاہدات کرنا جن کی نظیر کھلی استوں میں نہیں ملتی، ان بے شمار اعمالِ صالحہ اور فضائل و کمالات کے مقابلے میں عمر بھر میں کسی گناہ کا سرزد ہونا اس کو خود ہی کا عدم کر دیتا ہے۔ دوسرے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت و عظمت اور اپنی سے گناہ کے وقت ان کا خوف و خشیت اور فوراً توبہ کرنا بلکہ اپنے آپ کو سزا کے لیے خود ہمیشہ کر دیتا، کہیں اپنے آپ کو مسجد کے ستون سے باندھ دینا وغیرہ روایاتِ حدیث میں معروف و مشہور ہیں اور حکمِ حدیث گناہ سے توبہ کرنے والا ایسا ہو جاتا ہے کہ جیسے گناہ کیا ہی نہیں۔ تیسرے حسب ارشاد قرآن کریم اعمالِ صالحہ اور حسنات خود بھی گناہوں کا کفارہ ہو جاتے ہیں ”إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ“ خصوصاً جب کہ ان کے حسنات عام لوگوں کی طرح نہیں بلکہ ان کا حال وہ ہے جو ابو داؤد و ترمذی نے حضرت سعید بن زید سے نقل کیا ہے کہ ”وَاللَّهِ لَمَشْهُدٌ رَجُلٍ مِنْهُمْ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْتَرِبُ وَجْهَهُ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِ أَحَدِكُمْ وَلَوْ عَمِلَ عَمْرُ نُوْحٍ“ یعنی خدا کی قسم ان میں سے کسی شخص کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کسی حجاج میں شریک ہونا جس میں ان کے ہجرے پر غبار پڑ گیا ہو تمھاری عمر بھر کی طاعت و عبادت سے انفضا ہے اگرچہ اس کو عمر نوح علیہ السلام دے دی گئی ہو، اس لیے ان سے صدور گناہ کے وقت اگرچہ سزا وغیرہ میں معاملہ وہی کیا گیا جو اس جرم کے لیے مقرر تھا مگر اس کے باوجود بعد میں کسی کے لیے جائز نہیں کہ ان میں سے کسی کو ”قاسق“ قرار دے، اس لیے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں کسی صحابی سے کوئی گناہ موجب فسق سرزد بھی ہو اور اس وقت ان کو قاسق کہا بھی گیا تو اس سے یہ جائز نہیں ہو جاتا کہ اس فسق کو ان کے لیے مستر سمجھ کر معاذ اللہ قاسق کہا جائے۔ کذا فی الروح“۔

اللهم اهدنا الصراط المستقیم، وارزقنا حب رسولک العظیم، علیہ افضل الصلوات والتسلیم، وحب اصحابہ خیرۃ الخلق بعد الانبیاء

اجمعین، واحشرنا معهم برحمتک یا ارحم الراحمین۔ آمین۔

نار کی وعید مذکور ہے۔

مسلمانوں میں اگر اختلاف ہو جائے

تو اعتزال اختیار کرنا چاہیے یا کسی فریق کا ساتھ دینا چاہیے؟

اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ جب مسلمانوں میں باہم اختلاف ہو جائے تو سب سے الگ ہو جانا چاہیے، اس مسئلہ میں اختلاف ہے:-
صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت ابوبکر، حضرت محمد بن مسلمہ، حضرت ابوسعید خدری اور حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہم کی رائے یہ ہے کہ مطلقاً الگ رہا جائے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ مدافعت کی جائے یا نہیں؟ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی رائے یہ ہے کہ مدافعت بھی نہ کی جائے، جب کہ حضرت عمران بن حصین اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا مسلک یہ ہے کہ مدافعت جواب دیا جائے۔

اسی طرح ان میں سے ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ اپنے گھروں میں بیٹھے رہنا چاہیے جب کہ دوسری جماعت کی رائے یہ ہے کہ اس شر آشوب ہی کو خیر باد کہہ کر کسی اور جگہ منتقل ہو جانا چاہیے۔ (۴)
لیکن جمہور صحابہ و تابعین کی رائے یہ ہے کہ اگر حق و مبطل میں امتیاز نہ ہو تو اس وقت تو یہی صورت اختیار کی جائے کہ کسی کا ساتھ نہ دیا جائے اور اگر حق و باطل میں امتیاز ہو سکے تو اہل حق کے ساتھ مل کر اہل باطل سے قتال کیا جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغُّوْا حَتَّىٰ تَفِئُوْا اِلَیْ اَمْرِ اللّٰهِ“ (۵)۔
جہاں تک احادیث منع کا تعلق ہے جن میں قتال سے منع کیا گیا ہے وہ یا تو حق و باطل کے عدم امتیاز پر محمول ہیں اور یا اس بات پر محمول ہیں کہ فریقین میں سے کوئی بھی فریق دینی مقصد کے لیے نہیں لڑ رہا۔ (۶) واللہ اعلم۔

(۴) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۲) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۳) کتاب الفتن، باب تكون فتنة: القاعد فیہا خیر من القائم (ج ۱ ص ۳۳ و ۳۴)۔

کتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسیفیهما۔ وشرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۸۹) کتاب الفتن وأشرط الساعة۔

(۵) الحجرات/۹۔

(۶) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۲) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۳ و ۳۱ و ۳۳ و ۳۴)۔

کیا واقعہ جمل میں فریقین

کسی دنیوی مقصد کے لیے لڑ رہے تھے؟

یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت اخف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ کو جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مدد کے لیے جارہے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ ارشاد سنا کر جانے سے روک دیا، حالانکہ وہاں ایک طرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تھے اور دوسری طرف ام المؤمنین حضرت عائشہ، حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہم تھے، ظاہر ہے حدیث باب میں جو وعید مذکور ہے اس کا مصداق تو وہ لوگ ہیں جو ہوائے نفسانی کے لیے قتال کرتے ہیں اور کسی دنیوی مفاد کے حصول کے لیے لڑتے مرتے ہیں، مذکورہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس حدیث کے ہرگز مصداق نہیں کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی انفع للاسلام اور اصلح للدين کے لیے قتال کر رہے تھے اور ان کے مقابل حضرت عائشہ صدیقہ، حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہم کی نیت بھی اسلام کی صلاح و فلاح ہی تھی، کوئی ذاتی غرض یا دنیوی فائدہ پیش نظر نہیں تھا، سوال یہ ہے کہ پھر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ان کو واپس جانے کا حکم کرتے ہوئے استدلال میں یہ حدیث کیوں پیش کی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ پیچھے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا مسلک بتایا جا چکا ہے کہ وہ فتنہ کے موقعہ پر مکمل اعتزال کے قائل ہیں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث حضرت اخف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ کو اس لیے سنائی تاکہ اس کے ظاہری الفاظ سے مرعوب ہو جائیں اور اس جنگ میں شرکت کا ارادہ ترک کر دیں۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا یہ مقصد ہرگز نہیں تھا کہ جن لوگوں میں یہ قتال ہو رہا ہے وہ سب اس حدیث کے مصداق ہیں بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ اس جنگ میں جتنے لوگ شریک ہوں گے اسی قدر اس کی آگ بھیلیتی جائے گی اور نقصانات میں اضافہ ہوتا جائے گا، لہذا زیادہ سے زیادہ کوشش اس بات کی کی جائے کہ لوگ اس میں شریک نہ ہوں چونکہ وہ اخف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ کو اس جنگ میں شرکت سے باز رکھنا چاہتے تھے اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایسے الفاظ پیش کر دیے جن کو سن کر وہ فوراً مرعوب ہو جائیں اور اس جنگ میں شرکت سے باز آجائیں۔

ہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ جنگ جمل کے شرکاء اس حدیث کے مصداق تھے یا نہیں، سو یہ بالکل دوسری بات ہے، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خوب اچھی طرح جانتے تھے کہ وہ حضرات اس حدیث کے مصداق نہیں ہیں، اسی طرح ان کو اس بات کا بھی یقینی علم تھا کہ حضرت اخف بن قیس رحمۃ اللہ

علیہ بھی ان حضرات کو اس کا مصداق سمجھنے کی غلطی نہیں کریں گے، واقعہ بھی یہی ہے کہ انہوں نے اس حدیث کا مصداق ان حضرات کو نہیں سمجھا چنانچہ جنگ جمل میں تو وہ کسی فریق کے ساتھ شریک نہیں ہوئے لیکن جب صفین کا واقعہ پیش آیا تو حضرت اخف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ اس میں شریک ہوئے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ مل کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ قتال کیا۔ معلوم ہوا کہ وہ بھی ان حضرات کو اس حدیث کا مصداق نہیں سمجھتے تھے۔ (۷)

مشاجرات صحابہ رضی اللہ عنہم

کے بارے میں امت کا موقف

حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے درمیان جو واقعات پیش آئے ان کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ کا موقف یہ ہے کہ اولاً ان واقعات کو بطور طعن و تشنیع کے بیان نہ کیا جائے، پھر ان حضرات کے بارے میں حسن ظن رکھا جائے، ان سے جو قتال صادر ہوا ہے اس کے بارے میں تاویل کرنی چاہئے کہ انہوں نے گناہ کے قصد سے یا کسی دنیوی غرض سے قتال نہیں کیا بلکہ سب کے نزدیک دین کی فلاح ہی پیش نظر تھی اور ہر فریق اپنے آپ کو حق پر سمجھتا تھا اور اپنے مخالف فریق کو باطل پر خیال کرتا تھا، اس لیے ان پر قتال لازم ہوا، ان میں ایک فریق مصیب ہے اور ایک فریق محظی معذور، کیونکہ اجتہاد کے بعد یہ خطا ہوئی ہے جس پر گناہ تو کیا بلکہ ایک اجر بھی ہے۔

پھر امام طبری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے تو یہ ہے کہ ان میں ”مُحِقُّ“ کون ہے اور مخالف کون؟ اس میں توقف کیا جائے کسی ایک کی تعیین نہ کی جائے۔

جب کہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ تعیین میں کوئی حرج نہیں، دونوں نے اجتہاد کیا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے اجتہاد میں مصیب تھے اور ان کے مخالفین محظی تھے۔ (۸) واللہ اعلم۔

فالقاتل والمقتول فی النار

قاتل اور مقتول دونوں جہنم میں جائیں گے۔

(۷) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۶) وارشاد الساری (ج ۱ ص ۱۱۷)۔

(۸) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۱۲) وشرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۶۲) کتاب فضائل الصحابۃ رضی اللہ عنہم (ج ۲ ص ۳۹۶)۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ سزا دینا چاہیں تو یہ سزا دے سکتے ہیں، ان دونوں کا اصل بدلہ یہی ہے، یہ اور بات ہے کہ اللہ تعالیٰ معاف فرمانا چاہیں تو معاف فرمادیں۔ (۹)

پھر ”فالقَاتِل والمَقْتُول فی النار“ اس صورت پر محمول ہے جب کہ قتال بغیر کسی تاویلِ سابق کے ہو، مثلاً کسی گناہ کے کام پر یا اس جیسے کسی معاملہ پر قتال ہو تو یہ حکم ہے۔ (۱۰)

فقلت یا رسول اللہ، هذا القتال، فما بال المقتول؟
میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ: قاتل کا جہنم میں جانا تو سمجھ میں آتا ہے مقتول کو کیوں جہنم میں ڈالا جائے گا؟

قال: إنه كان حرباً على قتل صاحب. (۱۱)
آپ نے فرمایا کہ وہ اپنے مقابل ساتھی کو قتل کرنے کا پورا عزم کئے ہوئے تھا۔
اس سے معلوم ہوا کہ جیسے ارکابِ معصیت موجبِ مؤاخذہ ہے ایسے ہی معصیت کا عزمِ مصمم بھی موجبِ مؤاخذہ ہے اور آیتِ کریمہ ”إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ...“ (۱۲) سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے امام مازری رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قاضی ابوبکر بن الطیب رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر معصیت کا ارادہ دل میں پہنچنے ہو جائے تو اس پر مؤاخذہ ہوگا، جہاں تک حدیث میں ”إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي مَا وَسَّوَسْتُ بِهِ صَدُورُهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَتَكَلَّمَ“ (۱۳) ہے،

(۹) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۲)۔ (۱۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۲) وإرشاد الساری (ج ۱ ص ۱۱۴)۔

(۱۱) الحديث أخرجه البخاري أيضا في كتاب الدييات، باب قول الله تعالى: ومن أحياءها، رقم (۶۸۴۵) وفي كتاب الفتن، باب: إذا التقى المسلمان بسيفيهما، رقم (۶۰۸۳) ومسلم في صحيحه (ج ۲ ص ۳۸۹) كتاب الفتن وأشرط الساعة، والنساء في سننه (ج ۲ ص ۱۴۵) كتاب المحاربة، باب تحريم القتل، وأبو داود في كتاب الفتن، باب النهي عن القتال في الفتنة، رقم (۳۲۶۸) وابن ماجه في سننه، وفي كتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما، رقم (۳۹۶۵)۔

(۱۲) سورة نور/ ۱۹۔

(۱۳) صحيح بخاری، کتاب العتق، باب الخطیئ والنسیان فی العتاق والطلاق ونحوہ، رقم (۲۵۲۸) وکتاب الطلاق، باب الطلاق فی الإغلاق...، رقم (۵۲۶۹) وکتاب الایمان والنذور، باب إذا حنث ناسیا فی الایمان، رقم (۶۶۶۳)۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸) کتاب الایمان، باب بیان تجاوز اللہ تعالیٰ عن حدیث النفس والخواطر....۔

اسی طرح دوسری حدیث میں ”إِذَا هَمَّ عَبْدِي بِسَيِّئَةٍ فَلَا تَكْتُبُهَا عَلَيْهِ، فَإِنْ عَمَلَهَا فَاتَّكَبُهَا سَيِّئَةٌ، وَإِذَا هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا فَاتَّكَبُهَا حَسَنَةٌ، فَإِنْ عَمَلَهَا فَاتَّكَبُهَا عَشْرًا“ (۱۳) اور ان جیسی دوسری احادیث کا تعلق ہے سو یہ سب احادیث اس صورت پر محمول ہیں جب عزم پختہ نہ ہو، بغیر استقرار کے خیال دل سے گذر گیا ہو۔ (۱۵)

امام مازری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ قاضی الیوکر کا مسلک ہے جب کہ بہت سے فقہاء و محدثین نے ان کی مخالفت کی ہے۔ اور انھوں نے مذکورہ احادیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ جب تک فعل صادر نہ ہو، صرف خیال یا عزم کی وجہ سے مؤاخذہ نہیں ہوگا۔ (۱۶)

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عامۃ السلف اور فقہاء و محدثین اور اکثر اہل علم کا مذہب وہی ہے جو قاضی الیوکر رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے۔ البتہ علماء نے یہ تصریح کی ہے کہ جس عزم پر مؤاخذہ ہوگا اور اس کو بطور سیئہ لکھا جائے گا وہ صرف عزم ہے، اسی پر مؤاخذہ ہوگا، اس معصیت پر جس کا عزم کیا ہے مؤاخذہ نہ ہوگا کیونکہ معصیت کا تو ارتکاب ہی نہیں ہوا۔ (۱۷)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں عزم قلب پر مؤاخذہ کا پایا جانا یہ نصوص شرع سے ثابت ہے جیسے آیت کریمہ ”إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ...“ (۱۸) ہے، اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ ”اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ“ (۱۹) ان کے علاوہ اور بھی بہت سی آیات ہیں، پھر حسد، احتقار، مسلمین وغیرہ اعمال جن کا تعلق قلب سے ہے ان کی حرمت پر نصوص شرع ناطق ہیں اور ان پر مؤاخذے کے لیے علماء کا اجماع بھی ہے، معلوم ہوا کہ عزم مصمم پر مؤاخذہ ہوتا ہے۔ (۲۰)

لیکن علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”میرے نزدیک عزم پر اس وقت تک کوئی مؤاخذہ نہیں جب تک اس کے مطابق عمل نہیں کرتا رہا“ ”حریص“ جو حدیث مذکور میں ہے تو اس کے متعلق میری سمجھ میں آتا ہے کہ اس کا مرتبہ عزم سے بڑھ کر ہے اور اس پر ضرور عذاب ہے، ”حریص“

(۱۳) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۸) کتاب الایمان، باب بیان تجاوز اللہ تعالیٰ عن حدیث النفس والخواطر....

(۱۵) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۸)۔

(۱۶) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۸)۔

(۱۷) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۸ و ۷۹)۔

(۱۸) سورۃ نور/۱۹۔

(۱۹) سورۃ الحجرات/۱۲۔

(۲۰) شرح نووی (ج ۱ ص ۷۹)۔

کا مطلب یہ ہے کہ وہ کوشش کرے ، اسباب مہیا کرے اور جدوجہد میں لگا رہے اور یہ عزم سے آگے کا مرتبہ ہے ، عزم میں حب یا حسد وغیرہ کو داخل کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ اخلاقِ رذیلہ کی قبیل سے ہیں ان کا تعلق باطن اور قلب کے ساتھ ہے ان کو عزمِ معصیت کے معروف معنی میں شامل نہیں کیا جائے گا ، یہی مفہوم ہے اس آیت کا ”إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ“۔ یہ حبِ اشاعتِ فحش ، سببِ عذاب ہے ، یہ عزم نہیں ہے۔ (۲۱)

مراتبِ قصد

بعض علماء نے قصد کے پانچ مراتب بیان کئے ہیں اور یہ بتایا ہے کہ ان میں سے چار مراتب تو مضوعنا ہیں البتہ آخری مرتبہ قابلِ مواخذہ ہے ، جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے ، ان پانچ مراتب کو ایک شاعر نے یوں بیان کیا ہے :-

مراتب القصد خمس : هاجس ، فحاطر ، فحیث النفس ، فاستمعا
یلیہ ہم ، فعزم ، کلها رفعت
سوی الآخر ففیہ الأخذ قد وقعا

یعنی قصد وارادہ کے پانچ مراتب ہیں ۱۔ ہاجس ۲۔ خاطر ۳۔ حدیث النفس ۴۔ ہم ۵۔ عزم۔ یہ سب مرفوع ہیں ، ان میں کوئی مواخذہ نہیں ، سوائے آخری مرتبہ یعنی عزم کے ، کہ اس میں مواخذہ ہے ۔

۱۔ ہاجس ، یہ قصد کا پہلا درجہ ہے کہ ایک چیز دل میں آئی اور فوراً چلی گئی ۔

۲۔ خاطر ، یہ دوسرا درجہ ہے کہ ایک بات دل میں آئی ، ٹھہری ، لیکن دل نے کوئی فیصلہ نہیں دیا کہ آیا فعل کیا جائے یا نہ کیا جائے ۔

۳۔ حدیث النفس ، یہ تیسرا درجہ ہے کہ دل میں بات آئی ، ٹھہری اور دل میں فعل یا ترکِ فعل کے درمیان تردد رہا ، کسی طرف جھکاؤ نہیں ہوا ۔

۴۔ ہم ، یہ چوتھا درجہ ہے جس میں فعل یا ترکِ فعل کی طرف جھکاؤ تو ہو جاتا ہے البتہ اس میں پہنچکی نہیں ہوتی ۔

(۲۱) دیکھیے فتح الملبم (ج ۱ ص ۲۶۸) کتاب الایمان ، باب بیان تجاوز اللہ تعالیٰ عن حدیث النفس والنواطر۔ و ”درس بخاری“ (ج ۱ ص ۲۲۲)

و ”فضل الباری“ (ج ۱ ص ۳۲۸)۔

۵۔ عزم، یہ آخری درجہ ہے کہ اس میں صرف جھکاؤ ہی نہیں بلکہ پٹنگی آجاتی ہے، اور اسی پر مواخذہ ہے۔ (۲۲) واللہ اعلم۔

۳۰ : حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ وَاصِلِ الْأَحْذَبِ ، عَنْ الْمَعْرُورِ قَالَ : لَقِيتُ أَبَا ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ ، وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ ، وَعَلَى غُلَامِهِ حُلَّةٌ ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ ، فَقَالَ : إِنِّي سَأَيْتُ رَجُلًا فَعَبَّرْتُهُ بِأَمْرِهِ ، فَقَالَ لِيَ النَّبِيُّ ﷺ : (يَا أَبَا ذَرٍّ ، أَعَبَّرْتَهُ بِأَمْرِهِ ؟ إِنَّكَ أَمَرُوْهُ فَبِكَأُفٍّ ، إِنْخَوَانَكُمْ خَوَلُوكُمْ ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ ، فَلْيَطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ ، وَلْيَلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ ، وَلَا تَكْلَفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ) . [۵۷۰۳ ، ۲۴۰۷]۔

حدثنا سليمان بن حرب

سليمان بن حرب کے حالات ”باب من كره أن يعود في الكفر كما يكره أن يلقى في النار من الإيمان“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

حدثنا شعبة

یہ شعبہ بن الحجاج رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات پیچھے ”باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده“ کے تحت ذکر کئے جاچکے ہیں۔

عن واصل الأحذب

یہ واصل بن حیان احدب اسدی کوئی ہیں، ابراہیم نخعی، زر بن حبیش، قاضی شریح، شقیق بن سلمہ، امام مجاہد، معرور بن سويد اور ابو بردہ رحمہم اللہ، وغیرہ سے حدیث کی روایت کرتے ہیں۔ ان سے روایت کرنے والوں میں سفیان ثوری، شعبہ بن الحجاج، مشعر بن کدام، زہیر بن معاویہ، عطاء بن مسلم اور ہمدی بن میمون رحمہم اللہ تعالیٰ، وغیرہ ہیں۔

(۲۲) قصد وارادہ پر مواخذہ اور عدم مواخذہ سے متعلق تفصیلات کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱۱ ص ۳۲۳-۳۲۹) کتاب الرقاق، باب من هم بحسنة أو سيئة - وفتح الملمم (ج ۱ ص ۲۶۹-۲۷۹) کتاب الإیمان، باب بیان تجاوز اللہ تعالیٰ عن حدیث النفس والخواطر - والتعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۵۹) باب فی الوسوسة۔

امام یحییٰ بن معین، ابو داؤد اور نسائی رحمہم اللہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔
 ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صدوق صالح الحدیث“۔
 ابن جبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔
 حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ثبت“۔

۱۲۰ھ میں ان کی وفات ہوئی، اصحاب صحاح ستہ نے ان کی روایات تخریج کی ہیں۔ (۲۲)
 رحمہ اللہ تعالیٰ۔

عن المعرور

یہ ابوامیہ معرور بن سؤید اسدی کوئی ہیں۔ یہ کوفہ کے ثقات تابعین میں سے ہیں، حضرت خزیم بن فاتک، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عمر بن الخطاب، حضرت ابوذر غفاری اور ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔

ان سے امام اعمش، عاصم بن ہند، واصل احدب، مغیرہ بن عبداللہ یحگری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات روایت حدیث کرتے ہیں۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے ان کو ایک سو بیس سال کی عمر میں دیکھا، اس وقت ان کے سر اور ڈاڑھی کے بال سیاہ تھے۔

یحییٰ بن معین اور ابو حاتم رحمہما اللہ نے ان کو ”ثقة“ قرار دیا ہے۔ ابن جبان رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔

ایک سو بیس سال کی عمر میں وفات ہوئی، اصحاب اصول ستہ نے ان سے روایات لی ہیں۔ (۲۳)

رحمہ اللہ تعالیٰ۔

قال: لقيت أبا ذر (۲۵)

یہ مشہور صحابی حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ ہیں، ان کے نام میں اور پھر ان کے والد کے نام

(۲۳) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۳۰۰ و ۳۰۱) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۰۵) و خلاصة الخرجی (ص ۳۱۳) و تقریب (ص ۵۷۹) رقم (۳۸۲)

(۲۴) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۸ و ۲۶۲ و ۲۶۳) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۰۵) و خلاصة الخرجی (ص ۳۹۶) و تقریب (ص ۵۳۰) رقم (۳۸۳)

(۲۵) الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ، فی کتاب العتق، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: العبد إذا خوانکم فأطعموهم مما تأکلون، رقم (۲۵۳۵)

وفی کتاب الأدب، باب ما ینہی عن السباب واللعان، رقم (۶۰۵۰) و مسلم (ج ۲ ص ۵۲) کتاب الایمان، باب صحبة الممالیک، و أبو داؤد فی سننہ،

فی کتاب الأدب، باب فی حق المملوک، رقم (۵۱۵۷) و (۵۱۵۸) و الترمذی فی جامعہ، فی کتاب البر والصلة، باب ما جاء فی الإحسان إلى الخدم،

رقم (۱۹۳۵) و ابن ماجہ فی سننہ، فی کتاب الأدب، باب الإحسان إلى الممالیک، رقم (۳۶۹۰)۔

میں بڑا اختلاف ہے، صحیح قول کے مطابق ان کا نام جُنْدُب بن جُنَادہ ہے۔ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ چوتھے نمبر پر ایمان لائے، آپ خود فرماتے ہیں ”انارابع الإسلام“ ایک قول کے مطابق پانچویں فرد تھے، مکہ مکرمہ میں مشرف باسلام ہوئے، پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے اپنے علاقہ کی طرف لوٹ گئے، وہیں دعوت کا کام کرتے رہے، بعد میں مدینہ کی طرف ہجرت کی، قدیم الاسلام تھے، لیکن ہجرت میں تاخیر کی وجہ سے بدر، احد اور خندق میں شریک نہیں ہو سکے۔

آپ کے فضائل بے شمار ہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ما أَظَلَّتِ الخُضراءُ وَلَا أَقَلَّتِ الغُبراءُ أَصْدَقَ مِنْ أَبِي ذَرٍّ“ (۲۶)۔

حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”أُمِرْتُ بِحُبِّ أَرْبَعَةٍ مِنْ أَصْحَابِي، وَأَخْبِرُنِي اللَّهُ أَنَّهُ يَحِبُّهُمْ“ حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! وہ کون کون ہیں؟ آپ نے فرمایا ”علی، وأبوذر، وسلمان، والیقْدَاد“ (۲۷)۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم يقول: أُعْطِيَ كل نبی سبعة نجباء ورفقاء، وأُعْطِيتُ أنا أربعة عشر نجیباً رفیقاً“ ان میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کا بھی ذکر فرمایا۔ (۲۸)

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”أبوذر وعاءٌ مُلئٌ علماً“ (۲۹)۔

ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان یوازی ابن مسعود فی العلم“*۔

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیثوں کی کل تعداد دو سو اکیس ہے ان میں سے بارہ حدیثیں تو متفق علیہ ہیں، جب کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دو حدیثوں میں اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ انیس حدیثوں میں متفق ہیں۔ (۳۰)

(۳۱) دہلیجے سنن ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب ابی ذر رضی اللہ عنہ، رقم (۳۸۰۱) و (۳۸۰۲)۔

(۲۷) مسند أحمد (ج ۵ ص ۳۵۱)۔

(۲۸) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب الحسن والحسین رضی اللہ عنہما، رقم (۳۷۸۵)۔

(۲۹) سیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۶۰) و تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۹۷)۔

(۳۰) تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۹۷)۔

(۳۱) امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے مسلم کی منقرض احادیث کی تعداد سترہ لکھی ہے اور اسی کی اتباع علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے، دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۲۲۹)۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۰۵) جب کہ صاحب خلاصۃ الخرز جی نے خلاصہ (ص ۲۳۹) میں اور حافظ دہلی رحمۃ اللہ علیہ نے سیر اعلام النبلاء (ج ۳ ص ۵۵) میں انیس حدیثیں ذکر کی ہیں۔ جن میں امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ متفق ہیں۔ جب کہ ”ذخائر الموارث فی الدلالة علی مواضع الحديث“ (ج ۳ ص ۱۶۲-۱۶۹) اور شیخ محمد فواد عبدالباقی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کردہ صحیح مسلم کی فہرست کے جمع سے اکیس بائیس حدیثیں لکھی ہیں جن میں امام مسلم متفق ہیں۔ واللہ اعلم۔

آپ زہد و پارسائی، صدق و عفاف اور علم و عمل میں بڑے اونچے مقام پر فائز تھے، علی الاعلان حق کا اظہار فرماتے تھے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سلسلہ میں وہ کبھی کسی ملامت گر کی ملامت کی پروا نہیں کیا کرتے تھے۔

اللہ تعالیٰ کے راستہ میں کثرت سے خرچ کرتے تھے اور مال جمع کرنے کو مطلقاً پسند نہیں فرماتے تھے۔

پہلے آپ مدینہ منورہ میں رہے، پھر شام چلے گئے، پھر وہاں سے مدینہ منورہ واپس آئے، پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مشورے سے ”ربذہ“ چلے گئے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی خود اس کی طرف اشارہ فرمایا تھا، چنانچہ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ”حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کرتے تھے، جب خدمت سے فارغ ہوتے تو مسجد میں چلے جاتے، مسجد ہی کو انھوں نے اپنا گھر بنا رکھا تھا، ایک دفعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے، ان کو مسجد کی تنگی زمین پر لیٹے ہوئے دیکھا آپ نے ان کو اپنے پاؤں مبارک سے ٹھوکا دیا، وہ اٹھ بیٹھے، آپ نے پوچھا کہ یہاں سو رہے ہو؟ انھوں نے عرض کیا کہ میرا گھر تو یہی ہے میں اور کہاں سوؤں گا، آپ ان کے پاس بیٹھ گئے اور پھر فرمایا ”کیف أنت إذا أخرجوك منه؟“ تمہارا کیا حال ہوگا جب تمہیں یہاں سے نکالا جائے گا؟ انھوں نے عرض کیا: میں شام چلا جاؤں گا کہ وہ سرزمین ہجرت، میدان محشر اور مرکز انبیاء ہے، آپ نے پوچھا کہ جب شام سے بھی نکال دیے جاؤ تو پھر کیا حال ہوگا؟ انھوں نے عرض کیا کہ دوبارہ مسجد نبوی کو اپنا ٹھکانہ اور گھر بنالوں گا، آپ نے فرمایا پھر جب وہاں سے ایک دفعہ اور نکال دیے جاؤ تو کیا کرو گے؟ انھوں نے عرض کیا کہ پھر میں اپنی تلوار سونت لوں گا اور موت تک لڑتا رہوں گا۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”أذک علی خیر من ذلک؟“ انھوں نے عرض کیا ”ہلی بابی ویامی یارسول اللہ“ آپ نے فرمایا: ”تنقاد لہم حیث قادیوک، حتی تلقانی وأنت علی ذلک“ یعنی لوگ تمہیں جہاں جانے پر مجبور کر دیں وہیں چلے جانا اور اسی حال میں تم مجھ سے آملنا۔ (۳۱)

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ غزوہ تبوک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اپنی کسی مجبوری کی وجہ سے سفر نہیں کر سکے تھے، بعد میں جب انھیں اپنی سواری کی طرف سے مایوسی ہو گئی تو سامان بیٹھ پر لاوے پیدل چل پڑے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے کسی نے دور سے ان کا ہویلی دیکھا تو عرض کیا کہ کوئی آدمی آ رہا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کن أباذر“ لوگوں نے غور سے دیکھا تو وہ واقعی حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ تھے، اس موقع پر آپ نے فرمایا ”رحم اللہ أباذر، یمشی وحده“

ویموت وحده، ویُبعث وحده“ (۳۲)۔

کچھ عرصہ کے بعد جب آپ ربّذہ میں تھے، انتقال کا وقت آپہنچا تھا، آپ نے اپنی اہلیہ اور خادم سے فرمایا کہ میری موت کے بعد غسل اور تکفین سے فارغ ہو کر مجھے راستہ پر رکھ دینا، جو پہلا قافلہ وہاں سے گزرے اس سے کہنا کہ یہ الودر ہیں۔

چنانچہ ایسا ہی کیا گیا، ادھر سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اہل کوفہ کے ایک قافلہ کے ساتھ تشریف لارہے تھے، ان کو بتایا گیا کہ یہ حضرت الودر رضی اللہ عنہ کا جنازہ ہے، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ رونے لگے اور فرمانے لگے ”صدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یرحم اللہ أبأذر، یمشی وحده، ویموت وحده، ویُبعث وحده“ چنانچہ آپ نے جنازہ کی نماز پڑھی اور ان کو دفن کیا۔ (۳۳)

حضرت الودر رضی اللہ عنہ کا شمار علماء صحابہ میں ہوتا تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو ”قراء“ کے درجہ میں قرار دیا تھا، علم میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پائے کے تھے۔

۳۲ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۳۳) رضی اللہ تعالیٰ عنہ وأرضاه۔

بالربّذہ

راء اور باء موحده کے فتح کے ساتھ ہے اور اس کے بعد ذال معجمہ مفتوحہ ہے، مدینہ منورہ سے عین منزل پر اہل عراق کے میقات ”ذات عرق“ کے نزدیک ایک مقام کا نام ہے۔ (۳۵)

وعلیہ حلّة وعلی غلامہ حلّة

ایک حلّہ ان پر تھا اور دوسرا حلّہ ان کے غلام پر تھا۔

”حلّہ“ کہتے ہیں ازار اور رداء کو جب وہ ایک ہی جنس کے ہوں۔ (۳۶)

(۳۲) دیکھئے السیرۃ النبویۃ لابن ہشام (ج ۲ ص ۳۱۹) غزوۃ تبوک۔

(۳۳) حوالہ بالا۔

(۳۴) تفصیلی حالات کے لیے دیکھئے سیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۳۶-۶۸) وطبقات ابن سعد (ج ۴ ص ۲۱۹-۲۳۶) وحلیۃ الأولیاء (ج ۱ ص

۱۵۶-۱۶۰) وتہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۹۳-۲۹۸) وخلاصۃ الخرزجی (ص ۳۳۹) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۰۵) وتقرب (ص ۶۳۸)

رقم (۸۰۸۴)۔

(۳۵) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۰۶)۔

(۳۶) دیکھئے النہایۃ (ج ۱ ص ۳۳۲)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الادب میں یہی روایت نقل کی ہے، اس کے الفاظ ہیں ”رأيت عليه برداً وعلی غلامه برداً، فقلت: لو أخذت هذا فلبسته كانت حلّة، وأعطيته ثوباً آخر“ (۳۷)۔
 اسماعیلی کی روایت میں ہے ”أتيت أباذر فإذا حلة، عليه منها ثوب، وعلی عبده منها ثوب“ (۳۸)۔
 مسلم کی روایت میں ہے ”فقلنا: يا أباذر، لو جمعت بينهما كانت حلّة“ (۳۹)۔
 ابوداؤد کی روایت میں ہے ”يا أباذر، لو أخذت الذي علی غلامك فجعلته مع الذي علیك لكانت حلّة“ (۴۰)۔

گویا حدیث باب اور دوسری روایات میں ایک قسم کا تعارض پایا جا رہا ہے کیونکہ حدیث باب کے مطابق ان میں سے ہر ایک پر پورا حلّہ تھا، جب کہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کے لیے حلّہ نہیں تھا، بلکہ صورت یوں تھی کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کے جسم پر ایک چادر تھی، اسی جنس کا ایک کپڑا ان کے غلام کے پاس تھا، گویا مکمل حلّہ کسی کے پاس نہیں تھا۔
 حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کے جسم پر ایک کپڑا تھا جو خوب عمدہ تھا اور نیچے انھوں نے بطور ازار جو چادر باندھ رکھی تھی وہ تھی تو اسی جنس کی، لیکن پرانی اور بوسیدہ تھی، یہ صورت حال ان کے غلام کی بھی تھی اب ”لو أخذت هذا فلبسته كانت حلّة“ یا اس جیسے الفاظ کا مطلب یہی ہوگا کہ ”لو أخذت البرد الجيد فأضفته إلى البرد الجيد الذي علیك، وأعطيت الغلام البرد الخلق بدله، لكانت حلّة جيدة“ گویا کہ بخاری کی کتاب الادب کی روایت میں جو ”كانت حلّة“ آیا ہے اس میں تنوین تعظیم کے لیے ہے اور مطلب ہے :
 ”كانت حلّة كاملة الجودة“ واللہ أعلم۔ (۴۱)

فسألت عن ذلك

میں نے اس کا سبب معلوم کیا کہ آپ نے اپنے غلام کے ساتھ مساوات فی اللباس کیوں اختیار کی؟

(۳۷) صحیح بخاری، کتاب الادب، باب ما ينهى عن السباب واللعن، رقم (۶۰۵۰)۔

(۳۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۶)۔

(۳۹) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۵۲) کتاب الایمان، باب صحبة المماليك۔

(۴۰) سنن ابی داؤد، کتاب الادب، باب فی حق المملوک، رقم (۵۱۵۷)۔

(۴۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۶)۔

فقال: إني سابيت رجلاً

فرمایا کہ میں نے ایک شخص کے ساتھ گالم گلوچ کی تھی۔

”سابیت“ باب مفاعلہ سے ہے جس میں مشارکت کی خاصیت ہوتی ہے، مطلب یہ ہے کہ اس نے مجھے کچھ کہا تھا اور میں نے اسے کچھ کہا تھا، اس کہنے سننے میں میں نے اس کی ماں کا ذکر کر دیا۔

فَعَبَّرْتُ بِأُمِّهِ

چنانچہ میں نے اسے اس کی ماں کے ساتھ عار دلائی اور اسے اس کی ماں کے حبشیہ ہونے کا طعہ دیا۔

ایک روایت میں ہے کہ ”یا ابن السوداء“ کہا تھا۔ (۴۲)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ یہ جس شخص کو عار دلائی تھی وہ حضرت بلال رضی اللہ

عنه تھے، ولید بن مسلم کی روایت میں منقطعاً یہی مروی ہے۔ (۴۳)

فقال لى النبى صلى الله عليه وسلم: يا أباذر، أَعَبَّرْتَ بِأُمِّهِ؟! إنك امرؤ فيك جاهلية

مجھ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے ابوذر! تم نے اس کو اس کی ماں کے حبشیہ

ہونے کی عار دلائی ہے؟ تم تو ایسے آدمی ہو جس میں جاہلیت ہے۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے

”یا ابن السوداء“ کہہ کر طعہ دیا، حضرت بلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس شکایت لے کر پہنچے، آپ

نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کو بلایا اور فرمایا ”شمت بلالاً وعبرته بسواد أمه؟“ حضرت ابوذر نے جواب

دیا ”نعم“ آپ نے فرمایا ”ما كنت أحسب أنه بقى فى صدرك من كبر الجاهلية شيء“ یعنی مجھے یہ امید

نہیں تھی کہ تمہارے دل میں جاہلیت کے تکبر میں سے اب تک کچھ باقی رہ گیا ہوگا۔ حضرت ابوذر رضی اللہ

عنه فوراً زمین پر گر گئے اور اپنا رخسار زمین پر لگادیا اور فرمایا ”والله لا أرفع خدي منها حتى يطأ بلال خدي

بقدميه“ یعنی بخدا! میں اپنا رخسار زمین سے اس وقت تک نہیں اٹھاؤں گا جب تک بلال میرے رخسار پر

اپنے قدم نہ رکھ دیں، چنانچہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے قدم رکھنے کے بعد انھوں نے اپنا رخسار اٹھایا۔ (۴۴)

(۴۲) کمانی فتح الباری (ج ۱ ص ۸۶)۔

(۴۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۶)۔

(۴۴) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۴۰ و ۱۴۱)۔

مسلم شریف (۳۵) کی روایت میں ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا ”انک امرؤ فیک جاهلیۃ؟“ تو انھوں نے پوچھا ”علی حال ساعتی من الکبر؟“ مطلب یہ ہے کہ میں باوجودیکہ کبرستی کی عمر میں پہنچ گیا ہوں اور اسلام لائے ہوئے ایک عرصہ گزر گیا کیا اس کے باوجود مجھ سے جاہلیت کی خُوء نہیں گئی؟ آپ نے فرمایا ”نعم“ ہاں اب تک خُوء ہے اور یہ اسی کا اثر ہے کہ اس کو اس کی ماں کے حبشیہ ہونے کا تم نے طلعہ دیا۔

معلوم ہوا کہ مخفی امراض کبر وغیرہ کا علم آدمی کو عموماً از خود نہیں ہوتا، بلکہ کسی کامل شیخ و مرہی کی نشاندہی کی ضرورت پڑتی ہے، شیخ کی اصلاح سے ہی ان امراض کا ازالہ ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

بحر حال حدیث باب میں ”انک امرؤ فیک جاهلیۃ“ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال ہے کہ معاصی امور جاہلیت میں سے ہیں، جاہلیت یہ ”کفر دون کفر“ ہے، حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کے اندر اس خصلت کے موجود ہونے کے باوجود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایمان سے خارج نہیں فرمایا۔ معلوم ہوا کہ ارتکاب گناہ کبیرہ سے انسان ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ (۳۶)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے مصنف کا استدلال مشکل ہے، اس لیے کہ ”تعمیر“ گناہ کبیرہ نہیں، خوارج صغائر سے تکفیر نہیں کرتے (۳۷)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے حضرات نے تصریح کی ہے کہ خوارج کے یہاں سارے گناہ کبار ہیں، صغیرہ اور کبیرہ کا فرق اہل سنت کی طرح معتزلہ کرتے ہیں۔

اور اگر مان لیا جائے کہ خوارج صغیرہ اور کبیرہ کا فرق کرتے ہیں تو مصنف کی طرف سے یہ جواب ہے کہ روایت سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ معاصی امور جاہلیت میں سے ہیں اور یہی مصنف کا دعویٰ ہے البتہ ان کا دوسرا دعویٰ جو ”ولایکفر صاحبہا بار تکابہا...“ ہے اس کا ثبوت حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے۔ واللہ اعلم۔

إخوانکم خولکم

تمہارے بھائی تمہارے خدام ہیں۔

”خول“ خدام کو کہتے ہیں یہ واخذ کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے اور اس کا اطلاق مذکر اور

(۳۵) (ج ۲ ص ۵۲) کتاب الایمان باب صحبة الممالیک۔

(۳۶) الأبواب والتراجم لصحیح البخاری (ص ۳۵)۔

(۳۷) شرح اکرمانی (ج ۱ ص ۱۲۰)۔

مؤنث دونوں پر ہوتا ہے اور جمع کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے، اس صورت میں اس کا واحد ”خائل“ ہوگا۔

یہ یا تو ”تخول“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ”تملیک“ کے ہیں، گویا ”خول“ کے معنی مملوک ”ہوئے“، یا ”تخول“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی اصلاح کرنے کے ہیں، گویا ”خول“ خدام اور غلاموں کو اس لیے کہتے ہیں کہ وہ کام درست طور پر کرتے ہیں۔ (۳۸)

پھر ”إخوانکم خولکم“ کی ترکیب میں یہ بھی احتمال ہے کہ ”إخوانکم“ خبر مقدم ہو اور ”خولکم“ مبتدا مؤخر، اس صورت میں خبر کی تقدیم شانِ اخوت کی اہمیت کے اظہار کے لیے ہوگی، یہ بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں لفظ خبر ہوں اور ہر ایک کے لیے مبتدا محذوف ہو، گویا تقدیر ہوگی ”ہم إخوانکم، ہم خولکم“۔

علامہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں لفظوں کو منصوب قرار دیا ہے اور تقدیر نکالی ہے ”احفظوا إخوانکم خولکم“ ابوالبقاء نے اسی کو سب سے عمدہ قرار دیا ہے، لیکن بخاری کی ایک روایت میں ”ہم إخوانکم“ آیا ہے جس سے رفع کی تقدیر رائج ہو جاتی ہے۔ (۳۹)

خلاصہ یہ ہے کہ تمہارے یہ خدام تمہارے بھائی ہیں، جب یہ تمہارے بھائی ہوئے تو ان کے ساتھ اخوت کا معاملہ ہونا چاہیے، اسی اخوت کے معاملے کی اہمیت کو ظاہر کرنے کے لیے ”إخوانکم“ کو ”خولکم“ پر مقدم کیا گیا ہے۔ (۵۰)

جعلہم اللہ تحت أیدیکم
اللہ تعالیٰ نے ان کو تمہارے زیرِ دست اور زیرِ تصرف کر دیا ہے۔

فمن کُنْ أخوه تحت یدہ فلیطعمہ ممایأکل، ولیلبسہ ممایلبس
جس شخص کے تحت اس کا بھائی ہو تو اسے اسی میں سے کھلانا چاہیے جس میں سے وہ خود کھاتا

(۳۸) دیکھیے النہایۃ (ج ۲ ص ۸۸) و مجمع بحار الأنوار (ج ۲ ص ۱۲۳)۔

(۳۹) دیکھیے إرشاد الساری (ج ۱ ص ۱۱۶)۔

(۵۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۵ ص ۱۷۷)۔

ہے اور اسی میں سے پہنانا چاہیے جس میں سے وہ خود پہنتا ہے۔

اس حدیث کی بناء پر ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اپنے غلام کو اسی کھانے میں سے کھلانا واجب ہے جو خود کھاتا ہو خواہ ایک لقمہ ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح اس لباس میں سے غلام کو بھی پہنانا واجب ہے جو وہ خود پہنتا ہو، اگرچہ عید کے موقعہ پر ہی سہی۔ (۵۱)

لیکن امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”والأمر بطعامهم مما يأكل السيد، وإلباسهم مما يلبس: محمول علی الاستحباب، لا علی الإيجاب، وهذا إجماع المسلمین“ (۵۲) یعنی غلام کو جو اسی کھانے میں سے کھلانے کا حکم ہے جو کھانا خود آقا کھاتا ہے، اسی طرح جو وہی لباس پہنانے کا حکم ہے جو خود آقا پہنتا ہے یہ حکم استحباب پر محمول ہے، ایجاب نہیں ہے، اور اس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے۔

جہاں تک حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کا عمل اور پھر حدیث باب کا تعلق ہے سو سمجھ لیجئے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے جو لغزش ہوئی تھی کہ انھوں نے ”ابن السوداء“ کہہ کر عار دلائی تھی اس کے نتیجہ میں جب انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث سنی تو نہ صرف یہ کہ انھوں نے متعلقہ شخص سے اپنی غلطی معاف کروائی، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اپنے کمال تقویٰ و ورع کی وجہ سے وہ اپنے غلام کے ساتھ مکمل مساوات پر بھی عمل کرنے لگے جو انفرادی طور پر ایک افضل عمل ہے، ورنہ حدیث باب کا مفہوم تو یہ ہے کہ اپنے ماتحتوں کے ساتھ مساوات کا عمل ہو مساوات لازم نہیں۔ (۵۳)

چنانچہ ایک دوسری حدیث میں ہے ”إذا صنع لأحدكم خادمه طعامه ثم جاء به - وقد ولي حره ودخانته - فليقعه معه، فلياكل، فإن كان الطعام مشفوها: قليلا، فليضع في يده منه أكلة أو أكلتين“ (۵۴)۔

اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے ”للمملوك طعامه وكسوته بالمعروف“ (۵۵) معلوم ہوا کہ عرف کے مطابق مملوک کے لیے طعام و کسوت واجب ہے، البتہ اگر کوئی شخص عرف سے بڑھ کر اپنے مملوک کو کھلاتا پلاتا اور پہنتا ہے تو یہ تطوع ہے، واجب نہیں۔ (۵۶) - واللہ اعلم۔

خلاصہ یہ کہ جمہور علماء کے نزدیک اپنے ماتحتوں کے ساتھ مساوات تو ضروری ہے، مساوات کا عمومی حکم نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے پھر سارا نظام درہم برہم ہو جائے گا، مساوات کے اندر نظام بھی

(۵۱) دیکھیے المحلی لابن حزم (ج ۹ ص ۲۵۰) مسألة: وفرض على السيد أن يكسو مملوكه ومملوكته مما يلبس... (ج ۱ ص ۹۶ و ۹۸) مسألة: وينفق الرجل والمرأة على ماليكهما.....

(۵۲) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۵۲) کتاب الایمان، باب صحبة الممالیک۔ (۵۳) حوالہ بالا۔

(۵۴) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۵۲) کتاب الایمان، باب صحبة الممالیک۔

(۵۵) موطا امام مالک، کتاب الاستئذان، باب الأمر بالرفق بالمملوك، رقم (۴۰)۔

(۵۶) فتح الباری (ج ۵ ص ۱۶۴) کتاب العتق، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: العید إخوانکم، فأطعموهم مما تأکلون۔

عہدہ رہتا ہے ، تطہیبِ قلب بھی ہے ، دوسروں کی رعایت کے ساتھ ساتھ نظم برقرار رہتا ہے ، جب کہ مساوات کا اگر عمومی طور پر حکم دیا جائے تو اس کی وجہ سے نظم میں خلل آئے گا ، البتہ اگر کوئی شخص انفرادی طور پر مساوات پر عمل کرتا ہے تو بہت اچھی بات ہے ، اس پر کوئی نکیر نہیں اور نہ اس سے فساد عام ہوگا۔ واللہ سبحانہ أعلم۔

۲۲ - باب : ظَلَمَ دُونَ ظَلَمٍ

ترجمۃ الباب کا مقصد اور ماقبل سے مناسبت

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”پچھلے باب میں ”کفر دون کفر“ کا ذکر کیا تھا اور بتایا تھا کہ کفر کے اندر مراتب اور درجات مختلف ہیں ، تو اس کی نقیض یعنی ایمان کے اندر بھی درجات اور مراتب مختلف ہوں گے اور جب ایمان میں مراتب اور درجات مختلف ہوں گے تو اس کو مرکب کہا جائے گا اور زائد و ناقص بھی قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح یہاں ”ظلم دون ظلم“ میں بھی یہ بتا رہے ہیں کہ یہ ظلم بھی ایمان کی نقیض ہے اور ظلم کے اندر بھی مراتب مختلف ہیں ، لہذا ”ظلم دون ظلم“ ثابت ہو گیا اور ایمان چونکہ اس کی نقیض ہے اس لیے ایمان کے اندر مراتب و درجات کا تفاوت و اختلاف بھی ثابت ہو جائے گا۔

اس بات کو دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ یہاں ”دون“ بمعنی ادنیٰ یا اسفل کے ہے اور مطلب یہ ہے کہ ”ظلم“ ایک کلمہ ہے ، اس کے تحت بہت سے افراد ہیں ، بعض اعلیٰ ہیں اور بعض ادنیٰ ہیں ، یہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے طرز کے موافق بھی ہے ، کیونکہ ان کی رائے یہ ہے کہ ایمان - جو اصل ہے - وہ تو تصدیق اور اقرارِ لسان ہے ، ایک اس کی فرع ہے جس سے ایمان کی تکمیل ہوتی ہے ، وہ فرع اعمال ہیں ، اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ بھی ہے کہ کفر اور شرک و ظلم کی ایک اصل ہے اور وہ ہے کفر باللہ ، جو ایمان باللہ کی ضد ہے ، ایک اس کی فرع ہے ، وہ ہیں معاصی ، جن سے کفر میں قوت اور زیادتی ہوتی ہے ، یہ سب ہیں تو کفر ہی ، لیکن ایک اصل ہے اور ایک فرع ، اصل کے ارحکاب سے آدمی ایمان سے نکل جاتا ہے اور فرع کے ارحکاب سے ایک شعبہ کفر میں داخل ہو جاتا ہے ، کافر نہیں ہوتا ، گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ظلم کے مراتب مختلف ہیں اس کا سب سے بلند مرتبہ تو شرک ہے کہ اس کی وجہ سے آدمی مومن ہی نہیں رہتا اور اس کے نیچے بہت سے مراتب ہیں کہ ان کے ارحکاب سے ایمان سے تو خارج نہیں ہوتا ، ہاں اس کے اندر کفر کی شاخیں اور اس کے شعبے

آجاتے ہیں۔ (۱)

علامہ ابن بقال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: ”امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ترجمہ سے مقصود یہ ہے کہ ایمان کی تکمیل اعمال سے ہوتی ہے اور معاصی سے ایمان میں نقصان پیدا ہوتا ہے ان سے آدمی کفر میں داخل نہیں ہوتا، اور معاصی کے چھوٹے بڑے ہونے کے اعتبار سے لوگوں میں تفاوت اور اختلاف ہے۔“ (۲)

۳۲ : حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ (ح) قَالَ : وَحَدَّثَنِي بَشْرٌ قَالَ : حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ ، عَنْ شُعْبَةَ ، عَنْ سُلَيْمَانَ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ عَلْقَمَةَ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : لَمَّا نَزَلَتْ : وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ . قَالَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ : أَيْنَا لَمْ يَظْلَمْ ؟ . فَأَنْزَلَ اللَّهُ : وَإِنَّ الشُّرَكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ . [۳۱۸۱ ، ۳۲۴۵ ، ۳۲۴۶ ، ۴۳۵۳ ، ۴۴۹۸ ، ۶۵۲۰ ، ۶۵۳۸]

حدثنا ابو الوليد

یہ ابوالولید ہشام بن عبدالملک طرابلسی باہلی بصری ہیں، ان کے مختصر حالات پیچھے ”باب علامۃ الایمان حب الانصار“ کے تحت گذر چکے ہیں۔

قال: حدثنا شعبة

امام شعبہ بن الحجاج کا تذکرہ بھی پیچھے ”باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ کے تحت گذر چکا ہے۔

ح، قال وحدثني بشر

یہ ”حاء“ یہاں اسی طرح واقع ہے، اگر یہ ”حاء“ تصنیف کا جزو ہے تو یہ ”حائے تحویل“ ہے جس کی تفصیل گذر چکی اور اگر بعد میں کسی نے اضافہ کیا ہے تو حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس میں دو احتمال ہیں، ہو سکتا ہے ”حائے تحویل“ ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ”حاء“ معجمہ ”ہو جو“ بخاری کا رمز ہے۔ لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ حائے تحویل کے اصل کتاب میں کسی

(۱) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۷) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۳)۔

(۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۳)۔

راوی کے داخل کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ راوی کسی مؤلف کی کتاب میں اپنی طرف سے کوئی چیز داخل نہیں کر سکتا، اور جس چیز کو داخل کرنا ہوتا ہے اس کو ظاہر کر کے کرتا ہے۔

دو اہم فائدے

۱۔ بہر حال یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیث باب کو دو سندوں سے نقل کر رہے ہیں، پہلی سند میں ان کے استاد ابو الولید ہیں، جو امام شعبہ کے شاگرد ہیں، جب کہ دوسری سند میں ان کے استاد بشر بن خالد عسکری ہیں، وہ محمد بن جعفر غندر کے واسطے سے امام شعبہ سے روایت کرتے ہیں۔ گویا پہلی سند عالی ہے جب کہ دوسری سند اس کے مقابلے میں نازل ہے، چونکہ محمد بن جعفر المعروف بخندرام امام شعبہ سے روایت کرنے والوں میں سب سے اثبت ہیں اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے باوجود عالی سند کے موجود ہونے کے نازل سند بھی ذکر کر دی۔ معلوم ہوا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی اہم فائدہ کے لیے سند نازل کو ذکر کر دیتے ہیں۔

۲۔ دوسرا اہم فائدہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی تقریباً عادت مقررہ ہے کہ وہ جب تحویل لاتے ہیں تو سند ثانی کے الفاظ لاتے ہیں اور سند اول کے الفاظ کسی اور مقام پر لاتے ہیں، یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے کہ حدیث کے الفاظ سند ثانی کے ہیں اور سند اول کے الفاظ کتاب الانبیاء میں آرہے ہیں۔ البتہ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ تحویل لاتے ہیں اور پھر سند اول کے الفاظ ذکر کرتے ہیں اور سند ثانی کے الفاظ کتاب میں کہیں اور درج کرتے ہیں، ایسی مثالیں بہت کم ہیں۔

بشر

یہ ابو محمد بشر بن خالد عسکری فرائضی ہیں، یہ شہاب بن سوار، محمد بن جعفر غندر، ولید بن عقبہ شیبانی، یحییٰ بن آدم اور یزید بن ہارون رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں جب کہ ان کے شاگردوں میں امام بخاری، امام مسلم، امام ابو داؤد، امام نسائی اور محمد بن اسحاق بن خزیمہ رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”ثقة“ قرار دیا ہے۔

امام ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة یغرب“۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة مأمونا“۔
بخاری، مسلم، ابوداؤد اور نسائی میں ان کی روایات ہیں۔
۲۵۲ھ یا ۲۵۵ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۲) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

قال: حدثنا محمد

یہ ابو عبد اللہ محمد بن جعفر ہندی ہیں۔ غندر کے لقب سے مشہور ہیں۔
حسین معلم، سعید بن ابی عروبہ، سفیان بن عیینہ، شعبہ، ابن جریج اور معمر بن راشد رحمہم اللہ وغیرہ سے
روایت حدیث کرتے ہیں۔

ان کے شاگردوں میں امام احمد بن حنبل، امام ابن الدینی، امام ابن معین، امام اسحاق بن راہویہ
اور امام قتیبہ رحمہم اللہ جیسے جبال حدیث ہیں۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”كان صدوقاً وكان مؤدباً وفي حديثه شعبة ثقة“۔
ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے اور لکھا ہے ”كان من خيار عباد الله
على عفة فيه“۔

محمد بن جعفر غندر امام شعبہ بن الحجاج کے ریب تھے، وہ ان سے بیس سال تک مسلسل استفادہ
کرتے رہے، ان کی حدیثوں میں وہ سب سے بڑھ کر اثبت ہیں۔ چنانچہ عبدالرحمن بن ممدی رحمۃ اللہ
علیہ فرماتے ہیں ”غندر في شعبة أثبت مني“۔

امام عبد اللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”اذا اختلف الناس في حديث شعبة فكتاب
غندر حَكَمَ بينهم“۔

امام ابن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان من أصح الناس كتاباً، وأراد بعضهم أن يخطئه، فلم
يقدر عليه“۔

امام علی بن الدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”هو أحب إلي من عبد الرحمن في شعبة“۔
عبدالرحمن بن ممدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كننا نستفيد من كتب غندر في حياة شعبة“۔
محمد بن جعفر رحمۃ اللہ علیہ عبادت کا خاص ذوق رکھتے تھے امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے

(۲) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۱۱۶ و ۱۱۸) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۳) وتقريب التهذيب (ص ۱۲۳) رقم (۶۸۳) وخلاصة الخرزجي

ہیں کہ وہ پچاس سال سے صوم واذوی پر عمل پیرا ہیں کہ ایک دن روزہ رکھتے ہیں اور ایک دن افطار کرتے ہیں۔

امام ابن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ محمد بن جعفر غندر مینار کے اوپر بیٹھ کر زکوٰۃ کی رقوم فقراء میں تقسیم کر رہے تھے، ان سے جب پوچھا گیا تو فرمایا ”أَرْعَبُ النَّاسَ فِي إِخْرَاجِ الزَّكَاةِ“۔

غندر کا لقب امام ابن جرجہ رحمۃ اللہ علیہ کا دیا ہوا ہے دراصل واقعہ یہ پیش آیا تھا کہ ابن جرجہ رحمۃ اللہ علیہ بصرہ تشریف لائے اور وہاں حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی کوئی حدیث بیان کی تو لوگوں نے نکیر کی کہ ہم نے یہ حدیث نہیں سنی، انھوں نے فرمایا کہ اس میں نکیر کی کون سے بات ہے؟ میں حضرت عطاء بن ابی رباح کی خدمت میں بیس سال رہا، اس کے باوجود ایسا ہوتا تھا کہ کوئی شخص ان کی کوئی ایسی حدیث مجھے سنانا تھا جو میں نے ان سے نہیں سنی ہوتی تھی، اس موقع پر ابن جرجہ کے سامنے محمد بن جعفر بہت زیادہ شور مچا رہے تھے چنانچہ ابن جرجہ نے ان سے خطاب کر کے فرمایا ”اسکت یا غندر“ اس وقت سے وہ ”غندر“ کے لقب سے مشہور ہو گئے۔

”غندر“ عین کے ضمہ، نون کے سکون اور وال کے فتح اور ضمہ کے ساتھ ہے اس کے بعد رائے مہملہ ہے، اہل حجاز زیادہ شور مچانے والے کو ”غندر“ کہتے ہیں۔
۱۹۳ھ یا ۱۹۴ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۳) رحمۃ اللہ علیہ۔

عن سلیمان

یہ ابو محمد سلیمان بن مران اسدی کوئی ہیں جو اعمش کے لقب سے معروف ہیں۔
انھوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی زیارت کی ہے، البتہ ان سے ان کا سماع ثابت نہیں

ہے۔

زید بن وہب، ابو وائل، ابراہیم تیمی اور شعبی رحمہم اللہ وغیرہ سے حدیث روایت کرتے ہیں،

اور ان سے روایت کرنے والوں میں شعبہ، سفیان، زائدہ اور وکیع رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں۔

امام علی بن الدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”امت محمدیہ کے لیے علم کو محفوظ طور پر پہنچانے والے چھ حضرات ہیں... ان میں سے ایک سلیمان بن مران اعمش ہیں۔“

(۳) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۵ ص ۵-۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) وتقريب (ص ۴۶۲) رقم (۵۶۸۶) وخلاصة الخرزجی ص

قاسم بن عبد الرحمن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ہذا الشیخ أعلم الناس بقول عبد اللہ بن مسعود“۔
سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”سبق الأعمش أصحابه بأربع خصال: كان أقرأهم
للقرآن، وأحفظهم للحديث، وأعلمهم بالفرائض، وذكر خصلة أخرى“۔

زمیر بن معاویہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما أدركت أحدا أعقل من الأعمش ومغيرة“۔
امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أبو إسحاق والأعمش رجلا أهل الكوفة“۔
امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما شفاني أحد في الحديث ما شفاني الأعمش“۔ یعنی
حدیث میں امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ کی طرح کسی اور نے میری تشفی نہیں کی۔
امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ جب امام اعمش کا ذکر کرتے تھے تو ان کے صدق و دیانت کی وجہ سے
”المصحف، المصحف“ کہا کرتے تھے۔

احمد بن عبد اللہ بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان ثقة ثبتا في الحديث“۔
امام یحییٰ القطان رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے جب امام اعمش کا تذکرہ ہوتا تو فرمایا کرتے تھے ”كان
من النساك، وكان محافظاً على الصلاة في جماعة، وعلى الصف الأول“ نیز وہ فرمایا کرتے تھے ”وهو
علامة الإسلام“۔
امام وکیع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ ستر سال کے قریب پہنچ چکے تھے،
ان کی تکمیل اولیٰ کبھی فوت نہیں ہوئی۔

عبد اللہ بن داؤد خزیمی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس دن امام اعمش رحلت کر گئے اس دن ان
سے بڑھ کر اور کوئی عبادت گزار نہیں تھا۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”الأعمش ثقة“۔
امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ثبت“۔
حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة حافظ، عارف بالقراءات، ورع، لكنه يدلّس“۔
حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أحد الأئمة الثقات، عداؤه في صغار التابعين، مانقموا عليه
إلا التدليس“۔

مغيرة رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أهلك أهل الكوفة أبو إسحاق وأعيمشكم هذا“۔
حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”كأنه عنى الرواية عن من جاء، وإلا
فالأعمش عدل، صادق، ثبت، صاحب قرآن وسنة، يحسن الظن بمن يحدثه، ويروى عنه، ولا يمكن أن
نقطع عليه بأنه علم ضعف ذلك الذي يدلّسه، فإن هذا حرام“۔

نیز وہ فرماتے ہیں: ”وہویدلس، وربمادلّس عن ضعیف، ولایدری بہ، فمتی قال: ”حدثنا“ فلا کلام، ومتی قال: ”عن“ تطرق إلیہ احتمال التدلّیس إلفی شیوخ له أكثر عنهم: کیابراہیم، وابن أبی وائل، وأبی صالح السمان، فإن روايته عن هذا الصنف محمولة على الاتصال“ یعنی وہ تدلّیس کرتے ہیں اور تدلّیس بھی کبھی کسی ضعیف سے کر بیٹھتے ہیں اور ان کو اس کا علم نہیں ہوتا، لہذا اگر وہ ”حدثنا“ کے ساتھ حدیث روایت کریں تو اس کے مقبول ہونے میں کوئی کلام نہیں اور اگر عنعنہ کے ساتھ روایت کریں تو اس میں تدلّیس کا احتمال ہوتا ہے، ہاں اگر روایت ان کے ان شیوخ واساتذہ سے ہو جن سے وہ کثرت سے حدیث بیان کرتے ہیں تو ”عنعنہ“ کے باوجود اس کو سماع پر محمول کریں گے۔ واللہ اعلم۔ امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ ۶۱ھ کے اوائل میں پیدا ہوئے اور ۱۴۷ھ یا ۱۴۸ھ میں آپ کی وفات ہوئی۔ (۵) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعة۔

عن ابراہیم
یہ کوفہ کے مشہور تابعی فقیہ ابو عمران ابراہیم بن یزید بن قیس بن اسود نخعی ہیں، ان کی والدہ ملیکہ بنت یزید ہیں جو اسود بن یزید اور عبدالرحمن بن یزید کی بہن ہیں۔ (۶)
اپنے دونوں ماموں کے علاوہ عبیدہ سلمانی، ہمام بن الحارث، علقمہ بن قیس نخعی اور مسروق بن الاعدع رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کرتے ہیں۔ (۷)
ان سے روایت کرنے والوں میں حکم بن عتیبہ، حاد بن ابی سلیمان، زبید الیائی اور امام اعمش رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔ (۸)

امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ابراہیم صیر فی الحدیث“ (۹)۔
امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أما نہ ماترک أحدًا أعلم منه أو أفقه منه، قلت۔ القائل هو شعيب بن الحباب۔ ولا الحسن ولا ابن سيرين؟ قال: ولا الحسن، ولا ابن سيرين، ولا من أهل البصرة، ولا

(۵) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۷۶-۹۲) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۳) ومیزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۲۳) رقم (۳۵۱۶) وتقريب (ص ۲۵۳)

رقم (۲۶۱۵) وخلاصة الخرزجی (ص ۱۵۵)۔

(۶) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۳ و ۲۳۴)۔

(۷) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۳) وخلاصة الخرزجی (ص ۲۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۳)۔

(۸) حوالہ جات بالا۔

(۹) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۵۲۱)۔

من أهل الكوفة، ولأهل الحجاز، وفي رواية: ولا بالشام“ (۱۰)۔

مغیرہ بن مقسم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”کنانہاب ابراہیم کما یہاب الأمير“ (۱۱)۔

امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ شہرت اور نام و نمود سے ہمیشہ

بچے رہتے تھے، حتیٰ کہ کسی ستون وغیرہ کے پاس حلقہ نہیں لگاتے تھے۔ (۱۲)

اجد بن عبد اللہ عجل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لم يحدث عن أحد من أصحاب النبي صلى الله

عليه وسلم، وقد أدرک جماعة، ورأى عائشة رؤيا، وكان مفتی أهل الكوفة هو والشعبي في زمانهما، وكان

رجلا صالحا فقيها متوقيا، قليل التکلف“ (۱۳)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”ثقة إلا أنه يرسل كثيرا“ (۱۴)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”إبراهيم بن يزيد النخعي أحد الأعلام، يرسل عن جماعة“ (۱۵)۔

نیز فرماتے ہیں:

”استقر الأمر على أن إبراهيم حجة، وأنه إذا أرسل عن ابن مسعود وغيره فليس ذلك بحجة“ (۱۶)

یعنی ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ فی نفسہ حجت ہیں، البتہ وہ اگر مرسل روایت کریں تو ان کی روایت حجت نہیں،

خواہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ارسال کریں یا کسی اور سے۔

لیکن حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ فرمان محل اشکال ہے کیونکہ امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ

فرماتے ہیں ”مراسیل إبراهيم أحب إلي من مراسيل الشعبي“ (۱۷) اور امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ کی مراسیل

کے بارے میں عجل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ومرسل الشعبي صحيح، لا يكاد يرسل إلا صحيحا“ (۱۸)۔

پھر امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے ”کتاب العلل“ میں امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے

”قلت لإبراهيم النخعي: أسند لي عن عبد الله بن مسعود، فقال إبراهيم: إذا حدثك عن رجل عن عبد الله،

(۱۰) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۵۲۶)۔

(۱۱) خلاصة الخرجی (ص ۲۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۵۲۲)۔

(۱۲) خلاصة الخرجی (ص ۲۳)۔

(۱۳) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۶) وتہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۶۶)۔

(۱۴) تقریب التہذیب (ص ۹۵) رقم (۲۶۰)۔

(۱۵) میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۷۳)۔

(۱۶) میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۷۵)۔

(۱۷) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۸) وتہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۶۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۵۲۲)۔

(۱۸) تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۳۵) ترجمة عامر بن شراحيل الشعبي، وخلاصة الخرجی (ص ۱۸۳)۔

فہو الذی سمیت، وإذا قلت: قال عبد اللہ، فہو عن غیر واحد عن عبد اللہ“ (۱۹) مطلب یہ ہے کہ اگر ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مسنداً روایت کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ صرف اسی ایک طریق سے وہ روایت مروی ہے اور اگر مرسل روایت نقل کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس روایت کو کئی حضرات نے نقل کیا ہوا ہوتا ہے۔

اس بنیاد پر حافظ ابن رجب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وہذا یقتضی ترجیح المرسل علی المسند، لكن عن النخعی خاصة، فیما ارسلہ عن ابن مسعود خاصة، وقد قال احمد فی مراسیل النخعی: لا بأس بہا، وقال ابن معین: مراسلات ابراہیم صحیحۃ، إلا حدیث تاجر البحرین، و حدیث الضحک فی الصلاۃ، وقال أيضاً: ابراہیم أعجب إلی مراسلات من سالم، والقاسم، وسعید بن المسیب“ (۲۰)۔

اسی طرح حافظ ابو سعید علانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ہو مؤکثر من الإرسال، و جماعة من الأئمة صححو ا مراسیلہ، و خص البیہقی بما أرسلہ عن ابن مسعود“ (۲۱)۔

ان عبارات و نقول سے معلوم ہوا کہ حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کی مراسیل کو مطلقاً رد کرنا درست نہیں خصوصاً جب کہ وہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ارسال کرتے ہوں، کیونکہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ خود فرماتے ہیں ”وکان بصیراً بعلم ابن مسعود، واسع الروایۃ، فقیہ النفس، کبیر الشأن، کثیر المحاسن، رحمہ اللہ تعالیٰ“ (۲۲)۔

آخر عمر میں حجاج بن یوسف کی طرف سے ان کی تلاش جاری تھی اور وہ روپوش ہو گئے، اسی حال میں پہلے حجاج بن یوسف کا پھر کچھ ہی عرصہ میں آپ کا انتقال ہو گیا۔ (۲۳)

آخری وقت پر بہت اضطراب میں تھے، لوگوں نے پوچھا کہ کیا کوئی خطرہ درپیش ہے؟ آپ نے فرمایا اس وقت میں جس عظیم خطرہ سے دوچار ہوں اس سے بڑھ کر اور کیا خطرہ ہو سکتا ہے، ابھی میرے رب کا فرشتہ پہنچے گا، پھر میرا ٹھکانہ یا تو جنت بنے گا یا جہنم، خدا کی قسم! میری خواہش یہ ہے کہ بس میری روح قیامت تک حلق میں لگی رہے۔ (۲۴)

(۱۹) کتاب العلل للترمذی فی آخر کتابہ الجامع (ج ۲ ص ۲۳۷)۔

(۲۰) انظر تعليقات محقق کتاب تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۹ و ۲۴۰)۔

(۲۱) تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۷۸ و ۱۷۹)۔

(۲۲) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۵۲۱)۔

(۲۳) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۷) وحاشیۃ تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۴۰)۔

(۲۴) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۵۲۸)۔

۹۶ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۲۵) رحمہ اللہ تعالیٰ ورضی عنہ۔

عن علقمة

یہ کوفہ کے مشہور تابعی فقیہ و امام ابو شبل علقمہ بن قیس بن عبد اللہ بن مالک نخعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، یہ ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کی والدہ اور ماموں اسود بن یزید اور عبد الرحمن بن یزید کے چچا ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں پیدا ہوئے، آپ کی زیارت نہیں کی، چنانچہ آپ کا شمار مخضرمین میں ہوتا ہے۔

طلب علم کے لیے سفر کیا، حضرات خلقائے راشدین کے علاوہ حضرت سلمان، حضرت ابو الدرداء حضرت خالد بن الولید، حضرت حذیفہ، حضرت خباب، حضرت عائشہ، حضرت سعد، حضرت عمار اور حضرت ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت حدیث کی، کوفہ میں مقیم ہو گئے اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی صحبت اختیار کی، تا آنکہ علم و عمل کے روشن مینار بن کر نکلے، بڑے بڑے علماء نے آپ سے فقہ کا علم حاصل کیا اور آپ کا نام دور دور تک پہنچا۔

آپ سے استفادہ کرنے والوں میں امام ابراہیم نخعی، امام شعبی، سلمہ بن گھیل، ابو اعل شقیق بن سلمہ اور ابو اسحاق بن عیسیٰ رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے حضرات ہیں۔ آپ کی اولاد وغیرہ نہیں تھی، حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے آپ کی کنیت ”ابو شبل“ رکھی تھی۔

حضرت علقمہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے سب سے انصاف ترین شاگرد سمجھے جاتے ہیں، حتیٰ کہ عادات و اخلاق میں بھی ان کے مشابہ تھے۔

چنانچہ رباع ابو المثنیٰ کہتے ہیں ”فاذا رأیت علقمة فلا یضربک أن لاتری عبد الله، أشبه الناس به هدياً وسمناً“۔

نمود و نمائش اور شہرت سے بہت دور رہتے تھے، عبد الرحمن بن یزید رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ہم نے علقمہ سے کہا کہ اگر آپ مسجد میں بیٹھیں اور ہم آپ سے وہاں بیٹھ کر استفادہ کریں تو اچھا ہو، آپ نے فرمایا کہ مجھے یہ پسند نہیں کہ لوگ میری طرف اشارہ کر کے کہیں کہ ”یہ علقمہ ہیں“ لوگوں نے کہا کہ اگر آپ امراء و حکام کے پاس آتے جاتے رہتے تو آپ کی قدر ہوتی، آپ نے فرمایا ”أخاف أن

ينتقصوا مني أكثر مما انتقص منهم“۔

قرآن کریم بہت خوش الحانی سے پڑھتے تھے ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ان سے فرمائش کر کے قرآن کریم سنتے اور فرمایا کرتے تھے ”زدنا، فذاک أبی وأمی؛ فإنی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: إن حسن الصوت زينة القرآن“۔

قالوس بن یوطلبیان نے اپنے والد سے پوچھا کہ آپ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی مجالس کو چھوڑ کر علقہ کے پاس کیوں جاتے ہیں؟ یوطلبیان رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ میں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کو ان سے سوال کرتے اور استفادہ کرتے ہوئے دیکھا ہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ آپ کے بارے میں فرماتے ہیں ”ثقة من أهل الخیر“۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو ”ثقة“ قرار دیا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں ”ثقة ثبت فقیہ عابد“۔

حضرت علقہ رحمۃ اللہ علیہ نے وصیت کی کہ جب میرا وقت نزع آئے تو کسی ایسے شخص کو میرے پاس بٹھاؤ جو مجھے ”لا إله إلا الله“ کی تلقین کرے ، انتقال کے بعد مجھے جلد دفن دینا ، لوگوں میں اعلان کرتے نہ پھرنا کہ یہ جاہلیت کا طریقہ ہو جائے گا۔ (۳۶)

آپ کا انتقال ۶۰ھ یا ۷۰ھ کے بعد ہوا۔ رحمۃ اللہ تعالیٰ ورضی عنہ وأرضاه۔

عن عبد اللہ (۲۷)

یہ مشہور صحابی حضرت عبداللہ بن مسعود بن غافل بن حبیب ہڈلی ہیں ، ابو عبدالرحمن آپ کی کنیت ہے۔

سابقین اولین میں آپ کا شمار ہے ، بدر وغیرہ تمام غزوات میں شریک ہوئے ، ہجرت حبشہ اور ہجرت مدینہ دونوں ہجرتیں کیں ، علماء صحابہ میں سے تھے ، ان سے صحابہ و تابعین میں سے ایک جم غفیر

(۳۶) دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۵۳ - ۶۱) و تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۰۰ - ۲۰۸) و تقریب التہذیب (ص ۲۹۷) رقم (۳۶۸۱) و خلاصۃ الخزرجی (ص ۲۷۱)۔

(۲۷) الحدیث آخر جمال البخاری فی صحیحہ فی کتاب الأنبیاء ایضا باب قول اللہ تعالیٰ: واتخذ اللہ لہم اہیم خلیلاً، رقم (۳۳۶۰) و باب قول اللہ تعالیٰ: ولقد آتینا لقمان الحکمة... رقم (۳۳۲۸) و (۳۳۲۹) و فی کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ الأنعام، باب قولہ: ولم یلبسوا ایمانہم بظلم، رقم (۳۶۲۹) و سورۃ لقمان، باب قولہ: لا تشرب باللہ، ان الشرب لظلم عظیم، رقم (۳۷۷۶) و فی کتاب استیابۃ المرتدین و المعاندين و قتالہم، باب ائمن من أشرب باللہ، و عقوبتہ فی الدنیا و الآخرۃ، رقم (۶۹۱۸) و باب ماجاء فی المتأولین، رقم (۶۹۳۷) و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۷۷) کتاب الإیمان، باب صلیق الإیمان و إخلاصہ، و الترمذی فی جامعہ، فی کتاب تفسیر القرآن، باب ومن سورۃ الأنعام، رقم (۳۰۶۷)۔

نے علم حاصل کیا۔

حضرات صحابہ میں سے حضرت ابو موسیٰ اشعری، حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، حضرت عمران بن حصین، حضرت جابر، حضرت انس اور حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہم وغیرہ نے ان سے احادیث کی روایت کی ہے۔

حضرات تابعین میں جن حضرات نے ان سے استفادہ کیا ان میں سے چند مشہور یہ ہیں، علقمہ، اسود، مسروق، غبیدہ، ابو واثلہ، قیس بن ابی حازم رحمہم اللہ وغیرہ۔ (۲۸)
آپ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پہلے اسلام لائے، خود فرماتے ہیں ”لقد رأيتني سادس ستة، وما على ظهر الأرض مسلم غيرنا“ (۲۹)۔

آپ کی والدہ ماجدہ بھی صحابیہ ہیں وہ ”ام عبد“ کہلاتی تھیں اسی نسبت سے آپ کو ”ابن ام عبد“ بھی کہا جاتا ہے۔ (۳۰) یہ دونوں ماں بیٹے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے انتہائی خصوصی تعلق رکھتے تھے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”قدمت أنا وأخي من اليمن فمكتنا حيناً مانري ابن مسعود وأمه إلا من أهل البيت؛ من كثرة دخولهم ولزومهم له“ (۳۱)۔

سفر میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نعل مبارک، مسواک، بستر اور وضو کا سامان آپ ہی اٹھاتے تھے، عام دنوں میں بھی آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جوتے پہناتے تھے، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم جوتے اتارتے تو آپ انھیں اپنی کلاہوں (یعنی آستین کی جیبوں) میں ڈال لیتے تھے۔ (۳۲)

بدر کے موقع پر جب اللہ کے دشمن ابو جہل کو دو نو عمر صحابیوں نے زخمی کر دیا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ ہی کو اسے قتل کرنے کے لیے بھیجا، آپ نے اس امت کے فرعون کو قتل کرنے کا اعزاز حاصل کیا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو جنت کی بشارت دی۔ (۳۳)
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ وابستگی اور تعلق کا اندازہ اس سے اگلیے کہ خود فرماتے

(۲۸) دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۶۱ و ۳۶۲) وتہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۸۹) وتہذیب الک ن (ج ۱ ص ۱۶۱-۱۶۲)۔

(۲۹) المستدرک للحاکم (ج ۳ ص ۳۱۳)۔

(۳۰) سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۶۲) وتہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۸۸)۔

(۳۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۵۳۱) کتاب المناقب، باب مناقب عبد اللہ بن مسعود۔ (ج ۲ ص ۶۲۹) کتاب الہ غازی باب قدوم الأشعرین

وأهل اليمن، وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۹۲) کتاب الفضائل، باب من فضائل عبد اللہ بن مسعود وأمه رضی اللہ عنہما۔

(۳۲) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۱۵۳)۔

(۳۳) طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۱۵۲) وتہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۸۸)۔

ہیں ”علّمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکفّی بین کفّیہ: التشہد، كما یعلّمنی السورۃ من القرآن“ (۳۳)۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا کہ میں آپ کو قرآن کریم سناؤں، میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میں آپ کو کیا قرآن سناؤں!؟ قرآن تو خود آپ پر نازل ہوا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ میں دوسرے کی زبان سے سنا چاہتا ہوں، کہتے ہیں کہ میں نے سورۃ نساء سے پڑھنا شروع کیا، یہاں تک کہ ”فَکَیْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ کُلِّ امَّةٍ بِشَهِیدٍ وَجِئْنَا بِکَ عَلٰی هٰؤُلَاءِ شَهِیدًا“ تک پہنچ گیا، آپ نے مجھے روک دیا اور فرمایا کہ بس کافی ہے میں آپ کی طرف دیکھنے لگا، آپ کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے۔ (۳۵)

خود فرماتے ہیں ”والذی لا إله غیرہ، ما من کتاب اللہ سورۃ إلا أنا أعلم حیث نزلت، وما من آیۃ إلا أنا أعلم فیما أنزلت، ولو أعلم أحدًا هو أعلم بکتاب اللہ منی تبلغہ إلا بل لربکتُ إلیہ“ (۳۶)۔ ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے پاس سے گزرے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نماز پڑھ رہے تھے، آپ نے فرمایا ”من أحب أن یقرأ القرآن غضا كما أنزل فلیقرأه ابن أم عبد“ پھر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ دعائیں مشغول ہو گئے: ”اللهم انی أسألك إیماناً لا یرتد، وسیماء لا ینفد، ومرافقة نبيک محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی أعلى جنان الخلد“ حضور صلی اللہ علیہ وسلم آپ کی دعاؤں پر فرماتے رہے: ”سَلْ تُعْطَ“ (۳۷)۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اخلاق و عادات، قضا اور خطبہ وغیرہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مشابہ تھے، نیز وہ فرماتے ہیں ”ولقد علم المتجهدون من أصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم أن عبد الله من أقربهم عند الله وسبيل يوم القيامة“ (قال الذهبي رحمه الله: كنا اقال: المتجهدون، ولعله المجتهدون) (۳۸)۔

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے آپ کو کوفہ بھیجا اور اہل کوفہ کو لکھا ”بعثتُ إلیکم عماراً أمیراً، وعبد الله بن مسعود معلماً ووزيراً، وهما من النجباء من أصحاب رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم، ومن

(۳۳) صحیح بخاری کتاب الاستئذان، باب الأخذ بالید، رقم (۶۲۶۵) وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۴۳) کتاب الصلاة، باب التشہد فی الصلاة۔

(۳۵) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۵۵) کتاب فضائل القرآن، باب من أحب أن یسمع القرآن من غیرہ، وباب قول المقرئ للقارئ: حسبک، (ج ۲ ص ۷۵۶) باب البكاء عند قراءة القرآن۔

(۳۶) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۷۰) کتاب فضائل القرآن، باب فضل استماع القرآن.....

(۳۷) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۹۳) کتاب الفضائل، باب من فضائل عبد الله بن مسعود وأمیر رضی اللہ عنہما۔

(۳۸) دیکھئے مسند احمد (ج ۱ ص ۲۳۵ و ۲۵۳)۔

(۳۹) سیر اعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۷۰)۔

أهل بدر، فاقنؤوا بهما، وقد أثر تكلم بعبد الله على نفسي“ (۳۹)۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرماتے ہیں ”کنیف“ (۴۰) ملئ علماً“ (۴۱) کہ آپ ایک بڑا برتن ہیں جو لبالب علم سے بھرا ہوا ہے۔ ایک دفعہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ بیمار ہوئے تو حضرت عثمان ذی النورین رضی اللہ عنہ نے عیادت کی:-

پوچھا: ماتشتکی؟ آپ کیا تکلیف محسوس کرتے ہیں؟

فرمایا: ذنوبی، مجھے اپنے گناہوں کی تکلیف کا احساس ہے۔

پوچھا: فماتشتھی؟ آپ کی کیا خواہش ہے؟

فرمایا: رحمۃ ربی، میں اپنے پروردگار کی رحمت کا خواستگار ہوں۔

پوچھا: ألا آمرک بطیب؟ آپ کے لیے کسی طیب کا انتظام نہ کر دوں؟

فرمایا: الطیب أمرضی، میرے لیے کیا طیب کا انتظام کریں گے اصل ”طیب“ ہی نے تو مجھے بیمار کیا ہے۔

پوچھا: ألا آمرک بعطاء؟ آپ کے لیے کچھ رقم کا بندوبست کر دوں؟

فرمایا: لا حاجة لی فیہ، یعنی مجھے ضرورت نہیں۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ کو ضرورت نہ سہی آپ کے بعد آپ کی بچیوں کے کام آئے گی۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کیا آپ کو میری بیٹیوں کے بارے میں فقر کا اندیشہ ہے؟ ایسی بات نہیں ہوگی، کیونکہ میں نے انھیں روزانہ رات کو سورۃ واقعہ پڑھنے کی تلقین کی ہوئی ہے اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ نے فرمایا ”من قرأ سورة الواقعة كل ليلة لم تصبه فاقة أبدا“ (۴۲)۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے کل آٹھ سو اڑتالیس حدیثیں مروی ہیں ان میں سے

(۳۹) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۹۰)۔

(۴۰) وهو تصغير تعظيم للكشف - بمعنى الوعاء - انظر النهاية لابن الأثير (ج ۳ ص ۲۰۵)۔

(۴۱) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۹۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۹۱)۔

(۴۲) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۹۰)۔ وحديث ”من قرأ...“ أخرجه أبو عبيد في فضائله، وابن الضريس، والحارث بن أبي أسامة، وأبو يعلى، وابن مردويه، والبيهقي في شعب الإيمان، عن ابن مسعود، قاله السيوطي رحمه الله في الدر المنثور (ج ۶ ص ۱۵۳) فاتحة سورة الواقعة۔

چونکہ متفق علیہ ہیں، جب کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اکیس حدیثوں میں مقتدر ہیں اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ بیستیس حدیثوں میں مقتدر ہیں۔ (۴۳)

۳۲ یا ۳۳ میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۴۴) رضی اللہ تعالیٰ عنہ وأرضاه۔ (۴۵)

فائدہ

واضح رہے کہ حدیث کے صحیح و ضعیف ہونے کا مدار اصل اسناد پر ہے، جو سند جس قدر شروط کی جامع ہوگی اسی قدر اس میں قوت آئے گی اور جس سند میں شروطِ صحت کی جتنی کمی آتی جائے گی اسی قدر وہ حدیث ضعیف ہوتی جائے گی، اس بنا پر تو کسی خاص سند پر ”أصح الأسانید“ ہونے کا اطلاق نہیں ہونا چاہیے تاہم بعض کبار محدثین نے مختلف اسانید پر ”أصح الأسانید“ کا اطلاق کیا ہے (۴۶)، ایسی اسانید میں ایک سند یہ بھی ہے جس سے حدیث باب مروی ہے ”الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله“ چنانچہ امام بیہقی بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے اس سند کو اصح الاسانید قرار دیا ہے۔ (۴۷)

قال: لما نزلت: ”الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ“ (۴۸) قال أصحاب

رسول الله صلى الله عليه وسلم: أئنا لم نظلم؟

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب یہ آیت ”الَّذِينَ آمَنُوا.....“ نازل ہوئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب نے آپ سے پوچھا کہ ہم میں سے کون ہے جس نے ظلم نہ کیا ہو؟

مطلب یہ کہ آیت کے ظاہر معنی کو دیکھ کر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو گھبراہٹ ہوئی کہ آیت

(۴۳) دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۸۸) وخلاصة الخزر جی (ص ۲۱۳)۔ وقال الذہبی فی سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۶۲): ”وله عند بقی بالمکرر ثمانی مائة وأربعون حدیثاً والله أعلم۔“

(۴۴) تفریب التہذیب (ص ۳۲۳) رقم (۳۶۱۳)۔

(۴۵) تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۳۳۲-۳۳۳) و (ج ۳ ص ۱۵۰-۱۶۱) و (ج ۶ ص ۱۲ و ۱۳)۔ وتہذیب الأسماء

واللغات (ج ۱ ص ۲۸۸-۲۹۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۴۶۱-۵۰۰)۔

(۴۶) دیکھیے مقدمة ابن الصلاح (ص ۸) النوع الأول: معرفة الصحيح۔

(۴۷) دیکھیے تفریب مع تدویر (ج ۱ ص ۷۸ و ۷۹) ومقدمة ابن الصلاح (ص ۸)۔

(۴۸) سورة الأنعام/۸۲۔

میں امن و اہتداء صرف ان لوگوں کے لیے ہے جو اپنے ایمان کے ساتھ ظلم کو نہ ملائیں اور ہم میں کون ایسا ہے جس سے کسی قسم کا ظلم سرزد نہ ہوا ہو؟! لہذا اس آیت کے مطابق ہم امن اور ہدایت سے محروم رہیں گے۔

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کی گھبراہٹ کا سبب

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کیوں گھبرا رہے تھے؟ اس کی وجہ ابھی ہم نے بتادی، البتہ اس کی مختلف حضرات نے مختلف تعبیر کی ہے چنانچہ:

۱۔ امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”إنما قالت الصحابة هذا القول لأنهم اقتضوا من الظلم ظاهره الذي هو الافتيات بحقوق الناس، أو الظلم الذي ظلموا به أنفسهم، من ركوب معصية أو إتيان محرم، كقوله عز وجل: ”وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ“ الآية، وذلك حق الظاهر فيما كان يصلح له هذا الاسم، ويحتمله المعنى عندهم ولم تكن الآية نزلت بتسمية الشرك ظلماً، وكان الشرك عندهم أعظم من أن يلقب بهذا الاسم، فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك....“ (۴۹)۔

یعنی حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے ظلم کا مطلب وہ لیا جو ظاہر ہے یعنی لوگوں کی حق تلفی کرنا، یا معصیت و محارم کا ارتکاب کر کے خود اپنے آپ پر ظلم کرنا، ان حضرات کے نزدیک یہ لفظ اسی معنی کے لیے ظاہر تھا اور صرف اسی معنی کا اس میں احتمال تھا، اس وقت تک شرک کو ”ظلم“ کا نام دے کر آیت نہیں اتری تھی، پھر ان کے نزدیک شرک کا مقام اس سے بہت بالا تھا کہ اسے ”ظلم“ کا نام دیا جائے، اس لیے انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گھبرا کے تفصیل پوچھی۔

۲۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ”ظلم“ کو عام سمجھا ہے، اس لیے کہ یہ نکرہ ہے جو نفی کے تحت واقع ہے، اور جو نکرہ نفی کے تحت آتا ہے وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے، لہذا انھوں نے سمجھا کہ ظلم کا ہر فرد مراد ہوگا، اور یہ ناممکن ہے کہ حضرات انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے علاوہ کوئی شخص ظلم کے ہر فرد سے بچ جائے، جب لامحالہ ہر شخص سے ظلم کا تحقق ہوگا تو آیت کی تصریح کے مطابق نہ اس کو امن ملے گا، اور نہ اسے ہدایت حاصل ہوگی،

اس لیے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم گھبرا گئے ، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتلادیا کہ یہاں ”ظلم“ سے اس کا سب سے اعلیٰ فرد مراد ہے اور ”ظلم“ میں تین ”تقسیم“ کی ہے اور اس کا قرینہ سورۃ لقمان کی آیت ہے جس میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”إِنَّ الشُّرُكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ“ اس آیت میں شرک کو ظلم عظیم کہا گیا ہے۔ (۵۰)

آیت میں ظلم سے شرک مراد لینے کا قرینہ کیا ہے ؟

علماء میں یہاں یہ بحث ہوئی ہے کہ آیا اس تفسیر پر کہ ”ظلم“ سے مراد ”شرک“ ہے ، کوئی قرینہ دلالت کرتا ہے ، یا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے تفسیر کی۔

بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ یہ سوال ہی نامعقول ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صاحبِ وحی تھے ، خود مستحکم کی طرف سے آپ پر وحی آتی تھی ، آپ مخاطبِ اول تھے ، آپ پر سب کچھ منکشف تھا ، آپ کو قرینہ کی کیا ضرورت ؟ قرینہ تو اندھے کی لاشی کی طرح ہے جو ضرورت کی وجہ سے لی جاتی ہے ، بینا کو لاشی کی کیا ضرورت ؟

لیکن محققین فرماتے ہیں کہ یہ بات درست ہے کہ آپ کو کسی قسم کے قرینہ کی ضرورت نہیں ، لیکن اگر کوئی قرینہ بھی مل جائے تو اس میں مضائقہ کیا ہے ؟

چنانچہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں ”ظلم“ سے ”شرک“ مراد لینے پر قرینہ لفظ ”لبس“ ہے جو اس بات پر دال ہے کہ اس مقام پر ”ظلم“ سے معاصی مراد نہیں بلکہ شرک مراد ہے ، کیونکہ ”لبس“ کے معنی ہیں دو چیزوں کو ایک طرف میں اس طرح خلط کرنا کہ ان میں امتیاز نہ ہو سکے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کا محل ایک ہو اور محل کا اتحاد ایمان اور شرک میں ہو سکتا ہے ، چونکہ قلب جس طرح ایمان کا محل ہے اسی طرح شرک کا بھی محل ہے ، جب کہ دیگر معاصی کا محل اکثر جوارح ہوتے ہیں ، قلب ان کا محل نہیں ہوتا۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ کی مراد کی تعیین شرک سے فرمادی ، مثلاً شربت بننے کے لیے ضروری ہے کہ شکر اور پانی دونوں ایک محل میں مل جائیں اگر دونوں علیحدہ علیحدہ دو گلاسوں میں رہیں تو وہاں ”لبس“ نہیں پایا جائے گا جو شربت بننے کے لیے ضروری ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ جب یہاں لفظ ”لبس“ کہا تو معلوم ہوا کہ ایمان اور ظلم دونوں ایک ہی

محل میں ہوں گے اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ محل ایمان قلب ہے جیسا کہ نصوص اس پر ناطق ہیں ، اس لیے ظلم سے مراد بھی وہی ظلم ہوگا جس کا محل قلب ہو اور جس ظلم کا محل قلب ہے وہ شرک ہے ، معاصی کا تعلق اکثر جوارح سے ہوتا ہے تو گویا یہ لفظ ”لبس“ اس پر قرینہ ہوا کہ یہاں ”ظلم“ سے شرک ”مراد ہے ۔

لیکن چونکہ قرینہ کوئی قطعی الدلالة چیز نہیں ہوتی بلکہ اس کے خلاف کی طرف اذہان متوجہ ہو سکتے ہیں ، چنانچہ اس مقام پر گو جوارح اور قلب حقیقتہً دو الگ الگ محل ہیں مگر ان کو الگ محل شمار کرنا ایک دقیق امر ہے ، کوئی ان دونوں کو مجازاً و توسعاً شخص واحد میں ہونے کی وجہ سے محل واحد شمار کر لے تو اس صورت میں بھی لبس و خلط متحقق ہو جائے گا ، صحابہ رضی اللہ عنہم نے یہی سمجھا اور وہ شبہ میں پڑ گئے ، مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اصل حقیقت کی رعایت کی اور بتلادیا کہ شرک مراد ہے ۔ (۱)

آیت کی تفسیر کے سلسلہ میں

معتزلہ کا موقف اور اس کی تردید

علامہ زمخشری اس آیت کی تفسیر کے ذیل میں لکھتے ہیں ” (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) : اَیْ لَمْ یَخْلَطُوا إِیْمَانَهُمْ بِمَعْصِیَةِ تُفْسِتُهُمْ ، وَاُیْ تَفْسِیرُ الظُّلْمِ بِالْكَفْرِ لَفْظُ اللَّبْسِ “ (۲) مطلب یہ ہے کہ آیت میں جو ”ظلم“ آیا ہے اس سے مراد معاصی ہیں کفر و شرک نہیں ، کیونکہ یہاں لفظ ”لبس“ استعمال ہوا ہے ، جس کے معنی خلط ملط کر دینے کے ہیں چونکہ ایمان اور کفر دونوں ضدین ہیں ، دونوں میں اجتماع ممکن نہیں ، لہذا اختلاط کا کوئی سوال نہیں ، جب اختلاط نہیں ہو سکتا تو ظلم سے شرک و کفر کے معنی لینے کے بجائے معاصی مراد لیں گے ۔ چونکہ اس آیت میں ایسے لوگوں کو جو اپنے ایمان کے ساتھ ”ظلم“ کو خلط کرتے ہیں غیر مامون اور غیر متدی قرار دیا گیا ہے ، لہذا کہا جائے گا کہ مرتکب کبیرہ خارج عن الایمان اور مخلد فی النار ہے ۔

پھر چونکہ حدیث میں ”ظلم“ کی تفسیر صراحۃً ”شرک“ کے ساتھ وارد ہے اس لیے معتزلہ نے یہ کہہ کر حدیث رد کر دی کہ یہ خبر واحد ہے اور عقل کے خلاف ہے ، ان کے خیال میں یہ حدیث جیسے عقل کے خلاف ہے قرآن مجید کی اس آیت کے بھی خلاف ہے ، کیونکہ ایمان و شرک کا خلط و لبس

(۱) دیکھیے لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۲ و ۵۴۳) و فضل الباری (ج ۱ ص ۴۳۳) ۔

(۲) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۲ ص ۳۳) سورة الانعام ۔

محال ہے، اس لیے کہ خلط و لبس اس وقت متحقق ہو سکتا ہے جب دونوں ایک ہی محل میں جمع ہوں اور ایمان و شرک چونکہ ضدین ہیں اور ضدین کا اجتماع ایک ہی محل میں بوقت واحد ناممکن و محال ہے، پس جب فی نفسہ ایمان و شرک کا لبس محال ہوا تو ”ظلم“ کی تفسیر ”شرک“ سے کیے کی جائے گی؟ اہل السنۃ والجماعۃ نے ایک تو الزامی جواب دیا ہے اور کہا ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ ایمان اور شرک کا اجتماع محال ہے اور یہ اجتماع نقیضین ہے، ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اگر ایمان و شرک نقیضین ہیں تو تمہارے نزدیک تو مصیبت بھی ایمان کی نقیض ہے، ارکاب مصیبت کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج ہو جاتا ہے، تو پھر ایمان و مصیبت کا اجتماع کیسے ممکن ہے؟ پھر اس کی جو قرآن کریم میں ”لَمْ یَلِیسُوا بِإِیمَانِهِمْ بِظُلْمٍ“ کہہ کر نفی کی ہے اس کا فائدہ کیا ہے؟ جب یہ اجتماع ہی ناممکن ہے تو اس کی نفی فضول قرار دی جائے گی۔

نیز حدیث کو اگر خبر واحد کہہ کر رد کر دیا جائے تو اس نص قرآنی کا کیا جواب ہوگا جس میں صراحۃً ایمان و شرک کو جمع کیا گیا ہے؟ فرمایا ”وَمَا یُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ إِلَّا وَهُمْ مُّشْرِکُونَ“ (۳)۔ اگر محترکہ یہ جواب دیں کہ یہاں ایمان کے لغوی معنی یعنی تصدیق بالقلب مراد ہے جس کا محل قلب ہے، اور یہ مصیبت کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، کیونکہ اس کا محل جوارح ہیں۔

تو یہی جواب ہم بھی دے سکتے ہیں کہ ”الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ یَلِیسُوا بِإِیمَانِهِمْ بِظُلْمٍ“ میں ایمان سے اس کے لغوی معنی یعنی فہم تصدیق مراد ہے اور شرک ایمان شرعی کی ضد ہے اس کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، ایمان لغوی کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے، اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ جن لوگوں نے یقین کیا کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے، وہ خالق و مالک ہے، وہی سب سے بڑا ہے، اس طرح کہ اس یقین کے ساتھ شرک کی ملاوٹ نہ ہو، مثلاً اس قسم کا عقیدہ نہ رکھے کہ اللہ تعالیٰ تو سب سے بڑا ہے مگر اس کے نیچے کچھ چھوٹے چھوٹے معبود بھی ہیں جن کو کنوینیات میں کسی درجہ میں مستقل نفاذ کا اختیار حاصل ہے، جب کہ مشرکین مکہ کا عقیدہ ایسا ہی تھا، یا خدا کے ساتھ سب کچھ عقیدہ ٹھیک ہے مگر تشریع میں کسی کے لیے مستقل اختیار ثابت کرے جیسا کہ یہود و نصاریٰ احبار و رہبان کے لیے کرتے تھے تو جو شخص خدا پر ایمان لائے اور اس کو ایسا تسلیم کرے، پھر اس تسلیم کے ساتھ اس قسم کے شرک کی بالکل ملاوٹ نہ ہو، صرف وہی لوگ مامون و مستدی ہو سکتے ہیں اور اگر خدا پر یقین رکھنے کے باوجود شرک کو نہ چھوڑا، جیسا کہ مشرکین کی حالت تھی اور یہود و نصاریٰ کیا کرتے تھے، تو وہ یقین نہ ایمان شرعی ہے اور نہ ہی اس کے ذریعہ امن و

ہدایت نصیب ہو سکتی ہے۔

معلوم ہوا کہ ”ظلم“ کے معنی شرک کے لینے سے نہ تو عقل کے خلاف کوئی بات لازم آتی ہے اور نہ ہی قرآن کریم کے خلاف ہونا لازم آتا ہے، بلکہ ”شرک“ کے معنی لے کر آیت کا مطلب بالکل نفیس اور بے غبار ہو جاتا ہے۔

علاوہ ازیں اگر اس حدیث سے قطع نظر بھی کر لی جائے تب بھی سیاق و سباق کو پیش نظر رکھنے سے یہ متعین ہو جاتا ہے کہ یہاں ”ظلم“ سے شرک مراد ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس آیت سے پہلے شروع رکوع میں رد شرک کا بیان ہے ”قُلْ أَنتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا“ (۴) پھر اسی مضمون کی تائید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ ذکر کیا گیا ”وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَسْبِغْ لِي مَاءً فَأَسْتَبْذِلُ الْهَيْئَةَ“ (۵) اس کے تحت ان کا اپنے والد سے مکالمہ مذکور ہے اور پھر توحید کا مؤثر پیرایہ میں اظہار بیان ہے، آگے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اپنی قوم پر نکیر مذکور ہے جو ان کے ساتھ حجت بازی کرتی تھی۔ ”أَتَحْجُّونَ فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِ...“ (۶) اس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام بطور استعجاب فرماتے ہیں ”وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا“ (۷) اس کے بعد بطور تکبیت فرماتے ہیں ”فَأَنَّى الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ“ (۸)۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بتلادیا کہ مجھے کیا ڈراتے ہو، غور کرو خوف کس کو ہونا چاہیے، اس کو جو اللہ کے لیے شرک تجویز کرتا ہے؟ یا اس کو جو توحید کا علمبردار ہے؟ اب بتاؤ امن کس کے لیے ہونا چاہیے اور خوف کا کون مستحق ہے؟ یہاں فریقین کا مصداق واضح ہے کہ ایک حضرت ابراہیم علیہ السلام ہیں، دوسرا فریق ان کی قوم ہے جو شرک کا شکار بنی ہوئی ہے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بھی اسی طرف بلارہی ہے، کیونکہ گفتگو یہاں انہی لوگوں سے ہو رہی ہے اور اوپر کی تمام آیات کا خطاب اسی قوم کو ہے، پس فریقین کا مصداق یہاں حتی طور پر متعین ہے کہ ایک تو حضرت ابراہیم علیہ السلام ہیں جو توحید کی طرف بلانے والے ہیں اور دوسرا فریق ان کی قوم ہے جو شرک میں مبتلا ہے، ان فریقین کے

(۴) سورة الأنعام/۷۱۔

(۵) سورة الأنعام/۷۳۔

(۶) سورة الأنعام/۸۰۔

(۷) سورة الأنعام/۸۱۔

(۸) سورة الأنعام/۸۱۔

متعلق استفسار کیا جا رہا ہے کہ ”أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ“ اسی استفسار کے جواب میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُسْتَبَدُّونَ** اب خود غور کر کے دیکھ لیجئے کہ یہاں ظلم سے کیا مراد لینا چاہیے، ظاہر ہے پورا رکوع شرک کے بیان میں ہے، اور اسی کے سلسلہ میں سوال و جواب کو بیان کیا گیا ہے اس سے بالکل واضح ہے کہ یہاں ”ظلم“ سے مراد ”شرک“ ہے، ورنہ جواب سوال کے ساتھ مطبق ہی نہیں ہوگا۔

پھر اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے تسلیم کر لیں کہ یہاں ”ظلم“ سے مراد معصیت ہے نہ کہ شرک، پھر بھی محترکہ کا یہ دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا کہ مرتکب معصیت مخلد فی النار ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ”أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ“ میں دو احتمال ہیں: ایک امن من الدخول فی العذاب، یعنی نفس عذاب سے مامون ہونا، دوسرا ”امن من الخلود فی العذاب“ یعنی دائمی عذاب سے مامون ہونا۔ محترکہ اپنے مسلک پر اس آیت سے اسی وقت استدلال کر سکتے ہیں جب ”أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ“ میں قطعی طور پر متعین کر دیں کہ یہاں ”امن“ سے ”امن من الخلود“ مراد ہے، اور محترکہ اس کو حتیٰ طور پر ثابت نہیں کر سکتے کیونکہ یہاں دوسرا احتمال ”امن من الدخول“ کا بھی ہے جو اس بات پر دلالت کرے گا کہ معصیت کی صورت میں دخول فی العذاب سے امن نہیں ہوگا، اس کا ہم انکار نہیں کرتے، مرتکب معصیت کو ہم دخول فی النار کا مستحق سمجھتے ہیں، جب کہ محترکہ کا دعویٰ خلود فی النار کا ہے، جس کا قطعی اثبات یہاں نہیں ہے۔ (۹) واللہ اعلم بالصواب۔

فَأَنْزَلَ اللَّهُ: إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (۱۰)

یعنی جب حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو گھبراہٹ ہوئی اور انہوں نے پوچھا کہ ہم میں سے کون ایسا ہے جس نے ظلم نہ کیا ہو؟ تو اللہ تعالیٰ نے آیت نازل فرمائی ”إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ“۔ اس سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت کے نزول کا سبب حضرات صحابہ کا استفسار اور سوال تھا، جب کہ اس حدیث کے دوسرے طرق سے معلوم ہوتا ہے کہ ”إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ“ والی آیت پہلے نازل ہو چکی تھی، کیونکہ صحیح بخاری کتاب التفسیر میں روایت کے الفاظ ہیں ”إِنَّهُ لَيْسَ بِذَاكَ“ أَلَا تَسْمَعُ إِلَى قَوْلِ لَقْمَانَ لَابَنِهِ: إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (۱۱) اس طرح دونوں کے سیاق میں تعارض ہو جاتا ہے۔

(۹) یہ ساری تفصیل فضل الباری (ج ۱ ص ۳۳۲ - ۳۳۶) سے اخذ ہے۔

(۱۰) سورة لقمان/۱۳۔

(۱۱) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۰۳) کتاب التفسیر، سورة لقمان، باب قوله: لا تشرک بآلہ، إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ۔

ان دونوں سیاقوں میں منع و تطبیق کی صورت یہ ہے کہ جب حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے اشکال کیا تو اسی وقت فوراً سورہ لقمان کی یہ آیت اتری ، آپ نے حضرات صحابہ کو جواب دیتے ہوئے یہ تعبیر اختیار کی ”إِنَّهُ لَيْسَ بِذَلِكَ، أَلَا تَسْمَعُ إِلَى قَوْلِ لَقْمَانَ...“ (۱۲) واللہ اعلم۔

علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں کے درمیان اس طرح تطبیق دی ہے کہ حدیث باب میں ”فَأَنْزَلَ اللَّهُ“ کا اطلاق توسعاً کر دیا گیا ہے ، جیسا کہ ہم کسی زانی کو کہیں کہ تیرے حق میں اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی: ”الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ“ یا کسی چور کو کہا جائے کہ تیرے حق میں اللہ تعالیٰ نے یہ حد نازل فرمائی ہے ”السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا“ ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ اس سے مراد یہی ہے کہ تو بھی اس آیت کا مصداق ہے اور تیرے معاملے کا حکم اور فیصلہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے ، حالانکہ آیت زنا و سرقة تقریباً چودہ سو سال پہلے نازل ہو چکی ہیں ، اس جگہ بھی ”فَأَنْزَلَ اللَّهُ“ سے یہی مراد ہے کہ تم کو جو شبہ ہمیشہ آیا اس شبہ یا اشکال کا فیصلہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے ۔ (۱۳) واللہ اعلم۔

حدیث باب کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

حدیث باب کی ترجمۃ الباب سے مطابقت کس طرح ہے ؟ سو علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے معاصی کو ظلم سمجھا ، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفر و شرک کو ظلم قرار دیا ، معلوم ہوا کہ بعض ظلم کفر ہیں اور بعض کفر نہیں ہیں ، اس سے مراتب کا تفاوت سمجھ میں آتا ہے اور ”ظلم دون ظلم“ ثابت ہو جاتا ہے ۔ (۱۴)

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”مطابقت کے اثبات کے لیے اس قدر دور جانے کی ضرورت نہیں ”إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ“ میں لفظ ”عظیم“ مراتب پر صراحت دلالت کرتا ہے ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی چھوٹا ظلم بھی ہے جو ما دون الشرک ہے“ (۱۵) واللہ اعلم۔

(۱۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۸)۔

(۱۳) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۳۲)۔

(۱۴) حاشیۃ القاری (ج ۱ ص ۲۱۳)۔

(۱۵) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۳۳)۔

۲۳- باب : عَلَامَةُ الْمُنَافِقِ

منافق: ”نفاق“ سے اسم فاعل ہے ، نفاق کہتے ہیں باطن کی ظاہر سے مخالفت کو۔

امطلاح شرع میں نفاق یہ ہے کہ آدمی ظاہر میں مسلمان ہو ، اور باطن میں کافر ہو۔ (۱۶)
اس کے دو ماخذ بتائے گئے ہیں :-

۱- یا تو یہ ”نفاق“ سے ماخوذ ہے اور ”نفاق“ سرگ کو کہتے ہیں ، گویا جیسے آدمی سرگ میں چھپ جاتا ہے اور دوسری طرف سے نکل جاتا ہے اسی طرح منافق بھی ظاہر میں تو اپنے آپ کو مومن دکھلاتا ہے اور اندر کفر کو چھپاتا ہے ، اور اندر کے راستے سے ایمان سے نکل جاتا ہے۔ (۱۷)

۲- یا یہ ”نافقاء“ سے ماخوذ ہے ، ”نافقاء“ دشتی چوہے کے بل کو کہتے ہیں۔

اصل میں دشتی چوہا اپنا بل جو بناتا ہے اس کے دو منہ رکھتا ہے ، ایک منہ تو ظاہری ہوتا ہے جو کھلا ہوا ہوتا ہے ، اس سے وہ بل میں داخل ہوتا ہے اور دوسری طرف کا منہ ذرا مستور ہوتا ہے اور بالکل آر پار سوراخ کرنے کے بجائے اوپر سے ہلکی مٹی کا کچھ حصہ باقی رکھتا ہے ، کھلے ہوئے ظاہری منہ کو ”قاصعہ“ کہتے ہیں اور جو مستور ہوتا ہے اس کو ”نافقاء“ کہا جاتا ہے ، جب صیاد آتا ہے تو چوہا قاصعہ کے ذریعہ بل میں داخل ہوتا ہے اور ”نافقاء“ پر اپنا منہ زور سے مارتا ہے ، اس پر جو ذرا سی مٹی ہوتی ہے وہ ہٹ جاتی ہے اور وہ اندر سے نکل جاتا ہے۔ اسی طرح منافق ظاہری راستے سے ایمان میں داخل ہوتا ہے اور باطنی راستے سے ایمان سے نکل جاتا ہے۔ (۱۸)

مقصود ترجمہ

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود اس ترجمہ سے یہ بتانا ہے

کہ معاصی سے ایمان میں کمی آتی ہے جیسے طلعات سے ایمان بڑھتا ہے۔ (۱۹)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ نفاق کی

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۱۷) دیکھئے النہایۃ فی غریب الحدیث والاثار (ج ۵ ص ۹۸) و مجمع مقایس اللغة (ج ۵ ص ۳۵۵)۔

(۱۸) حوالہ بالا۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۹)۔

بہت سی علامات ہیں، اب جس میں جتنی علامتیں ہوں گی اس کے لحاظ سے وہ منافق ہوگا، تو نفاق کے مختلف مراتب ہیں جیسے کفر و ظلم کے مختلف مراتب ہیں، بعض مراتب تو ایسے ہیں کہ ان کے ارتکاب سے آدمی دائرۂ ایمان ہی سے نکل جاتا ہے جیسے دل سے اللہ پر ایمان ہی نہ رکھتا ہو اگرچہ ظاہر میں وہ اپنے آپ کو مؤمن بتاتا ہو، اور بعض مراتب ایسے ہیں کہ ان کے ارتکاب کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج نہیں ہوتا، ہاں اس میں منافقین کے بعض اوصاف آجاتے ہیں جیسے کذب فی الحدیث، اخلاف فی الوعد، خیانت فی الامانة، غدر فی المعاهدة اور فجور فی الخصومة۔ یہ اوصاف احادیث میں ذکر کئے گئے ہیں۔ (۲۰)

یہ بھی ممکن ہے کہ باب سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود مرجعہ کی تردید ہو، اس طرح کہ دیکھو تم کہتے ہو کہ معصیت مضر نہیں جب کہ یہاں بعض گناہوں کو علامتِ نفاق قرار دیا گیا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے اوصاف کے حاملین پر منافق ہونے کا حکم لگایا ہے، لہذا معصیت کا مضر نہ ہونا غلط ہے، اگر معصیت مضر نہ ہوتی تو اس پر نفاق کا حکم نہ لگتا۔ (۲۱) واللہ اعلم۔

۳۳ : حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ أَبُو الرَّبِيعِ قَالَ : حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ : حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ مَالِكٍ بْنُ أَبِي عَامِرٍ أَبُو سُبَيْلٍ : عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ : عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (أَبَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ : إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ ، وَإِذَا أَوْثَمِنَ خَانَ) .
[۲۵۳۶ : ۲۵۹۸ : ۵۷۴۴]

حدَّثَنَا سُلَيْمَانُ أَبُو الرَّبِيعِ
یہ ابو الربیع سلیمان بن داؤد عسکری زہرائی بصری نزیل بغداد ہیں، امام مالک، فلیح بن سلیمان، حماد بن زید، ابو عوانہ، اور اسماعیل بن جندب رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔
امام بخاری، امام مسلم، امام ابو داؤد، امام احمد اور امام اسحاق رحمہم اللہ تعالیٰ نے ان سے احادیث کی روایت کی ہے۔

امام یحییٰ بن معین، ابو زرعة، ابو حاتم اور نسائی رحمہم اللہ تعالیٰ نے ان کو ”ثقة“ قرار دیا ہے۔
عبدالرحمن بن یوسف بن خراش رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں ”تکلم الناس فیہ، وهو صدوق“ یعنی محدثین نے ان پر کلام کیا ہے لیکن وہ ”صدوق“ ہیں۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة، لم يتكلم فيه أحد بحجة“ یعنی وہ ثقہ ہیں، کسی نے ان پر دلیل کے ساتھ کلام نہیں کیا۔

۲۲۳ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۲۲) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

قال: حدثنا إسماعيل بن جعفر

یہ ابو اسحاق اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری، زُرّقی، مدنی ہیں، اہل مدینہ کے قاری تھے۔
یہ سہیل بن ابی صالح، علاء بن عبد الرحمن بن یعقوب، عبد اللہ بن دینار، نافع بن مالک بن ابی عامر رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں اور ان سے روایت کرنے والوں میں قتیبہ، علی بن حجر، یحییٰ بن یحییٰ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں۔

امام احمد، الوزرعی اور نسائی رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”ثقة“۔

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة، وهو من أهل المدينة، قدم بغداد، فلم يزل بها حتى مات، وهو صاحب الخمس مئة حديث التي سمعها منه الناس“۔

اصحاب اصول ستہ نے ان سے حدیثیں لی ہیں۔

ان کا انتقال بغداد میں ۱۸۰ھ میں ہوا۔ (۲۳) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

قال: حدثنا نافع بن مالك بن أبي عامر أبو سهيل

یہ ابو سہیل نافع بن مالک بن ابی عامر اصبہجی تیمی مدنی ہیں، بنو تیم کے حلفاء اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے چچا ہیں۔

حضرت انس بن مالک، حضرت سہیل بن سعد الساعدی، حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے نیز حضرت سعید بن المسیب، حضرت علی بن الحسین، حضرت عمر بن عبد العزیز، حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق، اپنے والد مالک بن ابی عامر اور ابو بردہ بن ابی موسیٰ الاشعری رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت حدیث

(۲۲) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱۱ ص ۳۲۳-۳۲۵) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۸) وخلاصة الخرزجی (ص ۱۵۱) وتقريب التهذيب (ص ۲۵۱)

رقم (۲۵۵۶)۔

(۲۳) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۵۶-۶۰) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۸) وخلاصة الخرزجی (ص ۳۳) وتقريب التهذيب (ص ۱۰۶)

رقم (۳۳۱)۔

کرتے ہیں۔

ان سے اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر، سلیمان بن بلال، عبدالعزیز درّ اور دی، امام مالک اور امام زہری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ دیگر محدثین روایت کرتے ہیں۔
 امام احمد، ابو حاتم اور نسائی رحمہم اللہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔
 ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔
 اصحاب اصول ستہ نے ان کی روایتیں لی ہیں۔
 ۱۴۰ھ کے بعد ان کا انتقال ہوا۔ (۲۴) رحمہم اللہ تعالیٰ۔

عن أبيه

یہ ابو انس مالک بن ابی عامر اصمعی مدنی ہیں، ابو محمد بھی ان کی کنیت ہے، یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے دادا ہیں۔

حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت طلحہ بن عبید اللہ، حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے روایت حدیث کرتے ہیں۔

ان سے ان کے بیٹے انس بن مالک بن ابی عامر، ربیع اور ابو سہیل کے علاوہ سالم ابو النضر، سلیمان بن یسار اور محمد بن ابراہیم تیمی رحمہم اللہ تعالیٰ روایت کرتے ہیں۔

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ثقة وله أحاديث صالحة“۔

عجل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مدنی تابعی ثقة“۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔

صحیح قول کے مطابق ان کا انتقال ۷۴ھ میں ہوا۔ جب کہ واقدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ۱۱۲ھ میں شریا بہتر سال کی عمر میں انتقال ہوا۔

لیکن حافظ منذری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہ بالکل غلط ہے اس کے غلط ہونے میں کوئی شک نہیں، کیونکہ انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ان کے بعد کے حضرات سے روایت حدیث کی ہے، اگر ۱۱۲ھ میں بہتر سال کی عمر میں ان کی وفات مانیں تو ان کی پیدائش ۴۰ھ میں ماننی پڑے گی، جب کہ

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شہادت ۲۲ھ میں ، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت ۳۵ھ میں اور حضرت طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ کی شہادت جنگ جمل کے موقع پر ۳۶ھ میں ہوئی ہے اور ان کا سماع ان تمام حضرات سے ثابت ہے ۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے واقدی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو درست قرار دینے کے لیے یہ تاویل کی ہے کہ واقدی رحمۃ اللہ علیہ نے جو کہا ہے ”توفی سنة ثنتی عشرة ومائة وهو ابن سبعین او اثنین وسبعین سنة“ اس میں ”سبعین“ دراصل ”تسعين“ کی تصحیف ہے ، اور اصل میں ”تسعين“ ہے اگر ان کی وفات نوے یا نوے سال کی عمر میں مائیں تو ان کی پیدائش کا سال ۲۰ھ ہوگا ۔ (۲۵) لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مطلق رویت تو ثابت ہو سکتی ہے ، روایت مشکل ہے ۔ واللہ أعلم ۔

غن أبی هريرة (۲۶)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے مفصل حالات پیچھے ”باب أمور الایمان“ کے تحت گذر چکے ہیں ۔

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: آية المنافق ثلاث

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

”منافق کی علامت تین ہیں“ ۔

یہاں ”آیة“ مفرد ہے اور مبتدا ہے اور ”ثلاث“ خبر ہے جس میں تعدد ہے ، اور یہ قاعدہ ہے کہ

منفرد اور جمع میں اور مبتدا اور خبر میں مطابقت ضروری ہے ، یہاں مبتدا و خبر کے درمیان افراد و جمع کے

(۲۵) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۱۳۸ - ۱۵۰) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) وخلاصة الخزرجی (ص ۳۶۶) وتقريب (ص ۵۱۷) رقم (۱۳۳۳)۔

ملاحظہ: خلاصة الخزرجی میں ان کے سال وفات کے بارے میں لکھا ہے ”قیل: توفی سنة أربع وتسعين“ شاید یہ ”سبعین“

سے معص ہے ۔ واللہ أعلم ۔

(۲۶) الحديث أخرجه البخاری فی کتاب الشهادات ، باب من أمر بإنجاز الوعد ، رقم (۲۶۸۲) وفی کتاب الوصایا ، باب قول اللہ عز وجل: من بعد

وصية یوصی بها أودین ، رقم (۲۶۳۹) وفی کتاب الأدب ، باب قول اللہ تعالیٰ: یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ وكونوا مع الصادقین ، رقم (۶۰۹۵)۔

ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۵۶) کتاب الایمان ، باب خصال المنافق ۔ والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۶۰) فی کتاب الایمان وشرائعه ، باب

علامة المنافق ۔ والترمذی فی جامعہ ، فی کتاب الایمان ، باب ما جاء فی علامة المنافق ، رقم (۲۶۳۱)۔

اعتبار سے مطابقت نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ”آیہ“ سے مراد جُز ہے، لہذا ”ثلاث“ کا حمل ”آیہ“ پر درست ہے، چنانچہ ابو عوانہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں ”علامات المنافق“ کے الفاظ کے ساتھ روایت نقل کی ہے۔ (۲۷)

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ ”ثلاث“ کا مطلب یہ ہے کہ یہ تینوں مل کر ایک علامت ہیں۔ (۲۸) لیکن یہ جواب بعید ہے، ظاہر یہ ہے کہ تینوں الگ الگ مستقل طور پر نفاق کی علامتیں ہیں۔ واللہ اعلم۔

إذا حدث كذب
جب بات کرے تو جھوٹ بولے۔

وإذا وعد أخلف

اور جب وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے۔

لفظ ”وعد“ کا اگر مفعول ذکر کیا جائے تو خیر و شر دونوں میں استعمال ہوتا ہے، اور اگر مفعول کو حذف کر دیا جائے تو ”وعد“ کو خیر کے لیے اور ”ایعاد“ اور ”وعید“ کو شر کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ (۲۹)

البتہ ابن الاعرابی کہتے ہیں کہ ”ایعاد“ کا استعمال خیر کے لیے بھی ہوتا ہے، لیکن یہ نادر ہے۔ (۳۰)

پھر یہاں ایک بات اور سمجھ لیجیے کہ وعدہ خلافی اسی وقت مذموم اور علامتِ نفاق ہے جب وعدہ کرتے ہوئے ”اخلاف وعد“ کا ارادہ ہو، اور اگر وعدے کے وقت اسے پورا کرنے کی نیت ہو اور بعد میں کسی مجبوری کی وجہ سے پورا نہ کر سکے تو یہ مضر نہیں ہے۔ چنانچہ سنن ابی داؤد اور جامع ترمذی میں حضرت

(۲۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۹) و شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۳۷)۔

(۲۸) حوالہ بالا۔

(۲۹) قال ألفراء: يقال: وعدته خيراً، و وعدته شراً، فإذا أسقطوا الخير والشر: قالوا في الخير: الوعد، وفي الشر: الإيصاد والوعيد، كذا في

مختار الصحاح (ص ۷۲۸) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲۰)۔

(۳۰) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲۰)۔

زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ”إِذَا وَعَدَ الرَّجُلُ أَخَاهُ، وَمِنْ نِيَّتِهِ أَنْ يَفِي لَهُ، فَلَمْ يَفِ وَلَمْ يَجِئِ لِلْمِيعَادِ: فَلَا يَأْتِمُ عَلَيْهِ“ (۳۱) اللفظ لأبي داود۔

نیز حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے ”وَإِذَا وَعَدَ وَهُوَ يَحْدُثُ نَفْسَهُ أَنَّهُ يَخْلِفُ“ (۳۲)۔

وَإِذَا أُوْتِمِنَ خَانَ

اور جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے ۔

بعض علماء نے ان تینوں چیزوں کو علامتِ نفاق قرار دینے کا ایک نکتہ ذکر کیا ہے کہ دین کا انحصار تین چیزوں پر ہے: قول، فعل اور نیت، سو فسادِ قول پر ”کذب“ سے، فسادِ فعل پر ”خیانت“ سے اور فسادِ نیت پر ”اخلاف وعد“ سے متنبہ کر دیا۔ (۳۳)

اس حدیث سے متعلقہ کچھ ایسا اگلی حدیث کی تشریح کے ذیل میں آرہی ہیں۔

۳۴ : حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ بْنُ عُقْبَةَ قَالَ : حَدَّثَنَا سُفْيَانُ ، عَنْ الْأَعْمَشِ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ ، عَنْ مَسْرُوقٍ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو : أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : (أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا ، وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدْعَاهَا : إِذَا أُوْتِمِنَ خَانَ ، وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ)

تَابَعَهُ شُعْبَةُ عَنْ الْأَعْمَشِ : [۲۳۲۷ : ۳۰۰۷]

حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ بْنُ عُقْبَةَ

یہ قبیصہ بن عقبہ بن محمد بن سفیان السؤالی کوئی ہیں ۔ ابو عامر ان کی کنیت ہے ۔ (۳۴)

(۳۱) سنن ابی داود، کتاب الأدب، باب فی الوعدۃ رقم (۳۹۹۵)۔ وجامع ترمذی، کتاب الایمان، باب ما جاء فی علامۃ المنافق، رقم (۲۶۳۳)۔ اس حدیث کی سند میں ابو العمان اور ابو قاص ہیں، ان دونوں کے بارے میں امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ولا يعرف أبو النعمان ولا أبو قاص، وهما مجهولان“۔

(۳۲) معجم طبرانی کبیر (ج ۶ ص ۲۷۰) رقم (۶۱۸۶)۔ وجميع الزوائد (ج ۱ ص ۱۰۸) کتاب الایمان، باب فی النفاق وعلاماته وذكر المنافقين۔ اس حدیث کی سند میں بھی ابو العمان اور ابو قاص ہیں جو مجہول ہیں، تعجب ہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں کو تقریب التہذیب (ص ۶۷۹ اور ص ۶۸۲) میں مجہول قرار دیا ہے، اس کے باوجود فتح الباری (ج ۱ ص ۹۰) میں لکھتے ہیں: ”ولمسندہ لابیہ“۔

بہ، لیس فیہم من أجمع علی ترکہ۔“

(۳۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۰)۔

(۳۴) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۸۱-۲۸۳) وخلاصة الخرزجی (ص ۳۱۳)۔

اسرائیل بن یونس ، حماد بن سلمہ ، سفیان ثوری ، شعبہ ، فطر بن خلیلہ ، مالک بن مغفل ، اور
الورجاء رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں - (۳۵)

ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری ، امام احمد بن حنبل ، محمود بن غیلان اور عباس
دوری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ محدثین عظام ہیں - (۳۶)

یہ زہد و ورع اور صلاح و استغناء سے متصف تھے ، حفص بن عمر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مارأیت
مثل قبیصۃ بن عقبہ ، مارأیتہ مبتسماً قط“ من عباد اللہ الصالحین “ (۳۷) -

ہناد بن السری رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے جب بھی ان کا تذکرہ آتا تو رو پڑتے تھے اور فرمایا کرتے
تھے ”الرجل الصالح“ (۳۸) -

جعفر بن حمدویہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ ہم قبیصہ کے دروازے پر کھڑے تھے ، ہمارے
ساتھ دلف بن ابی دلف بھی تھا اور اس کے ساتھ بہت سے خدام بھی تھے ، اس نے دروازہ کھٹکھٹایا ،
قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ نے لٹکنے میں دیر لگائی تو خدام نے دوبارہ آواز دی اور کہا ”ابن ملک الجبل علی الباب ،
وأنت لا تخرج إلیہ“ یہ سن کر قبیصہ لٹکے ، اس حالت میں کہ ان کی چادر کے کنارے پر کچھ روٹی کے ٹکڑے
تھے ، آتے ہی فرمایا ”رجل قد رضی من الدنیا بهذا ما یصنع بابن ملک الجبل؟“ یعنی جس شخص نے
قناعت کو اختیار کر لیا ہو ، جس کا گذر بسر ان ٹکڑوں سے ہو جاتا ہو اسے شہزادے سے کیا لینا دینا؟ اس کے
بعد فرمایا ”واللہ لا حدثتہ“ بخدا! میں اس کو حدیثیں نہیں سناؤں گا ، پھر نہیں سنائیں - (۳۹)

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کثیر الغلط ، وکان ثقة صالحاً لا باس بہ“ (۴۰) -

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : ”هو ثقة إلفی حدیث الثوری“ (۴۱) -

نیز وہ فرماتے ہیں ”لیس بذاک القوی ، وقال : ثقة فی کل شیء إلفی سفیان“ (۴۲) -

ابن القطان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : ”یروی عبد الحق فی أحکامہ لقبیصۃ ، ولا یرض لہ ، وهو

(۳۵) حوالہ بالا -

(۳۶) حوالہ بالا -

(۳۷) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۳۸۷) -

(۳۸) حوالہ بالا -

(۳۹) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۳۸۸) -

(۴۰) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۸۳) -

(۴۱) حوالہ بالا -

(۴۲) حوالہ بالا -

”سندھم کثیر الخطا“ (۳۳)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان صغیر الا یضبط وکان صالحاً ثقیلاً...“ (۳۴)۔
ان اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کو علمائے رجال نے کثیر الخطا، کثیر الغلط، ضعیف فی حدیث الثوری قرار دیا ہے۔

جہاں تک سفیان ثوری کی حدیث میں ضعف کا تعلق ہے، سو یہ اس لیے قابل تسلیم نہیں کہ ان کی عمر اس وقت سولہ سال کی تھی جب انھوں نے سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے سماع کیا تھا اور مسلسل تین سال ان سے سماع کرتے رہے۔ (۳۵) ظاہر ہے کہ سولہ سال کی عمر تحصیل حدیث کے لیے کم نہیں ہوتی۔

پھر جہاں ان کو بعض حضرات نے سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کرنے میں ضعیف ٹھہرایا ہے وہاں بعض دوسرے محدثین نے ان کی توثیق کی ہے اور سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کرنے کو معتبر بھی قرار دیا ہے، چنانچہ ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لم أر من المحدثین من یحفظ ویأتی بالحدیث علی لفظہ لا یغیرہ: سوی قبیصۃ وأبی نعیم فی حدیث سفیان...“ (۳۶)۔

فریابی رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا ”رأیت قبیصۃ عند سفیان؟“ تو آپ نے فرمایا ”نعم، رأیت صغیراً“ مطلب یہ کہ وہ جب سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے سماع کر رہے تھے تو چھوٹے تھے، اس لیے ان کی روایت قبول نہیں ہوگی، ابو زرہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات محمد بن عبد اللہ بن نمیر رحمۃ اللہ علیہ سے ذکر کی تو انھوں نے فرمایا ”لو حدثنا قبیصۃ عن النخعی لَقَبَلْنَا مِنْهُ“ یعنی سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے تو ان کا سماع ہے، ان سے بھی بڑے جو ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں اگر قبیصہ ان سے بھی روایت کریں تو ہم اس کو بھی قبول کر لیں۔ (۳۷)

امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان قبیصۃ لا یحفظ ثم حَفِظَ بَعْدُ“ (۳۸)۔
فضل بن سہل رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں ”کان قبیصۃ یحدث بحدیث سفیان علی الولاء درساً

(۳۳) میزان (ج ۳ ص ۳۸۴)۔

(۳۴) حوالہ بالا۔

(۳۵) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۴۸۸) ومیزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۸۴)۔

(۳۶) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۸۴) وتہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۴۸۶)۔

(۳۷) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۴۸۵) ومیزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۸۴)۔

(۳۸) ہدی الساری (ص ۳۳۶) ومیزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۸۴) وتہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۴۸۶)۔

درساً حفظاً“ (۳۹)۔

امام لسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لیس بہ بائس“ (۵۰)۔

اسحاق بن سيار نصیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما رأیت من الشیوخ اُحفظ من قبیصۃ بن عقبۃ“ (۵۱)

جہاں تک کثیر الخطا و الغلط ہونے کا تعلق ہے سو حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”بل هو محتج

بہ عندہم، موثق، مع وجود غلطہ“ (۵۲)۔

پھر اگر ان کو سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کی حدیثوں میں کمزور مان بھی لیں تو یہاں مضر نہیں کیونکہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”... من كبار شیوخ البخاری، أخرجه عنه أحادیث عن سفیان الثوری، وافقه علیہا غیرہ“ (۵۳) یعنی ان کی جن حدیثوں کی تخریج امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے ان کی موافقت اور متابعت دوسروں نے کی ہے، چنانچہ اس مقام پر بھی ان کے متابع امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں، کما سیاتی۔

صحیح قول کے مطابق ۱۱۵ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۵۴) رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ۔

قال: حدثنا سفیان

یہ مشہور امام حدیث تبع تابعی ابو عبد اللہ سفیان بن سعید بن مسروق ثوری کوفی ہیں۔

زیاد بن علاقہ، حبیب بن ابی ثابت، اسود بن قیس، حماد بن ابی سلیمان اور زید بن اسلم رحمہم اللہ

تعالیٰ جیسے سینکڑوں اساطینِ علم سے حدیث حاصل کی۔

خود ان سے روایت کرنے والوں کی تعداد ہزاروں پر مشتمل ہے، آپ ایک مستقل فقہی مکتب کے

امام تھے، مذاہبِ اربعہ کی طرح آپ کے مذہب پر بھی عمل کیا جاتا تھا، لیکن بعد میں آپ کے متبعین ختم

ہو گئے اور مذاہبِ اربعہ کو اللہ تعالیٰ نے دوام بخشا۔

(۳۹) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۳۸۷) و ہدی الساری (ص ۲۳۶)۔

(۵۰) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۳۸۷) و میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۴۸۳) و ہدی الساری (ص ۳۳۶)۔

(۵۱) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۸۳) و تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۳۸۶)۔

(۵۲) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۸۳)۔

(۵۳) ہدی الساری (ص ۳۳۶)۔

(۵۴) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۲۳) و تقریب التہذیب (ص ۳۵۳) رقم (۵۵۱۳)۔

آپ کی جلالتِ قدر، کثرتِ علوم، صلابتِ دین، توثیقِ وامانت، زہد و صلاح اور حفظ و اتقان پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔

امام شعبہ، سفیان بن عیینہ، ابو عاصم النبیل، یحییٰ بن معین رحمہم اللہ کے علاوہ اور بھی کئی حضرات نے آپ کو ”أمیر المؤمنین فی الحدیث“ قرار دیا ہے۔
امام عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کُتِبَ عَنْ أَلْفٍ وَمِثْلَةِ شَيْخٍ، مَا كُتِبَ عَنْ أَفْضَلٍ مِنْ سَفْيَانَ“۔

حافظہ غضب کا تھا، جس چیز کو ایک دفعہ سن لیتے وہ ہمیشہ کے لیے محفوظ ہو جاتی تھی، خود فرماتے ہیں ”مَا اسْتَوْدَعْتُ قَلْبِي شَيْئًا قَطُّ فَخَانِي“۔

امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”إِنْ سَفْيَانَ سَادَ السَّاسُ بِالْوَرَعِ وَالْعِلْمِ“۔
قہیصہ بن عقبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مَا جَلَسْتُ مَعَ سَفْيَانَ مَجْلِسًا إِلَّا ذَكَرْتُ الْمَوْتَ، وَمَا رَأَيْتُ أَحَدًا كَانَ أَكْثَرَ ذِكْرَ الْمَوْتِ مِنْهُ“۔

یوسف بن اسباط رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ نے مجھ سے عشاء کی نماز کے بعد فرمایا کہ مجھے وضو کے لیے لوٹا دو، میں نے انھیں دے دیا، انھوں نے لوٹا اپنے دائیں ہاتھ میں پکڑا اور بائیں ہاتھ اپنے سینے پر رکھا، میں تو جا کے سو گیا، طلوع فجر کے وقت جو میں اٹھا تو کیا دیکھتا ہوں کہ وہ اسی حال میں تھے، میں نے ان سے عرض کیا کہ فجر طلوع ہو چکی ہے! فرمایا کہ میں اس وقت سے لے کر اب تک آخرت کے بارے میں سوچتا رہا۔

سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ امراء و حکام سے ہمیشہ اجتناب برتتے اور علمی وقار کی دائماً حفاظت کیا کرتے تھے۔

ایک شخص نے آپ کے پاس کچھ دینار دیکھے تو کہا ”تَمَسَّكْ هَذِهِ الدَّنَانِيرُ؟ تَوْ فَرَمَايَا“ اسکت، فَلَوْ لَا هَذِهِ الدَّنَانِيرُ لَتَمَنَدَلُ بَنَاهُ الْوَلَاءُ الْمَلُوكُ“۔

آپ کے سنہری اقوال میں سے ہے:-

”أَحِبُّ أَنْ يَكُونَ صَاحِبُ الْعِلْمِ فِي كِفَايَةٍ، فَإِنَّ الْآفَاتِ إِلَيْهِ أَسْرَعُ، وَالْأَلْسِنَةُ إِلَيْهِ أَسْرَعُ“ یعنی صاحبِ علم کو فراخی حاصل ہونی چاہیے کیونکہ آفتیں بھی اس کی طرف بہت تیزی سے آتی ہیں اور زبان طعن بھی جلد دراز ہوتی ہے۔

بہر حال آپ کے فضائل و مناقب بے شمار ہیں، خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے بالکل درست

فرمایا ہے ”کان إماماً من أئمة المسلمين، وعَلَمًا من أعلام الدين، مُجَمَّعًا على أمانته، بحيث يستغنى عن تركيته مع الإتقان والحفظ، والمعرفة والضبط، والورع والزهد“۔

ابو جعفر منصور جب حج کے لیے مکہ مکرمہ کے لیے روانہ ہوا تو اپنے کارندوں سے کہہ دیا کہ سفیان ثوری کو گرفتار کر کے سولی پر چڑھا دو، چنانچہ تختہ موار تیار کر لیا گیا اور حضرت سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں اعلان کیا جانے لگا، اس وقت آپ کا سر فضیل بن عیاض رحمۃ اللہ علیہ کی گود میں اور دونوں پیر سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ کی گود میں رکھے ہوئے تھے، ان حضرات نے ان سے کہا کہ ابو عبد اللہ خدا کے لیے آپ روپوش ہو جائیے، ورنہ خدا نخواستہ آپ پر مصیبت آئی تو ہم سب پر دشمن بنیں گے، یہ بات سن کر امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ اٹھے، بیت اللہ کا غلاف پکڑ کے قسم کھائی کہ ابو جعفر مکہ مکرمہ میں داخل نہیں ہو پائے گا، بس پھر کیا تھا؟ ”رُبَّ أَشْعَثِ مَدْفُوعٍ بِالْأَبْوَابِ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لَأَبْرَهُ“ (۵۵) کا مصداق سامنے آگیا، ابو جعفر مکہ مکرمہ کے قریب پہنچا ہی تھا، ابھی داخل نہیں ہو پایا تھا کہ انتقال کر گیا۔ آپ ۹۷ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۶۱ھ میں انتقال کر گئے۔

شعیر بن ریحس فرماتے ہیں کہ انتقال کے بعد میں نے سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کو خواب میں دیکھا کہ وہ ایک درخت سے دوسرے درخت کی طرف اڑ رہے تھے اور یہ آیت پڑھتے جا رہے تھے ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَبْؤًا مِّنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ“ (۵۶) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة (۵۷)۔

عن الأعمش

امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ کے حالات پیچھے ”باب ظلم دون ظلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

عن عبد الله بن مروة

یہ عبد اللہ بن مرہ ہمدانی، خارنی، کوفی ہیں، یہ تابعی ہیں حضرت عبد اللہ بن عمر اور حضرت براء

(۵۵) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۲۹) کتاب البر والصلة، باب فضل الضعفاء والخاملین۔

(۵۶) سورة الزمر/۷۴۔

(۵۷) مذکورہ حالات نیز مزید تفصیل کے لیے دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۲۲۹-۲۷۹) و تہذیب الکمال (ج ۱۱ ص ۱۵۳-۱۶۹) و عمدة

القاری (ج ۱ ص ۲۲۳) و خلاصة الخرجی (ص ۱۳۵) و تقریب التہذیب (ص ۲۴۳) رقم (۲۴۳۵) و الأعلام للزکلی (ج ۳ ص ۱۰۳ و ۱۰۵)۔

بن عازب رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں ، اور ان سے حدیث حاصل کرنے والوں میں امام اعمش اور منصور بن المعتمر رحمہما اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں ۔

امام یحییٰ بن مَعین ، ابو زُرْعہ اور نسائی رحمہم اللہ تعالیٰ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے ۔
ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ثقة وله أحاديث صالحة“ ۔
ربیع بن ریحان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”تابعی ثقة“ ۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے ۔
۱۰۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا ۔ (۵۸) رحمہ اللہ تعالیٰ ۔

عن مسروق

یہ مشہور مخضرم تابعی ، امام ابو عاصم مسروق بن الاعدع بن مالک بن اُمیہ وادعی ، ہمدانی کوئی ہیں ۔
آپ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مشرف باسلام ہوئے ، لیکن زیارت کا شرف حاصل نہیں ہوا ، عمرو بن معدیکرب آپ کے ماموں ہیں ، آپ کے والدین کے مشہور شہسواروں میں سے تھے ۔

کہا جاتا ہے کہ ان کو بچپن میں کوئی چوری کر کے لے گیا تھا بعد میں ملے ، تو ان کا نام مسروق

رکھ دیا گیا ۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کے والد کا نام ”اجدع“ سے بدل کر ”عبدالرحمن“ کر دیا تھا ،

چنانچہ مسروق رحمۃ اللہ علیہ کا نام سرکاری دیوان میں ”مسروق بن عبدالرحمن“ درج کیا جاتا تھا ۔

آپ نے کبار صحابہ کی زیارت کی اور ان سے روایتیں لیں چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق ، حضرت عمر فاروق ، حضرت عثمان ، حضرت علی ، حضرت عبداللہ بن عمر ، حضرت عبداللہ بن عمرو ، حضرت عبداللہ بن مسعود ، حضرت زید بن ثابت ، حضرت ابی بن کعب ، حضرت خباب بن ارت ، حضرت معاذ بن جبل ، حضرت مغیرہ بن شعبہ ، حضرت محفل بن سنان اشجعی ، حضرت عائشہ ، حضرت ام رومان اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے روایت کرتے ہیں ۔

البتہ علی بن الدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پیچھے انھوں

نے نماز پڑھی ہے ، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے ان کی کوئی روایت نہیں ۔

(۵۸) دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۲۹۰) و تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۱۱۳) و خلاصۃ الخرزجی (ص ۲۱۳) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۲۳)

و تقریب التہذیب (ص ۳۲۲) رقم (۳۶۰۶) ۔

خود ان سے روایت کرنے والوں میں ابراہیم نخعی، انس بن سیرین، ابو داؤد شقیق بن سلمہ، عبدالرحمن بن عبد اللہ بن مسعود، عبید بن نضلہ، مکحول شامی اور ان کی اہلیہ فقیر بنت عمرو، رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں۔

مرہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں ”ما ولدت ہمدانیۃ مثل مسروق“۔

امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما علمت أن أحدًا كان أطلبَ للعلم في أفق من الأفاق من

مسروق“۔

آپ کا شمار حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے ان ارشد تلامذہ و اصحاب میں سے ہوتا تھا جو لوگوں کو تعلیم دیتے اور حدیث پڑھاتے تھے۔

بہت زیادہ عبادت گزار اور شب زندہ دار تھے، ان کی اہلیہ کہتی ہیں کہ اس قدر کثرت سے نماز پڑھتے تھے کہ پاؤں سوج جاتے تھے بسا اوقات میں ان کے پیچھے ان کی حالت پر رونے لگتی تھی۔ آپ نے اس طرح حج کیا ہے کہ پورے حج کے دوران لیٹ کر آرام نہیں کیا، بس سجدہ میں جتنی دیر سو سکتے تھے سولیتے تھے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان کو اپنا بیٹا بنایا ہوا تھا، چنانچہ ام المومنین کے نام پر اپنی بیٹی کا نام انھوں نے عائشہ رکھا، اپنی اس بیٹی کی ہر بات مانتے اور ہر خواہش پوری کرتے تھے، ایک دفعہ سخت گرمی کے دنوں میں آپ روزہ سے تھے، ان کی بیٹی آئیں اور کہا کہ ابا جان! آپ یہ پی لیں اور افطار کر لیں، انھوں نے پوچھا کہ بیٹی! تم ایسا کیوں کرنا چاہتی ہو؟ کہا کہ ابا جان! آپ پر مجھے رحم آ رہا ہے، چاہتی ہوں کہ آپ کو کچھ راحت حاصل ہو۔ انھوں نے جواب دیا کہ بیٹی! میں یہ مشقت اس دن کی راحت کے لیے اٹھا رہا ہوں جس میں ایک دن پچاس ہزار سال کے برابر ہوگا۔

امام یحییٰ مہیین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة لا يسأل عن مثله“۔

امام علی بن الدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما أقدم على مسروق أحدًا من أصحاب عبد الله“۔

امام غلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كوفي تابعي ثقة“۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان ثقة، وله أحاديث صالحة“۔

۶۳ھ یا ۶۴ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۵۹) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمةً واسعة۔

(۵۹) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۷ ص ۳۵۱-۳۵۴) وطبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۷۶-۸۴) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۶۳-۶۹) وعمدة

القاری (ج ۱ ص ۲۲۳) و خلاصة الخزرجی (ص ۳۷۳) وتقریب التہذیب (ص ۵۲۸) رقم (۶۶۰۱)۔

عن عبد اللہ بن عمرو (۶۰)

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کے حالات کتاب الایمان ”باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: أربیع من کن فیہ کان منافقاً خالصاً.... الخ
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چار خصلتیں جس شخص کے اندر پائی جائیں گی تو وہ خالص منافق ہوگا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

باب کی پہلی حدیث جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ہے اس میں نفاق کی تین علامتیں ذکر کی ہیں، جب کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں چار خصلتیں ذکر کی گئی ہیں، گویا تین اور چار کے درمیان تعارض ہے۔

علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ من باب التجدد فی العلم ہے، یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے تین کا علم دیا گیا تھا، پھر چار کا علم دیا گیا۔ (۶۱)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں، اس لیے کہ اس میں ایک زائد مذموم خصلت کو جو کمال نفاق پر دال ہے شمار کرنے سے اس کا علامت نفاق ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ ممکن ہے کہ اصل علامات تین ہی ہوں اور زائد خصلت کے اضافہ سے اس نفاق میں خلوص پیدا ہوتا ہو۔ مطلب یہ ہے کہ تین تو نفس نفاق کی علامت ہیں اور چوتھی مل کر خلوص نفاق کی علامت بن جاتی ہیں۔ (۶۲)

ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ مذموم عدد معتبر نہیں کیونکہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا۔ (۶۳)

(۶۰) الحدیث أخرجه البخاری فی کتاب المظالم، باب إذا خاصم فجر، رقم (۲۳۵۹) وفی کتاب الجزية و المودعة، باب إثم من عاهد ثم غدر، رقم (۳۱۶۸)۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۵۶) کتاب الایمان باب خصال المنافق۔ والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۶۰) کتاب الایمان و شرائعہ، باب علامة المنافق، و أبو داود فی سننہ، فی کتاب السنة، باب الدلیل علی زیادة الایمان و نقصانہ، رقم (۳۶۸۸) والترمذی فی جامعہ، فی کتاب الایمان، باب ما جاء فی علامة المنافق، رقم (۲۶۳۲)۔

(۶۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۶۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۸۹ و ۹۰)۔

(۶۳) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۵۱)۔

ایک جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مسلم شریف میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے ایک طریق میں ”من علامات المنافق...“ کے الفاظ آئے ہیں (۶۴) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تین یا چار میں انحصار مقصود نہیں، بس موقع محل کی مناسبت سے جہاں آپ نے تین علامتوں کے بیان کرنے کی ضرورت سمجھی تین علامتیں بیان کر دیں اور جہاں چار خصلتوں کی ضرورت سمجھی وہاں چار خصلتیں بیان فرمادیں - (۶۵)

دونوں حدیثوں میں مذکور مجموعی علامات کی تعداد

اس کے بعد سمجھئے کہ امام قرطبی اور امام نووی رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان دونوں حدیثوں کے ملانے سے نفاق کی پانچ علامتیں نکلتی ہیں، دو علامتیں دونوں حدیثوں میں مشترک ہیں ایک کذب فی الحدیث اور دوسری خیانت فی الأمانة، جب کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اخلاف وعد زائد ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث میں غدر فی المعاہدہ اور فجور فی الخصومة (۶۶)۔

پھر یہاں یہ بھی سمجھ لیجئے کہ خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جب یہ حدیث کتاب المظالم (۶۷) اور کتاب الجزیۃ (۶۸) میں ذکر کی تو وہاں ”إِذَا وَتَمَنَّ خَانَ“ کی جگہ ”إِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ“ ذکر کیا ہے، اسی طرح امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنی صحیح میں ”إِمانت“ کی جگہ ”إِخْلَافٌ وَعَدٌ“ ہی کا ذکر کیا ہے - (۶۹) اس صورت میں بھی مجموعی علامات پانچ ہی ہوں گی کیونکہ دونوں حدیثیں ”کذب فی الحدیث“ اور ”إِخْلَافٌ وَعَدٌ“ میں مشترک ہوں گی جب کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ”خیانت فی الأمانة“ زائد ہے، اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایت میں وہی دونوں یعنی غدر فی المعاہدہ اور فجور فی الخصومة زائد ہیں -

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ“ یہ ”وَإِذَا وَتَمَنَّ خَانَ“ کے اندر داخل

(۶۴) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۶) کتاب الایمان، باب خصال المنافق۔

(۶۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۰)۔

(۶۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۰)۔

(۶۷) باب إذا خاصم فجر، رقم (۲۳۵۹)۔

(۶۸) باب إثم من عاهد ثم غدر، رقم (۳۱۷۸)۔

(۶۹) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۶)۔

ہے (۷۰) گویا اس طرح علامتیں کل چار رہ جاتی ہیں -

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس طرح ادخال ہو تو پھر کل تین علامتیں ہی رہ جائیں گی کیونکہ کذب فی الحدیث، اخلاف وعد اور غدر فی المعاہدہ یہ تینوں قول سے تعلق رکھتے ہیں، لہذا اصل علامتیں کذب فی الحدیث، خیانت فی الأمانت اور فجور فی الخصومة ہوئیں - (۷۱)

بلکہ فجور فی الخصومة بھی کذب فی الحدیث میں مندرج ہو سکتا ہے، اس طرح کل دو ہی علامتیں رہ جائیں گی ایک کذب فی الحدیث اور ایک خیانت فی الأمانت -

لیکن چونکہ ان میں سے ہر ایک کی مستقل حیثیت ہے اور ہر ایک کی شاعت بھی بہت بڑھی ہوئی ہے، اس لیے عرفاً ان کو الگ الگ سمجھا جاتا ہے (۷۲)، لہذا مناسب یہ ہے کہ ان کو ایک دوسرے میں داخل نہ کیا جائے -

البتہ ان کو ایک دوسرے میں مدغم کیا جائے تو پھر وہی صورت مناسب معلوم ہوتی ہے جو پیچھے گزر چکی کہ اعمال یا تو قول سے تعلق رکھتے ہیں، یا فعل سے، یا نیت سے، فسادِ قول میں کذب فی الحدیث اور فجور فی الخصومة داخل ہیں، فسادِ فعل میں خیانت فی الأمانت اور غدر فی المعاہدہ اور فسادِ نیت میں اخلاف وعد - واللہ سبحانہ اعلم -

کیا مذکورہ علامات کے مؤمن کے اندر

پائے جانے سے وہ حقیقتاً منافق ہو جائے گا؟

یہاں ایک بڑا اشکال یہ ہے کہ مذکورہ نصلتیں کبھی مؤمن میں بھی پائی جاتی ہیں، خوارج و معتزلہ کو تو کچھ کہنا نہیں، کیونکہ یہ لوگ ارتکابِ معصیت کی وجہ سے فوراً درگاہِ ایمان سے راندہ کر دیتے ہیں، لیکن اشکال اہل السنۃ و الجماعہ پر ہے کہ ان دونوں حدیثوں کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا شخص منافق ہو، کیونکہ اس میں نفاق کی علامتیں اور نصلتیں پائی جا رہی ہیں، جب کہ بالاتفاق ان نصلتوں کا وجہ سے وہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا اور اسے منافق نہیں کہا جاتا؟

اس اشکال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں :-

۱۔ امام العصر حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے تو یہ فرمایا کہ علامت کے پائے

(۷۰) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۶) کتاب الایمان، باب خصال المنافق -

(۷۱) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۵۱) -

(۷۲) حوالہ بالا -

جانے سے صاحبِ علامت کا پایا جانا لازم نہیں آتا، لہذا اگر کسی کے اندر یہ علامتیں پائی جائیں تو ضروری نہیں کہ وہ منافق ہی ہو، دیکھیے حرارتِ بدن بخار کی علامت ہوتی ہے، لیکن ضروری نہیں کہ جب بدن کی حرارت موجود ہو تو بخار ہی ہو، بعض اوقات دھوپ میں زیادہ دیر بیٹھنے کی وجہ سے بھی بدن میں حرارت آجاتی ہے، حالانکہ وہ بخار نہیں ہے۔ (۴۳)

۲۔ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کے مطابق خصائلِ نفاق کے مؤمن میں پائے جانے سے اس کا منافق ہونا لازم نہیں آتا، جیسے ”کفر“ کے بعض افراد کے مؤمن میں پائے جانے سے ایمان ختم نہیں ہوتا، اسی طرح نفاق میں بھی مراتب ہیں، گویا یہاں ”نفاق دون نفاق“ کا بیان ہے، اس کا اجتماع ایمان کے ساتھ ممکن ہے، دونوں میں تضاد نہیں کہ جمع ممکن نہ ہو۔ (۴۴)

۳۔ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اکثر علماء و محققین کی رائے میں اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ خصلتیں نفاق کی خصلتیں ہیں اور ان سے جو شخص متصف ہوگا وہ منافقین کے مشابہ ہوگا اور ان کے اخلاق کو اختیار کرنے والا سمجھا جائے گا۔ اس سے ان کفار کا نفاق مراد نہیں جو ”فی الدرک الأسفل من النار“ ہوں گے، اس صورت میں ”نفاق“ سے حقیقی نفاق مراد ہوگا، لیکن کلام تشریہ پر محمول ہوگا۔ اور آپ کے ارشاد ”کان منافقا خالصا“ کا مطلب ”کان شديداً الشبه بالمنافقين“ ہوگا۔ (۴۵)

۴۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”معنی هذا عند أهل العلم نفاق العمل، وإنما كان نفاق التکذیب علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (۴۶) یعنی یہاں نفاق سے نفاقِ عملی مراد ہے، نفاقِ تکذیب یعنی نفاق فی العقیدہ مراد نہیں ہے۔

اس جواب کو امام قرطبی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ تعالیٰ نے پسندیدہ قرار دیا ہے۔ (۴۷)

۵۔ امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا مقصود انذار اور تحذیر ہے، یعنی مسلمانوں کو ڈرانا مقصود ہے کہ کہیں ان خصلتوں کے عادی نہ بن جائیں، یہ مطلب نہیں کہ ان خصلتوں میں سے اگر کوئی خصلت اتفاقاً سرزد ہو جائے تو اس کی وجہ سے نفاق کا حکم لگ جائے گا۔ (۴۸)

۶۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ اس سے مراد اعتیاد ہے، یعنی اگر کوئی ان خصالِ عادی ہو جائے تو وہ

(۴۳) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۴۴) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۴۵) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۶) کتاب الایمان، باب خصال المنافق۔

(۴۶) جامع ترمذی، کتاب الایمان، باب ما جاء فی علامة المنافق، رقم (۲۶۳۲)۔

(۴۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۰ و ۹۱)۔

(۴۸) أعلام الحديث للخطابی (ج ۱ ص ۱۶۵)۔

منافق ہے، اس لیے کہ ہمیشہ ان خصال پر عمل کرنا منافق ہی کا کام ہے، مؤمن سے یہ بعید ہے کہ ہمیشہ جھوٹ ہی بولے، ہمیشہ وعدہ خلافی کرے، خیانت کرے، بدعہدی کرے اور گالم گلوچ کرے۔ (۷۹)

پھر یہ اعتیاد اور عموم کے معنی کہاں سے نکلتے ہیں؟

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں جملہ شرطیہ کو ”إذا“ کے ساتھ مقارن کر کے لایا گیا ہے جو تحقق وقوع عادۃً پر دال ہے، لہذا مطلب یہ ہوگا کہ ان خصال کا وقوع بطور عادت یقینی طور پر ہوتا ہو۔ (۸۰)

امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”إذا“ کا لفظ تکرار فعل کو مقتضی ہے، اور جب فعل کا صدور بار بار تکرار کے ساتھ ہوتا ہے تو اس کی عادت ہو جاتی ہے، عادت ہو جانے کے بعد تو اس پر منافق کا اطلاق ہو سکتا ہے البتہ بغیر اعتیاد کے صفتِ نفاق کا ممکن نہیں ہوگا اس لیے منافق قرار نہیں دیا جاسکتا۔ (۸۱)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اعتیاد اور عموم کے معنی نکالنے کے لیے ”إذا“ کا سارا لینا تطویل ہے، مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ حذف مفعول سے عموم کے معنی نکل رہے ہیں گویا ”إذا حدث کذب“ کا مطلب ہے ”إذا حدث فی کل شیء کذب فیہ“ یا ”إذا أوجدماهیة التحذیث کذب“ (۸۲)

۷۔ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے نفاق شرعی مراد نہیں بلکہ نفاق عرفی مراد ہے، ایک ہے شرعی نفاق، یعنی اوپر سے اظہار اسلام ہو اور اندر کفر کو چھپائے ہوئے ہو اور ایک ہے نفاق عرفی کہ ظاہر اور باطن میں عملاً برابری نہ ہو، بلکہ بعض اوقات قلبی ایمان کی عملاً مخالفت ہو جائے۔ سو یہاں یہی عرفی نفاق مراد ہے ایمانی اور شرعی نہیں۔ (۸۳)

۸۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ حدیث کے الفاظ میں اگرچہ عموم ہے لیکن اس سے مراد خاص شخص معین ہے جو منافق تھا۔ (۸۴)

جہاں تک عمومی تعبیر کا تعلق ہے سو اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ عادت مبارکہ تھی کہ جب کوئی برائی آپ دیکھتے تو خصوصی خطاب کے بجائے عمومی خطاب فرمایا کرتے تھے، مثلاً

(۷۹) أعلام الحديث (ج ۱ ص ۱۶۵) وفتح الباری (ج ۱ ص ۹۰)۔

(۸۰) الکاشف عن حقائق السنن (ج ۱ ص ۱۹۱) کتاب الایمان، باب الکبائر وعلامات النفاق، الفصل الأول، رقم الحديث (۵۵)۔

(۸۱) أعلام الحديث للخطابی (ج ۱ ص ۱۶۸)۔

(۸۲) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۴۸)۔

(۸۳) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۴۹)۔

(۸۴) أعلام الحديث للخطابی (ج ۱ ص ۱۶۶) وفتح الباری (ج ۱ ص ۹۱) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

یوں فرماتے تھے ”ما بال أقوام يفعلون کذا“ (۸۵)۔

اس عمومی تعبیر کے اختیار کرنے میں حکمت اور مصلحت یہ تھی کہ خصوصی خطاب سے صرف اس ایک شخص کی اصلاح ہوگی جب کہ عمومی خطاب سے دوسروں کے لیے تحذیر کے ساتھ ساتھ اس شخص خاص کی اصلاح کا فائدہ بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

۹۔ عطاء بن ابی رباح اور سعید بن جبیر رحمہما اللہ تعالیٰ سے منقول ہے کہ اس سے عبد بنوت کے منافقین مراد ہیں، حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی قول کی طرف رجوع کیا ہے۔ (۸۶)

کہا جاتا ہے کہ ایک شخص حج کے لیے بصرہ سے مکہ مکرمہ پہنچا، وہاں حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کیا کہ انھوں نے فرمایا ”من کان فیہ ثلاث خصال: لم أخرج أن أقول: إنه منافق“ یعنی جس شخص کے اندر یہ تین خصلتیں ہوں گی اس کے بارے میں میں ”منافق“ ہونے کا حکم لگا دوں گا، مجھے ایسے شخص کو منافق کہنے میں کوئی باک یا ڈر نہیں۔ حضرت عطاء بن ابی رباح رحمۃ اللہ علیہ نے جب یہ بات سنی تو اس شخص کے ذریعہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کو کلام بھیجا کہ: إنا عطاء یقرئک السلام، ویقول لک: مات قول فی بنی یعقوب علیہ السلام: إخوة یوسف، إذ حدثوا فکذبوا، ووعدوا فأخلفوا، وأتمنوا فخانوا، أفکانوا منافقین؟“ یعنی جس کسی کے اندر یہ تین خصلتیں پائی جائیں وہ منافق ہو جائے تو پھر حضرت یعقوب علیہ السلام کے بیٹوں کے بارے میں کیا حکم ہوگا جنھوں نے جھوٹ بولا، وعدہ خلافی کی اور امانت میں خیانت کی، آیا ان پر بھی ”منافق“ ہونے کا حکم لگے گا؟ جب یہ بات حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ تک پہنچی تو انھوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا اور فرمایا ”جزاک اللہ خیراً“ پھر فرمایا ”إذا سمعتم منی حدیثاً فاصنعوا مثل ما صنع أخوکم، حدّثوا به العلماء، فما کان منہ صواباً فحسن، وإن کان غیر ذلک ردّوا علیّ جوابہ“ (۸۷)۔

پھر یہ قول کہ اس حدیث کا تعلق عبد بنوت کے منافقین سے متعلق ہے حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی منقول ہے۔ (۸۸)

چنانچہ مقاتل بن حیان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا کہ اس حدیث نے میرا چین و سکون برباد کر کے رکھ دیا ہے کیونکہ یہ سب خصلتیں یا بعض خصلتیں مجھ

(۸۵) دیکھیے عمدۃ النقاری (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

(۸۶) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۶)۔

(۸۷) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۳۹)۔

(۸۸) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۶)۔

میں ہیں حضرت سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہی اشکال مجھے بھی ہوا تھا، چنانچہ میں حضرت ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس پہنچا اور اپنا مدعا عرض کیا، وہ سن کر منے اور پھر فرمایا کہ یہی فکر ہمیں ہوئی تو ہم نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنا اشکال پیش کیا، آپ نے ہماری بات سن کر مبہم فرمایا اور فرمایا اس حدیث میں تمہارا کوئی ذکر نہیں، کیونکہ میں نے جو ”إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ“ کہا ہے سو اس سے اشارہ اس آیت کی طرف ہے جس میں کہا گیا ہے ”وَاللَّهُ يَشْهَدُ أَنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ“ (۸۹) اسی طرح ”إِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ“ کا مصداق تم لوگ نہیں ہو بلکہ وہ شخص ہے جس کے بارے میں آیت نازل ہوئی ہے ”فَاعْقِبْهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ“ (۹۰) دراصل ثعلبہ بن حاطب ایک شخص تھا، اس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر درخواست کی کہ یا رسول اللہ! میرے لیے دعا کر دیجیے کہ اللہ تعالیٰ مجھے مال عطا فرمائے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کافی اصرار کے بعد دعا فرمادی، اللہ تعالیٰ نے اس کو خوب مال عطا فرمایا کچھ عرصے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے پاس دو آدمیوں کو بھیجا تاکہ زکوٰۃ وصول کریں، اس نے دینے سے انکار کیا اور کہا کہ مجھے تو یہ جزیہ ہی معلوم ہو رہا ہے، میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بات کروں گا، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ واقعہ معلوم ہوا تو آپ نے فرمایا ”وَيْحَ ثَعْلَبَةَ بْنِ حَاطَبٍ“ اس پر یہ آیات نازل ہوئیں ”وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلٍ لَّنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ، فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلٍ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ، فَاعْقِبْهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ“ (۹۱)۔

جب یہ آیتیں نازل ہوئیں تو اس کے رشتہ داروں نے اسے ملامت کی اور کہا کہ تمہارے بارے میں قرآن کریم کی آیتیں نازل ہوئی ہیں، اب وہ گھبرایا اور دوڑا دوڑا آیا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچ کر زکوٰۃ کا مال پیش کیا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے اللہ تعالیٰ نے اسے قبول کرنے سے منع کر دیا ہے، اب وہ خوب رونے چلانے لگا اور اپنے سر پر مٹی ڈالنے لگا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس میں کسی کا کیا قصور؟ سارا کیا دھرا تمہارا اپنا ہے تم نے میری بات نہیں مانی جس کی یہ سزا ہے۔

پھر اس نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں زکوٰۃ پیش کی، لیکن رسول اللہ

(۸۹) سورة المنافقون/۱۔

(۹۰) سورة التوبة/۷۵۔

(۹۱) سورة التوبة/۷۵-۷۷۔

صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ نے رد کردی اور اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں بھی زکوٰۃ کا مال لے کر آیا لیکن حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بھی اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا، تا آنکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں وہ مر گیا۔ (۹۲)

گویا ”وإذا وعد أخلف“ سے اشارہ اسی شخص کی طرف ہے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے جو ”وإذا وُتمن خان“ کہا ہے اس سے ”إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا...“ (۹۳) کی طرف اشارہ ہے، تم لوگ ان تمام خصلتوں سے بری ہو۔ (۹۴) لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں جو حدیثیں پیش کی جاتی ہیں سب ضعیف ہیں اور ان میں سے کوئی حدیث ثابت ہو جائے تو پھر حدیث کا محمل متعین ہو جائے گا۔ (۹۵) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

تابعہ شعبۃ عن الأعمش

امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایت جو امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے موصولاً کتاب المظالم میں ذکر کی ہے۔ (۹۶)

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو چونکہ یہ ”قبیصہ بن عقبہ عن سفیان“ کے طریق سے

مروی ہے اس لیے امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے اس طریق کو ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ ان کا کہنا

یہ ہے کہ قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ نے سفیان ثوری سے بچپن میں سماعت کی ہے، اس لیے وہ غلطی کرتے ہیں۔ (۹۷)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ کے

واسطے سے جو روایت نقل کی ہے یہ اصالت نہیں بلکہ متابعت اور استشہاد کے لیے نقل کی ہے۔ (۹۸)

اس پر علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اشکال کیا ہے کہ اس کو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث

”آیۃ المنافق ثلاث...“ کے لیے متابع قرار دینا درست نہیں، کیونکہ دونوں حدیثوں میں لفظاً و معنی مخالفت

ہے، مثلاً حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ”ثلاث“ کا ذکر ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ

(۹۲) دیکھیے الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور (ج ۳ ص ۲۶۰ و ۲۶۱)۔ (۹۳) سورۃ الأحزاب/ ۶۲۔

(۹۴) دیکھیے شرح حرمانی (ج ۱ ص ۱۳۹)۔

(۹۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۱)۔

(۹۶) دیکھیے کتاب المظالم باب إذا خاصم فجر، رقم (۲۳۵۹)۔

(۹۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۱) دیکھیے قبیصہ بن عقبہ کے حالات میں تفصیل گزر چکی ہے۔

(۹۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۱)۔

عنہما کی حدیث میں ”أربع“ کا، اسی طرح ”أربع“ والی حدیث میں ”خالصاً“ کا اضافہ بھی ہے، لہذا اس کو متابع قرار دینا درست نہیں، بلکہ اصالتہ ہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو درج کیا ہے۔ (۹۹)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کو یہاں غلط فہمی ہو رہی ہے کہ وہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کی حدیث کو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے لیے متابع سمجھ رہے ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اسے ”شاهد“ کہا جاتا نہ کہ ”متابع“ بلکہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے جو اس کو ”متابع“ کہا ہے اس کا منشا یہ ہے کہ یہ حدیث قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے دوسرے حضرات نے بھی روایت کی ہے، چنانچہ مسلم شریف میں وکیع رحمۃ اللہ علیہ نے سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کر کے قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ کی متابعت تامہ کی ہے (۱۰۰)، اسی طرح اعمش سے امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ نے اور جریر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی روایت کی ہے (۱۰۱) اس طرح قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ کی متابعت ناقصہ ہو جاتی ہے۔ چونکہ یہ حدیث قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ کے طریق کے علاوہ دوسری سندوں سے قوی طور پر ثابت ہے اس لیے قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ کے طریق میں بالفرض اگر ضعف بھی ہو، تب بھی اسے ”متابع“ قرار دے سکتے ہیں اور اس میں کوئی حرج نہیں۔ (۱۰۲)

لیکن واضح رہے کہ قبیصہ رحمۃ اللہ علیہ کی اس حدیث کو ضعیف ٹھہرانا درست نہیں، کیونکہ پیچھے ہم ان کے حالات میں تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں کہ یہ ثقہ اور محض بہ راوی ہیں، دوسرے بخاری میں ان کی تمام روایات کی موافقت دوسرے حضرات نے کی ہوئی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم وعلمہ اتم وأحکم۔

۲۴ - باب : قِيَامُ لَيْلَةِ الْقَدْرِ مِنَ الْإِيمَانِ .

ایواب سابقہ سے ربط و مناسبت

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کتاب الایمان میں امور ایمان کو بیان فرما رہے تھے کہ ”باب إفشاء السلام من الإسلام“ کے بعد کفر اور مراتب کفر کو بیان کرنا شروع کر دیا، کیونکہ

(۹۹) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۳۹)۔

(۱۰۰) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۶) کتاب الایمان، باب خصال المنافق۔

(۱۰۱) ”شعبة عن الأعمش“ کی روایت کے لیے دیکھیے صحیح بخاری، کتاب المظالم، باب إذا خاصم فجر، رقم (۲۳۵۹) اور ”جریر عن

الأعمش“ کی روایت کے لیے دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الجزية والموادعة، باب إثم من عاهد ثم غدر، رقم (۳۱۷۸)۔

(۱۰۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۱)۔

کفر ایمان کی ضد ہے ، اور کوئی شے اپنی ضد سے زیادہ واضح ہوتی ہے ، چنانچہ بیچ میں چند ابواب استظراؤا کفر کے ذکر کر کے دوبارہ امور ایمان کی طرف عود کر رہے ہیں ۔

نیز وہ فرماتے ہیں کہ ”باب إفشاء السلام من الإسلام“ اور ”باب قیام لیلة القدر من الایمان“ میں اس اعتبار سے مناسبت ہے کہ ”باب إفشاء السلام من الإسلام“ میں إفشاء سلام کو امور ایمان میں سے قرار دیا گیا ہے ، اور لیلة القدر میں بھی سلام کا إفشاء ہوتا ہے ، ملائکہ مومنین کو سلام کرتے ہیں چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”سَلِّمْ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ“ (۱)

ما قبل سے مناسبت یوں بھی ظاہر کی جاسکتی ہے کہ اس سے پہلے منافقین کا ذکر آیا ہے جن کی صفت ہے ”وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُتْلًا يَرْتَأُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا...“ (۲) اور اس باب میں لیلة القدر کے قیام کا ذکر ہے ، جو ایک مشکل عمل ہے ، اور وہ منافق کے بس کی بات نہیں ہے ، کیونکہ لیلة القدر میں قیام کی رغبت اہل ایمان کو ہوتی ہے ، منافقین کو اس کی رغبت نہیں ہوا کرتی ۔

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ما قبل میں نفاق کی علامات کا ذکر ہے اور یہاں ایمان کی علامت یعنی قیام لیلة القدر کا بیان ہے ۔

۳۵ : حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ : أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ ، عَنْ الْأَعْرَجِ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (مَنْ يَقُمَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ ، إِيْمَانًا وَاحْتِسَابًا ، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ) . [۱۸۰۲ ، ۱۹۱۰]

حدثنا ابو اليمان

ابو الیمان النعم بن نافع ہزارانی رحمۃ اللہ علیہ کا تذکرہ ”بدء الوجہ“ کی چھٹی حدیث کے تحت

گذر چکا ہے ۔

قال: اخبرنا شعيب

ابو بشر شعيب بن ابی حمزہ قرشی اموی رحمۃ اللہ علیہ کے حالات بھی ”بدء الوجہ“ کی چھٹی حدیث

کے تحت گذر چکے ہیں ۔

(۱) سورة القدر/۵- دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲۵)۔

(۲) النساء/۱۸۲۔

قال: حدثنا أبو الزناد

یہ عبد اللہ بن ذکوان مدنی قرشی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کا تذکرہ ہم ”کتاب الایمان“، ”باب حب الرسول من الایمان“ کے تحت کر چکے ہیں۔

عن الأعرج

یہ عبد الرحمن بن ہریرہ عرج مدنی قرشی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ ان کا ذکر بھی ”باب حب الرسول من الایمان“ کے ذیل میں گذر چکا ہے۔

عن أبي هريرة (۳)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے تفصیلی حالات ”باب امور الایمان“ کے ذیل میں ”شعب الایمان“ والی حدیث کے تحت گذر چکے ہیں۔

قال: قال رسول الله ﷺ: من يقيم ليلة القدر إيماناً واحتساباً غُفِرَ له ما تقدم من ذنبه رسول الله صلى الله عليه وسلم نے فرمایا کہ جو شخص شب قدر میں ایمان اور احتساب کے ساتھ قیام کرے گا اس کے سابق گناہوں کی مغفرت ہو جائے گی۔

”قیام“ سے مراد یہاں عبادت کے لیے مستعد ہونا ہے، جیسا کہ ”قُمْ فَأَنْذِرْ“ (المدثر/۲) میں بھی یہی معنی ہیں۔

ليلة القدر کی وجہ تسمیہ

”قدر“ اگر ”تقدیر“ سے ہے تو اس رات کو ”ليلة القدر“ سے موسوم کرنے کی وجہ یہ ہوگی

(۳) الحدیث أخرجه البخاری فی هذا الكتاب، باب تطوع قیام رمضان من الایمان، رقم (۳۶) و باب صوم رمضان احتساباً من الایمان، رقم (۳۸) و فی کتاب الصوم، باب من صام رمضان إيماناً واحتساباً و فی رقم (۱۹۰۱) و فی کتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، رقم (۲۰۰۸) و (۲۰۰۹) و فی کتاب فضل ليلة القدر، باب فضل ليلة القدر، رقم (۲۰۱۳)۔ و مسلم فی صحیحہ، (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب صلاة المسافرين، باب الترغیب فی قیام رمضان، و هو التراويح۔ و النسائی فی سننه (ج ۱ ص ۳۰۶) کتاب الصیام، باب ثواب من قام رمضان وصامه إيماناً واحتساباً۔ و أبوداؤد فی سننه فی کتاب الصلاة، باب تفریع أبواب شهر رمضان، باب فی قیام شهر رمضان، رقم (۱۳۶۱) و (۱۳۶۲) و الترمذی فی جامعہ، فی کتاب الصوم، باب الترغیب فی قیام رمضان و ما جاء فیمن الفضل، رقم (۸۰۸) و ابن ماجہ فی سننه، فی کتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء فی قیام شهر رمضان، رقم (۱۳۲۶) و فی کتاب الصیام، باب ما جاء فی فضل شهر رمضان، رقم (۱۶۳۱)۔

کہ اس رات میں ملائکہ کو اس سال سے متعلق تقدیرات کا علم دیا جاتا ہے ، یعنی اس سال جو حوادث پیش آنے والے ہیں : موت و حیات ، عروج و زوال ، عیش و فقر ، وغیرہ وغیرہ ، یہ سب باتیں اس رات میں فرشتوں کو بتادی جاتی ہیں ، اس لیے اس کو ”لیلۃ القدر“ کہا جاتا ہے ۔

قدر کے معنی ”عزت“ کے بھی ہیں ، گویا لیلۃ القدر کے معنی ہوئے ”عزت کی رات“ ۔

یہ عزت رات سے بھی متعلق ہو سکتی ہے ، اس وقت مغموم یہ ہوگا کہ یہ رات تمام راتوں سے ممتاز ہے اور سب راتوں سے زیادہ وزن رکھتی ہے ۔ یہ عزت عبادت کرنے والوں سے بھی متعلق ہو سکتی ہے ، اس صورت میں مطلب ہوگا کہ اس رات میں عابدین کی انتہائی قدر و منزلت ہوتی ہے ، اسی طرح اس عزت کا تعلق نفسِ عبادت سے بھی ہو سکتا ہے ، یعنی اس شب میں ہونے والی عبادت دوسری تمام راتوں کی عبادت کے مقابلے میں بہت عزت و قدر رکھتی ہے ۔ (۴) واللہ اعلم ۔

پھر لیلۃ القدر کے بارے میں علماء کا بڑا اختلاف ہے جو ہم انشاء اللہ کتاب الصوم کے اختتام میں جہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے لیلۃ القدر کے ابواب ذکر کئے ہیں ، وہاں بط کے ساتھ ذکر کریں گے ۔

”ایماناً و احتساباً“ کا مطلب

عام شارحین نے ”ایمان و احتساب“ کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ ایمان سے مراد تو معنی متعارف ہے ، یعنی فی نفسہ وہ مؤمن ہو ، اللہ اور اللہ کے رسول پر یقین ہو اور ان کے وعدوں پر اعتماد ہو ، اور احتساب کی شرط کا مطلب یہ ہے کہ جو طاعت کی جائے اس میں مقصود اللہ تعالیٰ کی رضا اور اس کا ثواب ہو ، دنیوی مال و منال یا جاہ و جلال مقصود نہ ہو اور نہ ہی نمود و نمائش ہو ۔ (۵)

لیکن شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس میں صرف اتنی بات مقصود نہیں کہ وہ مؤمن ہو ، اس کے عقائد صحیح ہوں اور اس کی ریا وغیرہ کی نیت نہ ہو ، بلکہ اس سے آگے کا ایک مرتبہ مقصود ہے ۔

وہ یہ کہ ایمان و احتساب عین عمل کے وقت محرک و باعث ہوں ، یعنی وہ شخص جو محنت و مشقت سے اس کام کو کر رہا ہے تو وہ کون سا محرک اور داعی ہے جو اس کا سبب بنا ؟ بالفعل یہ دونوں چیزیں اس کے ذہن میں مستحضر ہوں اور ان کا استحضار اس فعل کے لیے منشا اور باعث بنے اور یہی خیال عین فعل کے وقت اس کو اس کی طرف پہنچ کر لائے ، یہ نہ ہو کہ فقط رسم و رواج اور عادت کے طور پر محض ڈیوٹی پوری کرنے

(۴) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۴۴۵)۔

(۵) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۵۳ و ۱۵۴)۔

کے لیے حاضر ہو جائے۔

اب یہ چیز پہلے مطلب سے ایک زائد چیز ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص فی نفسہ مومن ہے، عقائد اس کے درست ہیں، نیت بھی اچھی ہے، مگر عین فعل کے وقت اس کو یہ چیزیں مستحضر نہ ہوں کہ اس عمل کے لیے اللہ اور رسول کا حکم اور اس پر اجر و ثواب کا وعدہ ہے، اور یہ چیزیں اس فعل کے لیے منشا و داعی اور محرک نہ بنیں، اور نہ اس کو یہ چیزیں اس فعل کی طرف پہنچ کر لائیں، بلکہ وقت آجانے پر ایک عادت یا ڈیوٹی کی ادائیگی کے طور پر کام کرے، گو نیت اس وقت بھی صحیح ہوتی ہے، فاسد نہیں ہوتی۔

مثلاً ایک لڑکا ہے، وہ بیمار ہے، اس کا باپ طبیب ہے اور اس پر بہت شفیق و مہربان ہے، باپ اپنے لڑکے میں بیماری دیکھ کر شفقت و مہربانی سے یہ کہے کہ بیٹا! تم فلاں وقت یہ دوا استعمال کر لیا کرو، تم تندرست بھی ہو جاؤ گے اور میں تم کو انعام بھی دوں گا۔ اب شروع میں جب وہ دوا استعمال کرے گا تو عین دوا استعمال کرتے وقت اس کو یہ استحضار رہے گا کہ دوا پینے میں میرے باپ کے حکم کی فرماں برداری اور اس کی خوشنودی ہے اور انعام کی امید ہے، اس لیے کہتا ہے لاؤ دوا پی لوں، مگر انسانی فطرت ہے کہ جب چند روز ایسا کرتا رہا تو اب یہ چیز ایک عادت جیسی ہو گئی، وقت آنے پر بطور عادت ڈیوٹی پوری کر لیتا ہے۔

یہی حال ہماری نماز، روزے وغیرہ کا ہے کہ ہم نماز پڑھتے وقت یہ نہیں سوچتے کہ یہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا حکم ہے، اس کے پڑھنے سے ہمیں اس کی خوشنودی اور رضامندی حاصل ہوگی اور ہمیں روحانی صحت ملے گی، اجر و ثواب بھی ملے گا۔ ہم تو عادت چلے جاتے ہیں اور پڑھ کر آجاتے ہیں، اسی طرح روزہ رکھنے کی ہماری عادت بن گئی ہے، جب رمضان آتا ہے تو حسب عادت ہم روزہ رکھ لیتے ہیں۔

حضرت شیخ الاسلام رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہاں ”ایماناً و احتساباً“ کی قید کا مقصد یہ ہے کہ قیام لیلة القدر عادت نہ ہو بلکہ اس عمل کے لیے ”ایمان“ اور ”احتساب“ کو محرک اور داعی بننا چاہیے اور عمل کے وقت ان دونوں چیزوں کا استحضار ہونا چاہیے، اس سے یقیناً اجر میں اضافہ ہوگا۔ (۶) واللہ اعلم۔

شرط اور جزا میں صیغے مختلف لانے کی وجہ

پھر یہاں ”من یَقُمْ لیلة القدر ایماناً و احتساباً غُفِرَ لَہُ ما تَقَدَّمَ مِن ذنبہ“ میں شرط کی جگہ ”یَقُمْ“ مضارع کا صیغہ ہے اور جزا میں ”غُفِرَ لَہُ“ ماضی کا صیغہ ہے۔ اور یہ مختلف فیہ ہے کہ شرط مضارع کا صیغہ ہو اور جزاء ماضی کا صیغہ ہو، فراء رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی اجازت دی ہے اور ابن مالک رحمۃ اللہ علیہ نے ان

کی متابعت کی ہے ، جب کہ جمہور نجات نے اس کی ضرورت اجازت دی ہے ، عام اجازت نہیں دی ۔ (۷)
جو حضرات اس کو جائز قرار دیتے ہیں وہ آیت کریمہ ”إِنْ تَشَاءُ نُنْزِلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ
أَغْنَاهُمْ لَهَا خاضِعِينَ“ (۸) سے اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں ۔

آیت سے اس طرح استدلال ہے کہ اگرچہ ”إِنْ تَشَاءُ“ شرط کی جزاء ”نُنْزِلْ“ ہے جو مضارع ہے
اور دونوں کے مضارع ہونے کی صورت میں کوئی کلام نہیں ، لیکن آگے ”فَظَلَّتْ“ جو ماضی کا صیغہ ہے اس
کا عطف ”نُنْزِلْ“ پر ہے ، گویا یہ اس کا تابع ہے ، اور جزاء کا تابع بھی جزاء ہی ہے ۔ (۹)

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے استدلال
میرے نزدیک کمزور ہے کیونکہ میں سمجھتا ہوں کہ اس میں راویوں کی طرف سے تصرف ہوا ہے ، کیوں کہ
حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جو روایات اس سلسلے میں مشہور ہیں ان سب میں شرط و جزاء دونوں
مقامات میں مضارع کے صیغے ہیں ، چنانچہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاد محمد بن علی بن میمون رحمۃ اللہ
علیہ کے واسطے سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے سچ ابوالیمان رحمۃ اللہ علیہ کی اسی سند سے روایت نقل کی
ہے ، اس میں شرط و جزاء میں کوئی تغایر نہیں ، بلکہ دونوں جگہ مضارع کے صیغے ہیں اور ”من یقیم لیلة القدر
یفغفر له“ کے الفاظ مروی ہیں ۔ (۱۰) معلوم ہوا کہ حدیث کا مخرج ایک ہی ہے ، راوی کے تصرف کی وجہ
سے تبدیلی ہوئی ہے ۔ (۱۱)

اور اگر راوی کا تصرف نہ مانیں تو حدیث کی تخریج فراء اور ابن مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول پر
مانیں گے اور اس صورت میں مقام شرط میں مضارع اور مقام جزاء میں ماضی کا صیغہ لانے کا نکتہ وہ ہوگا جو علامہ
کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے :-

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ”من یقیم...“ فرمایا ہے جب کہ اس کے
بعد جو حدیثیں آرہی ہیں ان میں ماضی کے صیغے کے ساتھ ”من قام رمضان...“ اور ”من صام رمضان...“
کا ذکر ہے ۔ اس میں نکتہ یہ ہے کہ قیام رمضان اور صیام رمضان محقق الوقوع ہیں ۔ لہذا ان کے لئے وہ صیغہ
استعمال کیا گیا ہے جو تحقق وقوع پر دلالت کرے ، یعنی ماضی کا صیغہ ، جب کہ لیلة القدر کا قیام غیر متیقن ہے ،

(۷) دیکھیے معجم الہوامع شرح جمع الجوامع للسيوطی (ج ۲ ص ۵۸)۔

(۸) الشعراء/۳۔

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۱)۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۱) وتحفة الأشراف (ج ۱ ص ۱۰۴) رقم (۱۳۷۳۰)۔

(۱۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۱ و ۹۲)۔

اس لئے اسے مضارع کے صیغے سے تعبیر کیا گیا۔ پھر جزاء میں ماضی کے صیغے کے استعمال میں اشارہ اس طرف ہے کہ جزاء متحقق الوقوع ہے۔ (۱۲)

”ما تقدم من ذنبه“ سے کون سے گناہ مراد ہیں؟

”ما تقدم من ذنبه“ سے صفائر مراد ہیں یا کبائر بھی اس میں داخل ہیں؟ اس میں اختلاف ہے :-
 امام الحرمین، نووی اور دوسرے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اس سے صرف صفائر مراد ہیں (۱۳)،
 حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے (۱۴)، قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو اہل
 سنت کی طرف منسوب کیا ہے (۱۵) وجہ یہ ہے کہ کبائر کی معافی کے لیے اصل ضابطہ توبہ ہے، اگرچہ ممکن
 ہے اللہ تعالیٰ اپنی شانِ رحمت اور فضل و کرم سے بغیر توبہ کے معاف فرمادیں۔
 مگر ابن المنذر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ ہو سکتا ہے صفائر اور کبائر سب معاف ہو جائیں (۱۶)،
 ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے بعض معاصرین سے یہی نقل کیا ہے، پھر اس پر روکیا ہے، چنانچہ وہ
 فرماتے ہیں:

”وهذا جهل بين، وموافقة للمرجئة فيما ذهبوا إليه من ذلك، وكيف يجوز لذی لُبٍّ أن يحمل هذه الآثار على عمومها، وهو يسمع قول الله عز وجل: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا“ وقوله تبارك وتعالى: ”وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ في آي كثيرة من كتابه“ (۱۷)۔
 مطلب یہ ہے کہ عمومی احادیث کی بنیاد پر اس بات کا قائل ہونا کہ اس سے کبائر کی معافی ہو جائے
 گی کھلی جمالت ہے اور یہ مرجئہ کا مسلک ہے، نیز وہ فرماتے ہیں:-

”ولو كانت الطهارة، والصلاة، وأعمال البر: مكفرة للكبائر، والمتطهر المصلی غیر ذاکر لذنبه الموبق، ولا قاصد إليه، ولا حصره في حينه ذلك أنه نادم عليه، ولا خطر خطيئته المحبطة به بياله: لَمَا كَانَ لِأَمْرِ اللَّهِ عز وجل بالتوبة معنى، ولَكَانَ كُلُّ مَنْ تَوَضَّأَ وَصَلَّى يَشْهَدُ لَهُ بِالْجَنَّةِ بِإِثْرِ سَلَامَةٍ مِنَ الصَّلَاةِ، وَإِنْ ارْتَكَبَ قَبْلَهَا مَا شَاءَ مِنَ الْمَوْبِقَاتِ الْكُبَّائِرِ، وَهَذَا لَا يَقُولُهُ أَحَدٌ مِمَّنْ لَهُ فَهْمٌ صَحِيحٌ، وَقَدْ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّ التَّوْبَةَ عَلَى

(۱۲) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

(۱۳) دیکھیے أوجز المسائل (ج ۲ ص ۲۹۰) الترغیب فی الصلوة فی رمضان۔

(۱۴) دیکھیے التمهید لمعانی الموطأ من المعانی والأشانی (ج ۴ ص ۳۳-۳۹) حدیث تاسع لزید بن أسلم۔ و (ج ۶ ص ۱۰۶) حدیث رابع لابن شہاب عن ابی سلمة۔

(۱۵) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب الطهارة باب فضل الوضوء والصلوة عقبہ۔

(۱۶) أوجز المسائل (ج ۲ ص ۲۹۰)۔ (۱۷) التمهید (ج ۴ ص ۳۳)۔

المُذْنِبُ فرض، والفروض لا یصح أداء شئ منها إلا بقصد ونية واعتقاد أن لا عودة، فأما أن یصلی وهو غیر ذاکر لما ارتکب من الكبائر، ولا نادم على ذلك: فمحال، وقد قال رسول الله ﷺ: الندم توبة، وقال ﷺ: الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة كفارة لما بینهن ما اجْتَبِيتَ الكبائر...“ (۱۸)۔

بعض علماء فرماتے ہیں کہ اصل تو صفائے ہی مراد ہیں، لیکن ہو سکتا ہے کسی کے صفائے نہ ہوں یا بہت کم ہوں تو ممکن ہے کہ کبائر میں تخفیف ہو جائے۔ (۱۹)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ضابطہ اور چیز ہے، عدل و احسان اور چیز ہے، ضابطہ تو یہی ہے کہ جب آدمی توبہ کرے گا تو معافی ہوگی ورنہ نہیں، لیکن مراحم خسروانہ اور شاہی احسانات کی بات اور ہے، اللہ سبحانہ و تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے کسی کے قیام لیلۃ القدر پر اس کے کبائر کی معافی مرتب فرمادیں تو کون پوچھنے والا ہے؟ مگر یہ بات ہے کہ وہ ”قیام“ بھی تو ”قیام“ ہو، ایسا قیام ہو جس سے اللہ تعالیٰ خوش ہوں، جو ان کی نگاہ میں پسندیدہ ہو، پھر کوئی بعید نہیں کہ وہ معاف فرمادیں، یقیناً طاعات سے باری تعالیٰ خوش ہوتے ہیں، معاصی دھلتے ہیں مگر اس اعتماد پر ایسا ہرگز نہ کرے کہ معصیت کرے، یا معصیت کر کے توبہ نہ کرے، کتنی بے حیائی ہے کہ رب کریم کی نافرمانی کر کے اس کے سامنے ندامت کے ساتھ گردن ہی نہ جھکائی جائے!!

ترجمۃ الباب کا اثبات

حدیث سے ترجمۃ الباب کا اثبات یوں ہے کہ شے کا جو اثر ہوتا ہے وہ شے کے ساتھ ملحق ہوتا ہے، چونکہ یہاں ”قیام“ ایمان کا اثر ہے اور اس پر مرتب ہے اس لیے اس کو ایمان کے ساتھ ملحق کہا جائے گا اور اس کا جزء مانا جائے گا، اس طرح ”قیام لیلۃ القدر“ کا امور ایمان میں سے ہونا ثابت ہو جائے گا۔ (۲۰) علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”ایماناً واحتساباً“ یا مفعول لہ ہیں اور یا تمیز ہیں۔ اگر تمیز مانیں تو مطلب یہ ہوگا کہ ”جو شخص علی وجہ الایمان والاحتساب قیام کرے گا اس کی مغفرت ہوگی“ ظاہر ہے جو قیام علی وجہ الایمان ہو وہ خود ایمان ہوگا۔ اور اگر مفعول لہ مانیں تو مطلب یہ ہوگا ”من قام للحصول علی الایمان...“ ظاہر ہے جو کام ایمان کے حصول کے لیے ہوگا وہ ایمان ہی ہوگا، یعنی ایمان کا شعبہ ہوگا۔ (۲۱)

(۱۸) التمجید (ج ۴ ص ۳۳ و ۳۵)۔

(۱۹) دیکھیے أوجز المسائل (ج ۲ ص ۲۹۰)۔

(۲۰) الأبواب والتراجم لمصحیح البخاری (ص ۳۶)۔

(۲۱) شرح ترمذی (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کو تمیز اور مفعول لہ قرار دینا درست نہیں ، البتہ حال قرار دیں گے ۔ اور ترجمہ کا اہیات اس طرح ہے کہ ترجمہ یعنی قیام لیلۃ القدر غفران ذنوب کا سبب ہے ۔ اور جو عمل سبب غفران ذنوب ہوگا وہ ایمان کے شعبوں میں سے ہوگا ۔ (۲۲)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ مفعول مطلق ہیں اور ”من یقم لیلۃ القدر ایمانا“ کا مطلب ہے ”من یقم لیلۃ القدر قیاماً ایماناً“ ظاہر ہے کہ قیام کو ایمان کے ساتھ متصف کیا جا رہا ہے لہذا قیام امور ایمان میں سے ہوگا ۔ (۲۳) واللہ اعلم ۔

۲۵ - باب : الْجِهَادُ مِنَ الْإِيمَانِ

مذکورہ باب کی ماقبل و مابعد کے ابواب سے مناسبت

اس باب سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد تو ظاہر ہے کہ وہ امور ایمان کا تذکرہ کر رہے ہیں ، جنہاں بھی ایمان کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے ، اس لیے اس باب کی مناسبت مذکورہ ابواب کے ساتھ واضح ہے ۔

لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے ”باب قیام لیلۃ القدر من الایمان“ قائم کیا ، پھر مذکورہ باب ، اس کے بعد مسلسل ”باب تطوع قیام رمضان من الایمان“ اور ”باب صوم رمضان احتساباً من الایمان“ قائم کئے ۔ ”قیام لیلۃ القدر“ اور ”قیام رمضان“ و ”صیام رمضان“ میں مناسبت تو ظاہر ہے ، درمیان میں ”الجہاد من الایمان“ کا ترجمہ کیوں منعقد کیا ؟

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ آدمی کو لیلۃ القدر کی تحصیل میں مجاہدہ کرنا چاہیے ، جیسے مجاہدہ فی سبیل اللہ مجاہدہ کرتا ہے ، نیز اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ضروری نہیں کہ مجاہدے سے لیلۃ القدر حاصل بھی ہو ، جیسے مسلمان جہاد میں شریک ہوتا ہے اس کا مطلوب شہادت ہے ، لیکن بعض اوقات شہادت حاصل ہوتی ہے اور بعض اوقات حاصل نہیں ہوتی ۔

بہر حال قیام لیلۃ القدر اور جہاد میں اس طرح مناسبت ہے کہ دونوں میں مجاہدہ ہے ، اور دونوں میں مقصود کی جستجو ہوتی ہے ، کبھی گوہر مقصود حاصل ہوتا ہے اور کبھی نہیں ، پھر اس طرح بھی مناسبت ہے

(۲۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲۶ و ۲۲۷)۔

(۲۳) رسالہ شرح تراجم ابواب صحیح البخاری ، مطبوعہ مجمع صحیح بخاری (ص ۱۳) باب تطوع قیام رمضان من الایمان ۔

کہ لیلة القدر میں ”قیام“ کرنے والا بہر حال مأجور ہوتا ہے ، اور اگر موافقت لیلة القدر بھی ہو جائے تو اجر میں اضافہ ہو جاتا ہے ، اسی طرح مجاہد بھی بہر صورت مأجور ہوتا ہے ، اگر مقصود یعنی شہادت بھی حاصل ہو جائے تو زیادہ اجر ہے ۔

بہر حال امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ مناسبت کی وجہ سے ”جماد“ کو ضماً اور استطراداً ذکر کیا پھر قیام رمضان و صیام رمضان کی طرف عود کیا ۔ قیام رمضان کا ذکر گویا عموم بعد الخصوص ہے ، پھر چونکہ ”صیام“ کا تعلق تروک سے ہے اور ”قیام“ افعال میں سے ہے ، اس لیے قیام کو صیام پر مقدم کیا ، نیز اس لیے بھی کہ قیام لیل میں ہوتا ہے اور صیام نہار میں ، اور لیل کو نہار پر تقدم حاصل ہے ۔ (۲۴)

علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :-

در اصل امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ”قیام لیلة القدر“ کے باب کے بعد ”جماد“ کے باب کو ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ ”قیام لیلة القدر“ میں مجاہدہ مع النفس ہے اور ”جماد“ میں جماد مع الکفار ، گویا جماد مع الکفار کا مدار جماد مع النفس پر ہے ، نفس اگر مرضیات البیہ کا تابع ہے تو کافروں سے جماد بھی کر سکے گا جو جماد حقیقی ہے ، چنانچہ قرآن کریم نے جماد حقیقی کو جماد مع النفس کے بعد ہی رکھا ہے ، ارشاد باری تعالیٰ ہے ”الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ“ (۲۵) ۔

مکہ مکرمہ میں ہجرت سے قبل کفار مسلمانوں کو بہت ستاتے تھے اور ان پر ظلم و ستم ڈھاتے تھے ، مسلمان حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر شکایت کرتے اور رخصت مانگتے کہ ہم کفار سے مقاتلہ کریں اور ان سے ظلم کا بدلہ لیں ، آپ مسلمانوں کو لڑائی سے روکتے کہ ابھی مقاتلہ کا حکم نہیں ہوا بلکہ صبر اور درگزر کرنے کا حکم کرتے اور فرماتے کہ نماز اور زکوٰۃ کا جو حکم تم کو ہو چکا ہے اس کو برابر کئے جاؤ ، کیونکہ جب تک آدمی اطاعت خداوندی میں اپنے نفس پر جماد کرنے کا اور کالیف جسمانی کے برداشت کرنے کا جوگر نہ ہو اور اپنے مال کو خرچ کرنے کا عادی نہ ہو تو اس کے لئے جماد کرنا اور اپنی جان کا دینا بہت دشوار ہے تعلیم کا یہ حصہ ”جہاد مع النفس“ پر مشتمل ہے جو ”جہاد مع الکفار“ سے پہلے تلقین کیا گیا ہے ۔

یہاں بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قرآنی ترتیب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ پہلے ”قیام لیلة القدر“ کے ذریعہ مجاہدہ مع النفس کر لو اور اپنے آپ کو جماد مع الکفار کے لیے تیار کر لو ، پھر جماد مع الکفار کا نمبر آئے گا ۔ (۲۶) واللہ اعلم ۔

(۲۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۲) ۔

(۲۵) سورۃ النساء / ۷۷ ۔

(۲۶) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۳۷ و ۳۳۸) ۔

یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے قیام لیلۃ القدر ، صوم رمضان اور قیام رمضان کے ایواب کے درمیان ” جہاد “ کا باب قائم کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہو کہ رمضان شریف میں اگر جہاد واقع ہو تو یہ زیادہ موجب اجر و ثواب ہے ۔ واللہ اعلم ۔

۳۶ : حَدَّثَنَا حَرَمِيُّ بْنُ حَفْصٍ قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ : - حَدَّثَنَا عُمَارَةُ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ بْنُ عَمْرِو بْنِ جَرِيرٍ قَالَ : سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (اَتَتَدَبَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِمَنْ خَرَجَ فِي سَبِيلِهِ . لَا يُخْرِجُهُ إِلَّا إِيمَانٌ بِي وَتَصْدِيقٌ بِرُسُلِي ، أَنْ أَرْجِعَهُ بِمَا نَالَ مِنْ أَجْرٍ أَوْ غَنِيمَةٍ ، أَوْ أُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ ، وَلَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي مَا قَعَدْتُ خَلْفَ سَرِيَّةٍ ، وَلَوْ دِدْتُ لِي أَقْتُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ أَحْيَا ، ثُمَّ أَقْتُلُ ثُمَّ أَحْيَا ، ثُمَّ أَقْتُلُ) .

[۲۶۳۵ : ۲۷۴۱ : ۲۹۵۵ : ۷۰۱۹ : ۷۰۲۵ : وانظر : ۲۳۵ ، ۲۶۴۴]

حدثنا حرمي بن حفص

یہ ابو علی خزیمہ بن حفص بن عمر نخعی بصری ہیں ۔ ابان بن یزید عطار ، حماد بن سلمہ اور عبد الواحد بن زیاد رحمہم اللہ وغیرہ سے حدیث کی روایت کرتے ہیں ۔

ان سے امام بخاری ، ابراہیم بن اسحاق حربی ، ابوبکر احمد بن محمد آخرم ، عباس دؤری اور عمرو بن علی فلاس رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے مشہرات روایت کرتے ہیں ۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے ۔

حافظ ذہبی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کو ” ثقہ “ قرار دیا ہے ۔

۲۲۳ھ یا ۲۲۶ھ میں ان کا انتقال ہوا ۔ (۲) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً ۔

قال: حدثنا عبد الواحد

یہ عبد الواحد بن زیاد عبدی بصری ہیں ، کنیت ابو بشر یا ابو عبیدہ ہے ۔

لیث بن ابی سلیم ، عاصم بن کلین اور یونس بن عُمید رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں ۔

اور ان سے ابو داؤد طیالسی ، عبد الرحمن بن ہدی ، عثمان بن مسلم ، قتیبہ بن سعید ، مسدد بن

مُسَرَّحِد اور یونس موبَّس رحمہم اللہ کے علاوہ بہت سارے لوگ روایت کرتے ہیں۔ (۲۸)
ان پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے، چنانچہ امام یحییٰ بن سعید القطان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :
”ما رأیت یطلب حدیثاً بالبصرة ولا بالكوفة قط، وکنت أجلس علی بابہ یوم الجمعة بعد الصلاة إذا کره حدیث
الاعمش، لا یعرف منه حرفاً“ (۲۹)۔

ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”عمد عبد الواحد إلی أحادیث کان یُرسلها الأعمش، فوصلها بقول:
حدثنا الأعمش، حدثنا مجاهد فی کذا وكذا“ (۳۰)۔
عثمان بن سعید رحمۃ اللہ علیہ نے امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں :
”لیس بشیء“ (۳۱)۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ثقہ راوی ہیں، چنانچہ: محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”وکان ثقة
کثیر الحدیث“ (۳۲)۔

امام الوزرعی، امام ابو حاتم، امام نسائی، امام ابوداؤد، امام بخاری اور امام دارقطنی رحمہم اللہ تعالیٰ نے
ان کی توثیق کی ہے۔ (۳۳)

حتیٰ کہ امام ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لا خلاف بینهم أنه ثقة ثبت“ (۳۴)۔
حافظ ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وعبد الواحد من أجلة أهل البصرة، وقد حدث عنه
الثقات المعروفون بأحادیث مستقيمة عن الأعمش وغيره، وهو ممن يصدق فی الروایات“ (۳۵)۔
ابن القطان فاسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة لم یُعَلَّ علیہ بقادح“ (۳۶) یعنی وہ ثقہ ہیں ان میں
کوئی علتِ قادحہ نہیں ہے۔

جہاں تک امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ کا فرمان ”لیس بشیء“ کا تعلق ہے سو اس کا مقصد

(۲۸) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۳۵۰-۳۵۲)۔

(۲۹) میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۷۲)۔

(۳۰) حوالہ بالا۔

(۳۱) حوالہ بالا۔

(۳۲) طبقات ابن سعد (ج ۷ ص ۲۸۹)۔

(۳۳) تہذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۳۵۳ و ۳۵۴) و ہدی الساری (ص ۳۲۲)۔

(۳۴) ہدی الساری (۴۲۶)۔

(۳۵) الکامل لابن عدی (ج ۵ ص ۱۰۰)۔

(۳۶) تہذیب تہذیب (ج ۶ ص ۳۳۵) و فتح الباری (ج ۱ ص ۹۳)۔

ان کو ضعیف قرار دینا نہیں ہے، بلکہ ان کو اعمش کے دوسرے شاگردوں کے مقابلہ میں کمزور قرار دینا ہے، اگرچہ فی نفسہ یہ ثقہ ہیں، چنانچہ امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے جب پوچھا گیا ”من أثبت أصحاب الأعمش؟“ تو آپ نے جواب دیا ”بعد سفیان وشعبة: أبو معاوية الضرير، وبعده عبد الواحد بن زياد“ (۳۷)۔

نیز عثمان بن سعید دارمی رحمۃ اللہ علیہ ہی نے امام ابن معین رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا تھا ”أبو عوانة أحب إليك أو عبد الواحد بن زياد؟“ تو آپ نے فرمایا ”أبو عوانة أحب إليّ، وعبد الواحد ثقة“ (۳۸)۔ پھر حدیث اعمش کے بارے میں جو اعتراضات ہیں ان کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ اعتراضات قابل قبول نہیں، کیونکہ ان کا تقاضا یہ ہے کہ ان کو امام اعمش کی حدیثیں یاد نہیں تھیں، لیکن چونکہ وہ صاحب کتاب تھے، اور کتاب ہی سے وہ امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ کی حدیثوں کی روایت کرتے تھے اس لیے یہ علت قاذبہ نہیں ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وهذا غير قاذح؛ لأنه كان صاحب كتاب، وقد احتج به الجماعة“ (۳۹)۔

البتہ ان کے بارے میں ائمہ جرح و تعدیل کی توثیق اور کلام کو دیکھتے ہوئے محتاط اور محتدل بات وہی معلوم ہوتی ہے جو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے ”تقریب التہذیب“ میں تحریر کی ہے کہ ”ثقة، في حديثه عن الأعمش وحده مقال“ (۴۰) یعنی یہ ثقہ ہیں؛ البتہ اعمش سے روایت کرنے میں اگر یہ مفرد ہوں تو اس میں کلام کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

۱۷۶ھ یا اس کے بعد ان کا انتقال ہوا۔ (۴۱) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

قال: حدثنا عمارة

یہ عمارۃ بن القحطاع بن شبرمہ صبی کوفی ہیں۔ عبد اللہ بن شبرمہ کے بھتیجے ہیں، لیکن یہ اپنے چچا سے عمر میں اور اسی طرح مرتبے میں بھی بڑھے ہوئے تھے۔

یہ اخنس بن خلیفہ صبی، حارث غفلی، عبد الرحمن بن ابی نغمہ بکلی اور الوزرعمہ بن عمرو بن جریر سے

روایت کرتے ہیں۔

(۳۷) تہذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۳۵۳)۔

(۳۸) حوالہ بالا۔

(۳۹) ہدی الساری (ص ۳۲۲)۔

(۴۰) تقریب (ص ۳۶۷) رقم (۳۲۳۰)۔

(۴۱) حوالہ بالا۔

ان سے روایت کرنے والوں میں خود ان کے شیخ حارث عکلی ہیں ، ان کے علاوہ سفیان بن عثم ، شریک بن عبد اللہ ، عبد الواحد بن زیاد اور جریر بن عبد الحمید رحمہم اللہ وغیرہ ہیں ۔
 امام علی بن الدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کی تقریباً بیس حدیثیں ہیں ۔
 امام یحییٰ معین اور امام نسائی رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کو ” ثقہ “ قرار دیا ہے ۔
 ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ” صالح الحدیث “ ۔
 ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے ۔
 حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ” ثقہ ، أرسل عن ابن مسعود “ (۴۲) ۔

قال: حدثنا أبو زرعة بن عمرو بن جرير
 یہ حضرت جریر بن عبد اللہ بکلی رضی اللہ عنہ کے پوتے ہیں ان کے نام کے بارے میں بہت سے اقوال ہیں ، چنانچہ ہرم ، عبد اللہ ، عبد الرحمن ، عمرو ، جریر ، یہ سب نام بتائے گئے ہیں یہ اپنی کنیت سے مشہور ہیں ۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص ، حضرت معاویہ ، حضرت ابو ہریرہ اور اپنے دادا حضرت جریر بن عبد اللہ بکلی رضی اللہ عنہم سے حدیث روایت کرتے ہیں ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے چچا ابراہیم بن جریر بن عبد اللہ بکلی ، حارث عکلی ، طلح بن معاویہ ، ابراہیم نخعی ، عبد اللہ بن شبرمہ ضبی ، عمارۃ بن القحطاع اور فضیل بن غزوان ضبی رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں ۔

واقدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ” انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی زیارت کی ہے ، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو لازم پکڑے رہے ، اپنے دادا سے حدیثیں سنیں ، یہ علمائے تابعین میں سے تھے “ ۔

ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دفعہ عمارۃ بن القحطاع سے کہا ” إذا حدثتني فحدثني عن أبي زرعة ، فإني سألته عن حديث ، ثم سألته بعد ذلك بسنة - وفي رواية: سنتين - فما أخرج من حرقا “ ۔
 امام یحییٰ بن معین اور ابن خزاش رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے ، اسی طرح حافظ ذہبی

(۴۲) تفصیل کے لیے دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۲۶۲-۲۶۳) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۲۹) والکاشف (ج ۲ ص ۳۰۴) و تفریب (ص ۳۰۹)

رقم (۳۸۵۹) و خلاصۃ الخزرجی (ص ۲۸۰ و ۲۸۱) ۔

اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔ (۳۳) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

قال: سمعت أبا هريرة (۳۴) عن النبي ﷺ قال:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا تذکرہ ”باب أمور الایمان“ میں ”الایمان بضع وستون شعبة“ کے تحت گذر گیا ہے۔

انتدب الله لمن خرج في سبيله

اللہ تعالیٰ نے اس شخص کی کفالت لے لی ہے جو اس کے راستہ میں نکل گیا۔

انتدب: باب افعال سے ہے، اس میں مطاوعت کی خاصیت ہے، کہا جاتا ہے: ”نَدَبْتُ فُلَانًا لِكُذِّا

فانتدب“ یعنی میں نے فلاں کو بلایا تو اس نے دعوت کو قبول کیا۔ (۳۵) اب ”انتدب اللہ...“ کے معنی ہوں گے، ”أجاب الله إلى غفرانه“ (۳۶)

اسی معنی کی تعبیر شارحین نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے ”سَارَعَ بِشَوَابِهِ وَحُسْنِ جَزَائِهِ“ سے کی ہے۔ (۳۷)

اور ہو سکتا ہے ”انتدب“ ”تَكَفَّلَ“ کے معنی میں ہو، چنانچہ بخاری شریف کے ایک طریق میں:

”انتدب“ کی جگہ ”تکفل“ وارد ہے۔ (۳۸) اور مسلم شریف میں ”تضمن“ کا لفظ بھی آیا ہے۔ (۳۹)

(۳۳) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۳۲۳-۳۲۶) والکاشف (ج ۳ ص ۳۳۷) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲۹) وتقريب (ص ۶۳۱) رقم (۸۱۰۳) وخلاصة الخرزجی (ص ۳۵۰)۔

(۳۴) الحديث قد أخرجه البخاری فی کتاب الجہاد، باب أفضل الناس مؤمن مجاہد بنفسه وماله فی سبیل اللہ، رقم (۲۷۸۷) وباب تمنی الشهادة، رقم (۲۷۹۷) وباب الجمائل والحملان فی السبیل، رقم (۲۹۷۲) وفي کتاب فرض الخمس، باب قول النبي ﷺ: أحلت لكم الغنائم، رقم (۳۱۲۳) وفي فاتحة کتاب التمنی، باب ما جاء فی التمنی ومن تمنی الشهادة، رقم (۷۲۲۶) و (۷۲۲۷) وفي کتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين، رقم (۷۳۵۷) وباب قول الله تعالى: قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى، ولو جئنا بمثله مدداً، رقم (۷۳۶۳) - وأخرجه مسلم (ج ۲ ص ۱۳۳ و ۱۳۴) فی کتاب الإمامة، باب فضل الجہاد والخروج فی سبیل اللہ، والنسائی فی سننه (ج ۲ ص ۵۵) کتاب الجہاد، باب ما تكفل الله عز وجل لمن جاهد فی سبيله، وفي (ج ۲ ص ۲۷۱) کتاب الایمان و شرائعه، باب الجہاد، وابن ماجه فی سننه، وفي کتاب الجہاد، باب فضل الجہاد فی سبیل اللہ، رقم (۵۷۲۳)۔

(۳۵) دیکھیے مختار الصحاح (ص ۶۵۱)۔

(۳۶) النہایة (ج ۵ ص ۳۳)۔

(۳۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۳)۔

(۳۸) صحيح بخاری (ج ۱ ص ۳۳۰) کتاب الجہاد، باب قول النبي ﷺ: أحلت لكم الغنائم، رقم (۳۱۲۳)۔

(۳۹) صحيح مسلم (ج ۲ ص ۱۳۳) کتاب الإمامة، باب فضل الجہاد والخروج فی سبیل اللہ۔

لَا يُخْرِجُ إِلَّا الْإِيمَانَ بِي وَتَصْدِيقَ بَرُّسُلِي

اس کو مجھ پر ایمان اور میرے رسولوں کی تصدیق ہی نکالتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مجاہد جو اللہ کے راستے میں نکلتا ہے اس کا باعث کوئی اور وجہ نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ پر ایمان اور اللہ کے رسولوں کی تصدیق کی وجہ سے وہ نکلتا ہے۔

یہاں ”ایمان“ مرفوع ہے اور ”لَا يُخْرِجُ“ کا فاعل ہے اس حدیث میں ایک دوسرے طریق میں : ”ایمانا“ نصب کے ساتھ آیا ہے ، اس صورت میں ”ایمانا“ کو مفعول لہ قرار دیں گے اور تقدیر عبارت ہوگی ”لَا يُخْرِجُ إِلَّا الْإِيمَانَ بِي“ یعنی اس کو اللہ تعالیٰ پر ایمان کی وجہ سے کوئی نکالنے والا نکالے۔ (۵۰) پھر علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آگے بعض نسخوں میں ”و تصدیق برسلی“ کی جگہ : ”و تصدیق برسلی“ ہے۔ (۵۱) ”أو“ ہونے کی صورت میں اشکال ہوتا ہے کہ ایمان باللہ کے لیے تصدیق بالرسول لازم ہے ، دونوں کا ہونا ضروری ہے تو پھر ”أو“ کیوں ارشاد فرمایا گیا ؟ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ ”أو“ مانعہ الخلو کے لیے ہے ، جو جمع سے مانع نہیں ہے۔ (۵۲)

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دراصل ”أو“ کی روایت ثابت نہیں ہے ، لہذا جواب کا تکلف کرنے کی ضرورت نہیں۔ (۵۳) خصوصاً جب کہ ”أو“ کو مانعہ الخلو کے لیے قرار دینے سے دونوں کے درمیان لزوم ثابت نہیں ہوتا۔

البتہ یہ ممکن ہے کہ یہ ”أو“ شک کے لیے ہو ، یعنی اس میں شک ہے کہ راوی نے ”إِلَّا الْإِيمَانَ بِي“ یا ”و تصدیق برسلی“ کہا۔

بہر حال ایمان باللہ کے لیے تصدیق بالرسول لازم ہے ، بغیر رسولوں کی تصدیق کے صحیح ایمان باللہ حاصل ہو ہی نہیں سکتا ، اور تصدیق بالرسول کے لیے ایمان باللہ لازم ہے ، اس لیے کہ وہ اللہ پر ایمان لانے کی دعوت دیتے ہیں۔

(۵۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۳) و شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۳۳) کتاب الامارۃ ، باب فضل الجہاد و الخروج فی سبیل اللہ۔

(۵۱) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۵۲) حوالہ بالا۔

(۵۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۳)۔

أَنْ أَرْجِعَ بِنَاثِلٍ مِنْ أَجْرٍ، أَوْ غَنِيمَةٍ، أَوْ أَدْخِلَهُ الْجَنَّةَ
یعنی اللہ تعالیٰ نے اس شخص کی کفالت کر لی ہے جو اس کے راستے میں نکل گیا کہ اس کو اجر کے
ساتھ لوٹائے، یا غنیمت کے ساتھ لوٹائے، یا اسے جنت میں داخل کرے۔

”أَرْجِعَ“ مجرد سے ہے، باب ”ضَرْبَ“ سے استعمال ہوتا ہے، جب اس کا مصدر ”رجوع“
ہوتا ہے تو یہ لازم ہوتا ہے اور جب اس کا مصدر ”رَجَعَ“ ہوتا ہے تو یہ متعدی ہو جاتا ہے (۵۴) یہاں
متعدی ہے۔

حاصل اس جملہ کا یہ ہے کہ جو شخص محض اللہ کی رضا کے لیے، ایمان اور تصدیق بالرب کے ساتھ
میدانِ جہاد میں جائے گا تو یا تو شہید ہو جائے گا اور جنت میں جائے گا، ورنہ زندہ رہ کر واپس آئے گا، اس
صورت میں یا تو اجر ساتھ ہوگا یا غنیمت ساتھ ہوگی۔

ایک اشکال

اس پر اشکال یہ ہے کہ اس کا تو مطلب یہ نکلا کہ اگر مجاہد زندہ واپس آئے گا تو اس کے پاس
دونوں میں سے صرف ایک چیز ہوگی، یا اجر ملے گا، یا غنیمت ملے گی، دونوں چیزیں نہیں ملیں گی، حالانکہ
کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مجاہد اجر محض کے ساتھ آتا ہے، غنیمت حاصل نہیں ہوتی اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ
غنیمت کے ساتھ آتا ہے اور اس کے ساتھ اجر بھی ہوتا ہے، کیونکہ مجاہد جب خدا کے راستے میں اعلیٰ کلمۃ
اللہ کے لیے لڑتا ہے تو بہر حال اس کو اس کے لڑنے پر اجر و ثواب ملے گا۔
اس کے تین جواب دیے گئے ہیں:-

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ ”اَوْ“ مانعۃ الخلو کے لیے ہے، یعنی دونوں میں ایک
ضرور ہوگا اور دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ (۱)

ابن عبد البر، قرطبی اور ثوربشتی رحمہم اللہ کی رائے

حافظ ابن عبد البر اور علامہ قرطبی رحمہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ یہ ”اَوْ“ بمعنی ”واو“ ہے، اسی قول

(۵۴) دیکھیے تاج المروس (ج ۵ ص ۳۳۸)۔

(۱) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۵۶)۔

کو حافظ فضل اللہ توربشتی رحمۃ اللہ علیہ نے ترجیح دی ہے۔ (۲) اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ مسلم شریف کے ایک طریق میں (جو ”یحییٰ بن یحییٰ عن مغیرۃ بن عبدالرحمن عن ابی الزناد عن الأعرج عن ابی ہریرۃ“ کے طریق سے مروی ہے) ”واو“ کے ساتھ یعنی ”أَجْرٌ وَغَنِيمَةٌ“ وارد ہے۔ (۳) اسی طرح سنن نسائی میں الزہری عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرۃ“ کے طریق سے اور ”عطاء بن میناء عن ابی ہریرۃ“ کے طریق سے ”واو“ کے ساتھ ہی روایت آئی ہے۔ (۴) پھر ابو داؤد میں حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی روایت کے الفاظ ہیں ”... رجل خرج غازيا في سبيل الله، فزو ضامن على الله حتى يتوفاه، فيدخله الجنة أويرده بمانال من أجر وغنيمة...“ (۵)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ روایات ثابت ہو جائیں تو ”أو“ کا ”واو“ کے معنی میں ہونا متعین ہو جائے گا۔ (۶)

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس جواب پر یہ اشکال کیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو مجاہد زندہ آئے گا وہ اجر اور غنیمت دونوں کے ساتھ لائے گا، حالانکہ بعض وقت بلا غنیمت کے آتا ہے۔ (۷) اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اجر اور غنیمت دونوں کو ساتھ لانے کا مطلب یہ ہے کہ فی الجملہ دونوں کے ساتھ آئے گا، اب اس کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ دونوں کے ساتھ آئے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس میں سے بعض یعنی صرف اجر کے ساتھ آئے۔ (۸)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ دراصل غنیمت کے ساتھ جو اجر ہوتا ہے وہ قلیل ہوتا ہے اس لیے اس کا تذکرہ نہیں کیا گیا، امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً ایک حدیث نقل کی ہے ”مامن غازية تغزو في سبيل الله فيصيبون

(۲) دیکھیے ”فتح الباری“ (ج ۶ ص ۸) کتاب الجہاد، باب: أفضل الناس مؤمن مجاہد بنفسه وماله في سبيل الله۔

(۳) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۳۳) کتاب الإمامة، باب فضل الجہاد والخروج في سبيل الله۔

(۴) دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۵۵) کتاب الجہاد، باب ما تكفل الله عز وجل لمن جاهد في سبيله۔

(۵) سنن ابی داؤد، کتاب الجہاد، باب فضل الغزو في البحر، رقم (۲۳۹۴)۔

(۶) فتح الباری (ج ۶ ص ۸) کتاب الجہاد، باب: أفضل الناس مؤمن مجاہد بنفسه وماله في سبيل الله۔

(۷) حوالہ بالا۔

(۸) انظر شرح النووي على صحيح مسلم (ج ۲ ص ۱۳۳) کتاب الإمامة، باب فضل الجہاد والخروج في سبيل الله۔

الغنیمة إلا تعجلوا لئلا تجزأ أجرهم من الآخرة، ویبقى لهم أنثلث، وإن لم یصیبوا غنیمة تم لهم أجرهم“ (۹) یعنی اگر مجاہدین کا کوئی لشکر جہاد کے لیے جاتا ہے اور غنیمت کے ساتھ آتا ہے تو اسے دو حصے اجر کے دنیا ہی میں مل جاتے ہیں، ایک حصہ باقی رہ جاتا ہے اور اگر جہاد کر کے بلا غنیمت کے واپس آتا ہے تو اس کا پورا اجر آخرت کے لیے محفوظ کر دیا جاتا ہے۔ (۱۰)

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ اس کے معنی تو یہ نکلے کہ غنیمت ملنا نقصانِ ثواب کا سبب ہے، حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حلِ غنائم کو مقامِ مدح میں ذکر کیا ہے اور اپنی خصوصیت بیان کی ہے، آپ نے ارشاد فرمایا ”...وأحللت لی المغنم، ولم تحلل لأحد قبلی“ (۱۱)۔ دوسرا اشکال یہ کیا گیا ہے کہ پھر تو اس حدیث کی رو سے اہلِ اُحد کا درجہ اہلِ بدر سے بڑھ جائے گا، اس لیے کہ اہلِ بدر کو غنیمت ملی تھی اور اہلِ اُحد کو غنیمت نہیں ملی تھی۔

بعض لوگوں نے اشکالات سے ڈر کر یہ کہہ دیا کہ ”مامن غازیة تغزوفی سبیل اللہ فیصیبون الغنیمة إلا تعجلوا لئلا تجزأ أجرهم من الآخرة“ والی حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں ایک راوی ابو ہانی حمید بن ہانی مجہول ہے۔ (۱۲)

لیکن یہ بات درست نہیں چنانچہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کو مجہول قرار دینا غلطِ فاحش ہے، بلکہ وہ مشہور ثقہ راوی ہیں، ان سے لیث بن سعد، خُوَہ بن شریح اور ابن وہب کے علاوہ کثیر خلائق نے روایت کی ہے، ان کی توثیق کے لیے امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کا اپنی صحیح میں ان کی حدیث سے احتجاج و استدلال ہی کافی ہے۔ (۱۳)

پھر ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”صالح“ (۱۴)۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لیس بہ بأس“ (۱۵)۔

(۹) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۳۰) کتاب الإمامۃ، باب بیان قدر ثواب من غزا فغنم ومن لم یغنم، وسنن النسائی (ج ۲ ص ۵۶) کتاب الجہاد، باب ثواب السریة التي تخفق، وسنن أبی داود، کتاب الجہاد، باب فی السریة تخفق، رقم (۲۳۹۶) وسنن ابن ماجہ، کتاب الجہاد، باب النیة فی القتال، رقم (۲۶۸۵) وأحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۱۶۹)۔

(۱۰) فتح الباری (ج ۶ ص ۸)۔

(۱۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۶) کتاب التیمم۔

(۱۲) حکاکہ عیاض عن بعضہم، کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۳۰) کتاب الإمامۃ، باب بیان قدر ثواب من غزا فغنم ومن لم یغنم۔

(۱۳) شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۳۰)۔

(۱۴) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۳۰۲) وتہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۵۱)۔

(۱۵) حوالہ بالا۔

امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لابأس به“ پھر فرمایا ”ثقة“ (۱۶)۔

حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”هو عندهم صالح الحديث لابأس به“ (۱۷)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۱۸)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۱۹)۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد وہ غنیمت ہے جو ناجائز طریقے سے لی گئی ہو۔

لیکن یہ بات اس وجہ سے غلط ہے کہ پھر تو ثلث اجر بھی نہیں ملے گا، بلکہ کچھ بھی اجر نہیں ملے

گا۔ (۲۰)

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس سے وہ جہاد کا سفر مراد ہے جو ابتداءً اعلاء کلمۃ اللہ کی نیت سے نہ ہو،

بلکہ بعد میں نیت خالص کی گئی ہو۔

لیکن یہ جواب بھی درست نہیں کیونکہ اگر نیت درست نہ ہو تو اجر مطلقاً نہیں ملے گا اور اگر نیت

درست ہو گئی ہو تو پورا اجر ہے، نیت کے شروع میں فاسد ہونے اور آخر میں درست ہونے کی وجہ سے ثلثین

اور ثلث کی تقسیم درست نہیں، خصوصاً جب کہ غزوات میں اجر کا مدار ”لایُخرجہ إلا ایمانہ“ و تصدیق

برسلی“ پر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر کے شروع ہی سے اخلاص نیت ضروری ہے۔ (۲۱)

پہلے اشکال کا صحیح جواب

پہلے اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ ”حل الغنائم“ یقیناً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے

اور آپ نے اس کو مقام مدح میں ذکر کیا ہے لیکن یہ امر مباح ہے اور امر مباح کا حصول ثواب کا سبب ہونا

لازم اور ضروری نہیں، یہ ٹھیک ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے عجز و فضع کو دیکھ کر (جیسا کہ حدیث میں وارد

ہے [۲۲]) غنائم کو حلال کر دیا، لیکن اس سے یہ کہاں لازم ہے کہ اس کی وجہ سے اجر و ثواب بھی بڑھتا رہے

(۱۶) حوالہ بالا۔

(۱۷) تہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۵۱)۔

(۱۸) الکاشف (ج ۱ ص ۲۵۸)۔

(۱۹) الثقات لابن حبان (ج ۳ ص ۱۳۹)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۶ ص ۹) کتاب الجہاد باب: أفضل الناس مؤمن مجاہد بنفسہ و مالہ فی سبیل اللہ۔

(۲۱) حوالہ بالا۔

(۲۲) قال رسول اللہ ﷺ: ”... فلم تحل الغنائم لأحد من قبلنا، فلکلبان اللہ رأی ضعفنا و عجزنا، فطیبہا لنا“ أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۵ ص ۸۵)

کتاب الجہاد و السیر باب تحلیل الغنائم لہذہ الأئمۃ خاصۃ۔

اور کوئی کمی نہ آئے، دنیا عاقل ہو جانے کے بعد اجر کا کم ہو جانا معقول بات معلوم ہوتی ہے۔ (۲۲)

دوسرے اشکال کا جواب

جہاں تک اہل بدر اور اہل احد کا اشکال ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ تقابل اہل احد اور اہل بدر کے درمیان کرنے کے بجائے خود اہل بدر کے درمیان کرنا چاہیے، مطلب یہ ہے کہ خود اہل بدر کی دو حالتوں میں موازنہ کر کے دیکھو اگر ان کو غنیمت نہ ملتی تو پھر ان کا اجر کتنا ہوتا؟

مثال کے طور پر یوں سمجھیے کہ بدری کا اجر بلا غنیمت چھ سو ہے اور احدی کا اجر بلا غنیمت سو ہے، بدری کو غنیمت چونکہ ملی ہے اس لیے اس کا اجر چھ سو کا ٹکٹ یعنی دو سو ہوگا، ظاہر ہے کہ یہ دو سو جو بدری کا اجر ہے وہ احدی کے اس اجر سے دگنا ہے جو بلا غنیمت کے اسے ملا ہے۔ (۲۳) واللہ اعلم۔

ولولا أن أشق على أمتي ما قعدت خلف سرية

اگر مجھے یہ خطرہ نہ ہوتا کہ میری امت کو مشقت لاحق ہوگی تو میں کسی لشکر میں شرکت سے باز نہ آتا، ہر سریتہ میں شرکت کرتا، لیکن مشقت کے خوف سے میں ہر موقع پر شرکت نہیں کرتا۔

مشقت کی وجوہ

امت کے لیے مشقت کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں :-

(۱) ایک مشقت تو یہی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اگر جہاد میں تشریف لے جائیں گے تو مدینہ منورہ کے انتظامی امور اور معاملات میں تعطل پیدا ہوگا، کیونکہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما نہیں ہوں گے تو پیچھے جو واقعات پیش آئیں گے اور حالات نمودار ہوں گے ان کا تصفیہ اور فیصلہ کیسے ہوگا؟ اور معاملات کے اس تعطل سے لوگوں کو مشکل اور پریشانی ہوگی۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اگر ہر جہاد میں تشریف لے جاتے تو اس کا یہ مطلب ہوتا کہ امیر کو جہاد میں شرکت لازم ہے، لہذا بعد میں جو خلفاء آنے والے تھے ان کے لیے دشواری پیدا ہوتی کہ ان کو ہر جہاد میں خود لکھنا پڑتا، ظاہر ہے کہ اس میں حرج تھا۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب جہاد میں تشریف لے جاتے تھے

تو اہل ایمان میں سے کوئی بھی مدینہ منورہ میں بیٹھے رہنے پر راضی نہیں ہوتا تھا، ان میں سے ہر ایک کی یہ خواہش ہوتی تھی کہ وہ جہاد میں آپ کے ساتھ شامل ہو، پھر جب ہر شخص جانا چاہتا تو سب کے لیے سواری کا بندوبست نہ ہوتا تھا، پھر دشواری اور مشکل پیش آتی تھی، قرآن مجید نے اس کا ذکر کیا ہے ”وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَحِذْ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ“ (۲۵) یہ حضرات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد میں جانا چاہتے تھے، لیکن ان کے لیے انتظام مشکل ہوتا تھا، ان کی رعایت کر کے بعض اوقات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لشکر کے ساتھ تشریف نہیں لے جاتے تھے تاکہ ان کو کچھ اطمینان اور تسلی رہے کہ ہم نہیں گئے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی تو تشریف رکھتے ہیں اور اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے جاتے تو ان کی بے چینی، بے قراری اور پریشانی کی کوئی حد باقی نہیں رہتی تھی، اس لیے آپ نے فرمایا ”لَوْلَا أَنِ اشْتَقَى عَلَيَّ أُمَّتِي مَا قَعَدْتُ خَلْفَ سَرِيَةٍ“ (۲۶)۔

سریہ

سریہ لشکر کے دستہ کو کہتے ہیں جس میں زیادہ سے زیادہ چار سو افراد ہوتے ہیں۔ (۲۷) سریہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ ”سری“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ”نہیں شے“ کے ہوتے ہیں، چونکہ سریہ میں بھی لشکر میں سے منتخب افراد کو چن کر بھیجا جاتا ہے اس لیے اس کو ”سریہ“ کہتے ہیں۔ (۲۸)

پھر اصطلاح میں ”غزوہ“ اور ”سریہ“ میں فرق معروف ہے کہ غزوہ اس لشکر کو کہتے ہیں جس کے ساتھ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفسِ نفیس شرکت کی ہو، اور ”سریہ“ اس دستہ کو کہتے ہیں جس کے ساتھ آپ نے خود شرکت نہ فرمائی ہو۔ (۲۹) واللہ اعلم۔

وَلَوْ دِدْتُ أَنِّي أَقْتُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، ثُمَّ أُحْيَا، ثُمَّ أَقْتُلُ، ثُمَّ أُحْيَا، ثُمَّ أَقْتُلُ
میری تمنا ہے کہ میں اللہ کی راہ میں قتل کر دیا جاؤں، پھر مجھے زندہ کیا جائے، پھر قتل کیا جاؤں،

(۲۵) سورة التوبة/۹۲۔

(۳۱) تمام توجہات کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۳۹ و ۳۵۰)۔

(۲۷) السبابة لابن الأثير (ج ۲ ص ۳۶۳)۔

(۲۸) حوالہ بالا۔

(۲۹) کشاف اصطلاحات الفنون (ج ۲ ص ۱۰۹۹) مادة ”الغزو“۔

پھر مجھے زندہ کیا جائے اور پھر میں اللہ کی راہ میں قتل کیا جاؤں۔

یہاں مظاہر اشکال ہوتا ہے کہ آپ کا مرتبہ تو شہداء سے بہت زیادہ ہے، پھر آپ نے شہادت کی تمنا کیوں فرمائی؟

لیکن یہ کوئی عجیب بات نہیں، کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بڑے آدمیوں کو چھوٹی چھوٹی چیزوں کی بھی خواہش ہوتی ہے، دیکھیے! ایک آدمی کے سامنے بریانی، قورمہ، تنجن اور نفیس نفیس اشیاء موجود ہیں اس کے باوجود وہ کہتا ہے کہ اچار اور چٹنی لے کر آؤ، ان نفیس اشیاء کے مقابلہ میں اچار اور چٹنی کی کیا حیثیت ہے؟ لیکن وہ پھر بھی اچار اور چٹنی کا مطالبہ کرتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے جو مقام عطا فرمایا وہ شہادت کے مقام سے بدرجہ اعلیٰ اور بالا ہے، لیکن شہادت بھی اگرچہ اس سے کمتر سی، فضیلت کی چیز ضرور ہے، اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تمنا کی۔ (۳۰)

علاوہ ازیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تمنا کی غرض شہداء کے اجر اور مرتبہ کا حصول نہیں ہے، کیونکہ اجر اور مرتبہ تو آپ کو بغیر شہادت کے اس سے بڑھ کر حاصل ہے، بلکہ حقیقتِ حال یہ ہے کہ آپ نے شہادت کی تمنا اس لیے کی کیونکہ اس میں ایک خاص لذت ہے:

وہ کم ہیں تڑپنے میں جنہیں ملتی ہے لذت
یوں آپ کی شمشیر کے بسل تو بہت ہیں

اگر شہادت کا مرتبہ حاصل کرنا مقصود ہوتا تو ایک مرتبہ شہید ہو جانا کافی تھا، آپ جو تکرار کے ساتھ فرما رہے ہیں یہ اس بات پر دال ہے کہ شہادت میں ایک خاص لذت ہے، اس لذت کو آپ ایک مرتبہ نہیں بار بار حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ (۳۱)

پھر آپ کی اس تمنا نے شہادت کی ایک وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ بے شک نبوت کا مقام اور اس کا اجر و ثواب بہت ہے لیکن شہادت کا بھی بہت بڑا مقام اور بہت بڑی فضیلت ہے۔

چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شہید کے خون سے زمین خشک بھی نہیں ہونے پاتی کہ حوریں اسے اٹھا لیتی ہیں۔ (۳۲)

(۳۰) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۵۰)۔

(۳۱) خوالہ بالا۔

(۳۲) عن اُمّی مریرۃ عن النبی ﷺ قال: ذکر الشہداء عند النبی ﷺ فقال: "لانتجت الارض من دم الشہید حتی تبذرہ زوجتہ..." أخرجه ابن

ماجد فی سننہ فی کتاب الجہاد باب فضل الشہادۃ فی سبیل اللہ رقم (۲۶۹۸)۔

شہداء کی ارواح دن بھر جہاں چاہتی ہیں جنت میں گھومتی پھرتی ہیں اور رات کو عرشِ الہی کے ساتھ معلق قنادیل میں انھیں جگہ ملتی ہے۔ (۳۲) اسی طرح کی بے شمار فضیلتیں اللہ تعالیٰ نے شہادت اور شہید کے لیے مختص کر رکھی ہیں۔ (۳۳)

لہذا اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان فضائل اور مناقب کے پیش نظر شہادت کی تمنا فرمائی ہو تو کوئی مضائقہ یا تعجب کی بات نہیں۔

کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی

تمنائے شہادت سے غلبہ کفر لازم آتا ہے؟

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ اس حدیث میں بتکرار تمنائے شہادت کر رہے ہیں، اور شہادت ملتی ہے کفار کے ساتھ قتال کرنے سے، تو کیا گویا آپ یہ تمنا کر رہے ہیں کہ کفر ہمیشہ باقی رہے؟

یہ سوال انتہائی سطحی ہے، کیونکہ اس حدیث کا مقصد جہاد اور شہادت کی عظمت و مزیت اور فضیلت کا اظہار ہے، یہ عنوان جہاد کی عظمت کو بیان کرنے اور شہادت کی فضیلت کو اجاگر کرنے کے لیے اختیار کیا گیا ہے، اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ آپ بقاء کفر کی بھی تمنا کر رہے ہیں انتہائی لغو اور بالکل غلط ہے۔

پھر تکنیکی طور پر یہ معلوم ہی ہے کہ کفر قیامت تک تو باقی رہے گا ہی، اگر اس علم کی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح شہادت فی سبیل اللہ کی تمنا کی ہو تو اس کی وجہ سے آپ کی طرف بقاء کفر کی تمنا کی نسبت کرنا کیسے درست ہوگا؟! آپ نے تو اس لیے تمنا کی ہے کہ کفر قیامت تک باقی رہنا معلوم ہی ہے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ آپ نے بقاء کفر کے لیے نہیں، بلکہ امت کے لوگوں کو شہادت کا شوق دلانے کے لیے یہ فرمایا ہے۔ (۳۵) واللہ اعلم۔

(۳۳) انظر الصحيح لمسلم (ج ۲ ص ۱۳۵) کتاب الإمامة، باب فی بیان أرواح الشهداء فی الجنة....

(۳۴) دیکھیے ”الدر المنثور“ (ج ۲ ص ۹۴-۱۰۰) بذیل آیت ”ولا تحسبن الذين قتلوا فی سبیل الله أمواتا....“

(۳۵) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۵۲)۔

۲۶ - باب : تَطَوُّعُ قِيَامِ رَمَضَانَ مِنَ الْإِيمَانِ

مقصد ترجمہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرما رہے ہیں کہ قیام رمضان جو تطوع ہے وہ ایمان کا ایک شعبہ ہے ، اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دو باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے ، ایک تو یہ کہ قیام رمضان سنت ہے واجب نہیں ، دوسرے یہ کہ جس طرح طاعات مفروضہ ایمان میں داخل ہیں عبادات مندوبہ بھی داخل ہیں ۔

عبادات مندوبہ ایمان میں داخل ہیں یا نہیں ؟ یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے اہل السنۃ والجماعۃ طاعات مفروضہ و مندوبہ سب کو ایمان میں داخل مانتے ہیں ، جب کہ معتزلہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ فرائض تو ایمان میں داخل ہیں نوافل و مندوبات داخل نہیں ۔ (۳۶)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس ترجمہ میں ”تطوع“ کا لفظ برہا کر اس اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے اور اہل سنت کی تائید فرمائی ہے ۔

۳۷ : حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ : حَدَّثَنِي مَالِكٌ ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : (مَنْ قَامَ رَمَضَانَ ، إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا ، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ) . [۱۹۰۴ : ۱۹۰۵]

حدیث اسماعیل

یہ اسماعیل بن ابی اویس مدنی ہیں ، ان کے حالات پیچھے ”باب تفاضل اہل الایمان فی الأعمال“ میں گزر چکے ہیں ۔

قال حدثني مالك

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے حالات ”باب من الدین الفرار من الفتن“ کے ذیل میں آچکے ہیں ۔

عن ابن شهاب

یہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ ہیں ، ان کے حالات ”بدء الوحي“ میں عیسری حدیث کے ذیل میں

گزر چکے ہیں ۔

عن حمید بن عبد الرحمن

یہ مشہور صحابی ، احد العشرة المبشرة حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے ہیں ، ان کی کنیت ابو ابراہیم ہے ، بعض نے ابو عبد الرحمن کہا ہے ، اور بعض نے ابو عثمان ذکر کیا ہے ، ان کی والدہ ام کلثوم بنت عقیبہ بن ابی معیط ہیں جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی ماں شریک بہن ہیں اور بالکل شروع ہی میں مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ ہجرت کرنے والی خواتین میں سے ہیں - (۳۷)

انھوں نے اپنے والد حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ اور اپنی والدہ حضرت ام کلثوم رضی اللہ عنہا کے علاوہ حضرت ابن عباس ، حضرت عبد اللہ بن عمر ، حضرت عبد اللہ بن عمرو ، حضرت ابو ہریرہ ، حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم وغیرہ سے حدیث کی روایت کی ہے -

خود ان سے روایت کرنے والوں میں سعد بن ابراہیم ، صفوان بن مسلم ، اسماعیل بن محمد بن سعد بن ابی وقاص ، عبد الرحمن بن ہرمز الاعرج اور امام زہری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں - (۳۸)

احمد بن عبد اللہ غلی ، ابو زرعہ اور ابن خراش رحمہم اللہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”ثقة“ (۳۹)۔ محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے امام واقدی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے ”وكان ثقة عالمًا كثير الحديث“ (۴۰)۔

واقدي رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال مدینہ منورہ میں ۹۵ھ میں ہوا - (۴۱) ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے ان کا سال وفات ۱۰۵ھ نقل کیا ہے جو غلط ہے - (۴۲) واللہ اعلم -

عن أبي هريرة (۴۳)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے تفصیلی حالات ”باب اُمور الایمان“ کے تحت گذر چکے ہیں -

(۴۷) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۳۷۸ و ۳۷۹)۔

(۴۸) حوالہ بالا -

(۴۹) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۳۸۰)۔

(۵۰) طبقات ابن سعد (ج ۵ ص ۱۵۳)۔

(۵۱) حوالہ بالا -

(۵۲) طبقات (ج ۵ ص ۱۵۵) نیز دیکھیے حاشیہ تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۳۸۱)۔

(۵۳) قد سبق تخریج هذا الحديث تحت ”باب قيام ليلة القدر من الإيمان“ فارجع اليه ان شئت -

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: مَنْ قَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ
 یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص رمضان میں ایمان اور نیتِ ثواب کے ساتھ
 قیام کرے گا اس کے تمام پچھلے گناہ معاف کر دیے جائیں گے۔
 اس حدیث سے متعلقہ مباحث کی تشریح پچھے ”مَنْ يَقُمْ لَيْلَةَ الْقَدْرِ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ
 مِنْ ذَنْبِهِ“ کے تحت گذر چکی ہے۔

۲۷ - باب : صَوْمُ رَمَضَانَ احْتِسَابًا مِنَ الْإِيمَانِ .

قیام رمضان کو صوم رمضان پر مقدم کرنے کی وجوہ
 امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”احتساب“ یعنی اللہ تعالیٰ سے اجر و ثواب کو طلب کرنے
 کے لیے رمضان کا روزہ رکھنا ایمان کا شعبہ ہے۔
 یہاں سوال یہ ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”صوم رمضان“ کا ترجمہ ”قیام رمضان“
 کے بعد ذکر کیا ہے، حالانکہ صوم فرض ہے اور قیام سنت ہے، صوم کی اہمیت اس بات کی متقاضی ہے کہ
 پہلے اس کا ترجمہ لائے اور بعد میں ”قیام رمضان“ کا ترجمہ لائے۔
 اس سوال کا جواب ہم پچھے ”باب الجہاد من الایمان“ کے شروع میں ذکر کر چکے ہیں، تاہم یہاں
 کچھ تفصیل سے ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ ”قیام رمضان“ فعلی عبادت ہے اور ”صوم“ ترک عبادت ہے،
 ترک کا نمبر فعل کے بعد ہے، اس لیے پہلے فعلی عبادت ذکر کی اور پھر ترک عبادت۔ (۴۴)
 (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ ”قیام رمضان“ رات میں ہوتا ہے اور ”صیام“ دن میں ہوتا ہے،
 پہلے قیام ہوتا ہے اور پھر صیام، دیکھیے رمضان کا چاند جب نظر آتا ہے تو پہلے تراویح پڑھی جاتی ہے کیونکہ
 پہلے رات آتی ہے اس لیے اس کا وظیفہ ادا کیا جاتا ہے، اس کے بعد روزہ رکھا جاتا ہے، کیونکہ رات کے بعد
 رمضان کی پہلی تاریخ آتی ہے، اور اس کا وظیفہ ادا کیا جاتا ہے۔ تو چونکہ ”قیام رمضان“ ”صیام رمضان“
 سے زماناً مقدم ہے اس لیے مصنف نے ذکر میں بھی اس کو مقدم فرمادیا۔ (۴۵)

(۳) تمییزاً جواب یہ ہے کہ قیام رمضان ست ہے اور صیام فرض ہے فرائض میں داخلہ عموماً سنن سے ہوتا ہے، گویا یہ ”قیام“ بمنزلہ ستِ قبلہ ہے، اس لیے مؤلف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو پہلے ذکر فرمایا۔ (۳۶)

(۴) چوتھا جواب یہ ہے کہ قیام رمضان روزے کی تمہید ہے، کیونکہ قیام رمضان کا ایک جزء تراویح ہے اور اس میں تہجد، ذکر، نوافل اور دعا وغیرہ بھی داخل ہیں، ظاہر ہے کہ جب کوئی یہ ”قیام“ کرے گا تو سحری کا وقت آجائے گا اس طرح یہ ”قیام“ روزے کی تمہید بن جائے گا، تمہید چونکہ پہلے ہوا کرتی ہے اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے قیام رمضان کو پہلے اور روزے کو بعد میں ذکر کیا۔ (۴۷) واللہ اعلم۔

۳۸ : حَدَّثَنَا أَبُو سَلَامٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ قَالَ : حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ، إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا ، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ) . [۱۸۰۲ ، ۱۹۱۰]

تراجم رواۃ

(۱) ابن سلام: یہ محمد بن سلام یسکندی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات پچھے ”کتاب الایمان“ باب قول النبی ﷺ: أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِاللَّهِ وَأَنَّ الْمَعْرِفَةَ فَعَلَ الْقَلْبُ کے تحت گذر چکے ہیں۔
(۲) محمد بن فضیل: یہ ابو عبد الرحمن محمد بن فضیل بن غزوان بن جریر ضبی کوئی ہیں۔
انھوں نے مغیرہ بن مفتسم ضبی، مختار بن قفل، بیان بن بشر الحمسی رحمہم اللہ اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات سے حدیثیں روایت کی ہیں۔

جبکہ ان سے روایت کرنے والوں میں امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں، جو ان سے بڑے ہیں، ان کے علاوہ امام احمد، امام اسحاق بن راہویہ اور عمرو بن علی الفلاس رحمہم اللہ جیسے حضرات ہیں۔ (۳۸)

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”لیس بد بائس“ (۳۹)۔

(۳۶) امداد الباری (ج ۲ ص ۵۹۵)۔

(۴۷) حوالہ سابقہ۔

(۳۸) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۲۹۳-۲۹۶) و خلاصۃ الخزرجی (ص ۳۵۶) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۳۳)۔

(۳۹) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۲۹۶) و خلاصۃ الخزرجی (ص ۳۵۶)۔

- امام الازرعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”صدوق من أهل العلم“ (۵۰)۔
- امام الیوہا قلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”شیخ“ (۵۱)۔
- امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۵۲)۔
- حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان من علماء هذا الشأن“ (۵۳)۔
- امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان يتشيع وكان حسن الحديث“ (۵۴)۔
- امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة كثير الحديث، متشيعاً، وبعضهم لا يحتج به“ (۵۵)۔
- امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان شيعياً محترفاً“ (۵۶)۔
- حافظ صفی الدین خزرجی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”شيعي غال باطنه لا يثبت“ (۵۷)۔
- علامہ سماعی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے ”وكان يغلو في التشيع“ (۵۸)۔
- محمد بن فضیل رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں مذکورہ اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث میں امام اور حافظ تھے، ان کی حدیثوں پر بڑے بڑے ائمہ نے اعتماد کیا ہے۔ البتہ ان کے بارے میں جو جرح ہے وہ یہ ہے کہ یہ شیعہ تھے، پھر بعض حضرات نے ان کو غالی شیعہ بھی قرار دیا ہے۔
- لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ غالی شیعہ بھی نہیں تھے بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو صرف افضل سمجھتے تھے، جب کہ حضرات شیخین رضی اللہ عنہما کی تعظیم کرتے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ترقم کے ساتھ یاد کیا کرتے تھے۔
- چنانچہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”وكان يتشيع“ پر تبصرہ کرتے ہوئے حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”قلت: كان متوالياً فقط“ (۵۹)۔

(۵۰) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۲۹۷)۔

(۵۱) حوالہ سابقہ۔

(۵۲) حوالہ سابقہ۔

(۵۳) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۳۱۵)۔

(۵۴) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۲۹۷) و تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۳۱۵) و سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۱۶۴)۔

(۵۵) طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۳۸۹)۔

(۵۶) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۲۹۷) و تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۳۱۵) و سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۱۶۴)۔

(۵۷) خلاصۃ الخرزجی (ص ۳۵۶)۔

(۵۸) الأنساب للسمعانی (ج ۴ ص ۱۱)۔

(۵۹) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۳۱۵)۔

اسی طرح امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”کان شیعیا محترقا“ پر تبصرہ کرتے ہوئے حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”قلت: تحرقه علی من حارب أو نازع الأمر علیاً رضی اللہ عنہ، وهو معظّم للشیخین رضی اللہ عنہما“ (۶۰)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”وبعضہم لا یحتج بہ“ پر تبصرہ کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”إنما توقف فیہ من توقف لشیعہ“ (۶۱) یعنی ان پر اگر کسی نے عدم اعتقاد کا اظہار کیا ہے تو وہ برائے تشیع ہے، چونکہ ان کا تشیع غلو کی حد تک نہیں پہنچا، اور نہ ہی یہ داعی تھے، اس لیے اس کو سب طعن مقبول قرار نہیں دیا جاسکتا۔

واضح رہے کہ بعض حضرات نے ایک واقعہ یحییٰ جثانی سے نقل کیا ہے کہ محمد بن فضیل کے والد کہتے ہیں کہ میں نے اپنے بیٹے محمد کو کل رات کو صبح تک زد و کوب کیا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر ترحم کرے، لیکن اس نے انکار ہی کیا۔ (۶۲)

لیکن یہ واقعہ درست نہیں معلوم ہوتا کیونکہ امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ نقل کرتے ہیں کہ میں محمد بن فضیل کے پاس تھا کہ ایک شخص نے آکر کہا کہ مروان فزاری یہ کہتا ہے کہ آپ کے والد نے ایک رات کو پوری کوشش کی کہ آپ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے حق میں استغفار کے کلمات کہہ دیں لیکن آپ برابر انکار ہی کرتے رہے۔ اس پر محمد بن فضیل رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”لا واللہ، ما علم اللہ ہذا منی قط، وما ذکر ت عثمان قط، لا بخیر“ (۶۳)۔

اسی طرح ابو ہاشم محمد بن فضیل رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا ”رحم اللہ عثمان، ولا رحم اللہ من لا یرحم علیہ“ (۶۴)۔

نیز وہ فرماتے ہیں ”ورأیت علیہ آثار أهل السنة والجماعة، رحمہ اللہ تعالیٰ“ (۶۵)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وقد احتج بہ أرباب الصحاح“ (۶۶)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے تلامذہ کی ایک فرست ذکر کرنے کے بعد ان کے بارے میں ایک

(۶۰) سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۱۴۳)۔

(۶۱) ہدی الساری (ص ۳۳۱)۔

(۶۲) سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۱۴۳)۔

(۶۳) حاشیۃ تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۲۹۶)۔

(۶۴) ہدی الساری (ص ۳۳۱)۔

(۶۵) حوالہ سابقہ۔

(۶۶) سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۱۴۵)۔

جامع تبصرہ کیا ہے، چنانچہ فرمایا ”حدث عنه أحمد وأبو عبيد، و... و... وعدد كثير وجم غفير، على تشيع كان فيه، إلا انه كان من علماء الحديث، والكمال عزيز“ (۶۶)۔

خلاصہ یہ ہے کہ محمد بن فضیل رحمۃ اللہ علیہ ثقہ راوی ہیں، ان کی روایات کے قبول کرنے میں توقف نہیں کرنا چاہیے، جہاں تک ان کے شیعی ہونے کا تعلق ہے سو اول تو وہ داعی نہیں تھے پھر شیعیت بھی ان کی معمولی تھی اور اس میں غلو نہیں تھا، بلکہ ابو ہاشم رحمۃ اللہ علیہ کے بقول ان پر اہل السنۃ و الجماعۃ کے آثار واضح تھے۔ واللہ اعلم۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کی وفات ۱۹۵ھ میں ہوئی۔ (۶۸) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

(۳) یحییٰ بن سعید: یہ مشہور تابعی محدث یحییٰ بن سعید بن قیس بن عمرو الانصاری المدنی ہیں، ان کا تذکرہ اگرچہ پہلی حدیث کے ذیل میں آچکا ہے، لیکن وہاں چونکہ بہت اختصار تھا اس لیے ہم یہاں قدرے تفصیل سے ان کا ذکر کریں گے۔

یحییٰ بن سعید انصاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے زمانہ میں مدینہ منورہ کے عالم و قاضی اور فقہاء سبعہ کے تلمیذ خاص تھے۔ آپ کی ولادت حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کے زمانے میں ہوئی۔ (۱)

انہوں نے حضرت انس بن مالک، سائب بن یزید اور ابوالامامہ بن سہل رضی اللہ عنہم کے علاوہ حضرت سعید بن المسیب، قاسم بن محمد، عراق بن مالک رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ بہت سے حضرات سے حدیثیں سنی ہیں۔ (۲)

ان سے احادیث سننے والوں کی فہرست بھی بہت طویل ہے جن میں ان کے اپنے شیخ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ ہشام بن عروہ، حمید الطویل، ایوب سختیانی، عبید اللہ بن عمر، امام شعبہ، امام مالک، امام سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، حماد بن زید، حماد بن سلمہ، جریر بن حازم، جریر بن عبد الحمید، عبداللہ بن المبارک اور یحییٰ القطان رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں۔ (۳)

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة، كثير الحديث، حجة، ثبتاً“ (۴)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”یحییٰ بن سعید الأنصاري أثبت الناس“ (۵)۔

(۶۶) سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۱۷۲)۔ (۶۸) التاريخ الكبير للبخاري (ج ۱ ص ۲۰۸) رقم الترجمة (۶۵۲)۔

(۱) سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۶۸)۔

(۲) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۳۶-۳۳۹) و خلاصۃ الخزرجی (ص ۳۲۳)۔

(۳) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۳۹-۳۵۱) و سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۶۰) و تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۳۷) و خلاصۃ الخزرجی (ص ۳۲۳)۔

(۴) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۵۱)۔

(۵) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۳۸) و سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۶۱) و تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۵۱)۔

سعید بن عبد الرحمن جمعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مارأیت أحداً أقرب شهباً من شهاب من یحیی بن سعید الأنصاری، ولولا همالذهب كثير من السنن“ (۶)۔

علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”لم یکن بالمدينة بعد كبار التابعین أعلم من ابن شهاب ویحیی بن سعید الأنصاری، وأبی الزناد، وبکیر بن عبد اللہ بن الأشج“ (۷)۔

نیز وہ فرماتے ہیں ”أصحاب صحة الحديث وثقاته، ومن ليس في النفس من حديثهم شيء: أيوب بالبصرة، ومنصور بالكوفة، ویحیی بن سعید بالمدينة، وعمر بن دينار بمكة“ (۸)۔

محمد بن عبد اللہ بن عمار مؤصل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”موازين أصحاب الحديث من الكوفيين والمدنيين: عبد الملك بن أبي سليمان، وعاصم الأحول، وعبيد الله بن عمر، ویحیی بن سعید الأنصاری“ (۹)۔

امام یحیی القطان رحمۃ اللہ علیہ اہل حجاز میں سے کسی کو بھی یحیی بن سعید انصاری رحمۃ اللہ علیہ پر فوقیت نہیں دیتے تھے، جب ان سے پوچھا گیا کہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کو بھی فوقیت نہیں ہے؟ تو انھوں نے فرمایا ”الزهری يختلف عنه، ویحیی بن سعید لم يختلف عنه“ (۱۰)۔

امام احمد، ابو خثیمہ، یحیی بن معین، ابو زرعہ اور ابو حاتم رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۱۱)۔

امام غلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مدنی تابعی ثقة، وكان له فقه وكان رجلاً صالحاً“ (۱۲)۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ثبت“ (۱۳)۔

نیز فرمایا ”ثقة مأمون“ (۱۴)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”یحیی یوازی الزہری“ (۱۵)۔

سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان یحیی بن سعید الأنصاری أجل عند أهل المدينة من

(۶) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۵۲)۔

(۷) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۵۳)۔

(۸) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۵۵)۔

(۹) حوالہ سابقہ۔

(۱۰) حوالہ سابقہ۔

(۱۱) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۵۶)۔

(۱۲) حوالہ سابقہ۔

(۱۳) حوالہ سابقہ۔

(۱۴) حوالہ سابقہ۔

(۱۵) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۵۳)۔

الزهریؒ (۱۶)۔

جریر بن عبد الحمید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لم أر من المحدثین إنساناً کان أنبل عندی من یحیی بن

سعید الأنصاری“ (۱۷)۔

آپ کی زندگی شروع میں بڑی عسرت میں گذر رہی تھی لیکن خلیفہ ابو جعفر نے آپ کو عراق بلا بھیجا اور وہاں قاضی مقرر کیا، اس کے بعد عسرت تو ختم ہو گئی، لیکن ان کے حالات میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں پیدا ہوئی، چنانچہ محمد بن القاسم ہاشمی فرماتے ہیں:

”کان یحیی بن سعید خفیف الحال، فاستقضاہ أبو جعفر، وارتفع شأنہ، فلم یتغیر حالہ، فقیل لہ فی

ذلک، فقال: من کانت نفسہ واحدة لم یغیرہ المال“ (۱۸)۔

اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما خرج منا أحد إلى العراق إلا تغیر، غیر یحیی بن

سعید، ولم یرجع علی ما کان علیہ إلا یحیی بن سعید“ (۱۹)۔

تمام اصحاب اصول ستہ نے ان کی روایات لی ہیں (۲۰)۔

۱۳ھ یا ۱۴ھ یا اس کے بعد آپ کی وفات ہوئی (۲۱)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ۔

(۲) ابو سلمہ: یہ حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے، مدینہ منورہ کے

فقہائے سبعہ میں سے ایک فقیہ اور مشہور تابعی محدث ہیں (۲۲)۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ کنیت ہی ان کا نام ہے (۲۳) جب کہ بعض حضرات

نے ان کا نام ”عبد اللہ“ بتایا ہے اور کچھ دوسرے حضرات نے ان کا نام ”اسماعیل“ کہا ہے۔ (۲۴)

۳۰ھ کے بعد آپ کی ولادت ہوئی۔ (۲۵)

(۱۶) توالہ سابقہ۔

(۱۷) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۵۲)۔

(۱۸) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۵۷)۔

(۱۹) توالہ سابقہ۔

(۲۰) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۵۹)۔

(۲۱) ویکھے تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۵۸) و خلاصۃ الخزرجی (ص ۲۲۳) و تقریب (ص ۵۹۱) رقم (۷۵۵۹)۔

(۲۲) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۲۴۰)۔

(۲۳) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۶۳) و تہذیب الکمال (ج ۳۳ ص ۳۷۵)۔

(۲۴) ویکھے تہذیب الکمال (ج ۳۳ ص ۳۷۱) و سیر اعلام النبلاء (ج ۴ ص ۲۸۷)۔ قال النووی رحمہ اللہ: ”والصحيح المشهور هو الأول“ انظر

تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۲۴۰)۔

(۲۵) ولد سنة بضع وعشرين۔ قالہ الذہبی فی السیر (ج ۴ ص ۲۸۷) وانظر التقریب (ص ۶۳۵) رقم التریبۃ (۸۱۴۲)۔

اپنے والد حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے روایت کی، لیکن کم، کیونکہ یہ چھوٹے تھے کہ ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ (۲۶) ان کے علاوہ حضرت عبداللہ بن سلام، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص، حضرت جابر، حضرت ابوسعید خدری، حضرت ابواسید، حضرت معاویہ بن الحکم، حضرت ربیعہ بن کعب، حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے علاوہ اور بھی صحابہ کرام سے سماع حاصل ہے۔ (۲۷)

تابعین میں سے حضرت عطاء بن ابی رباح، عمرو بن الزبیر، بشیر بن سعید، اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کرتے ہیں۔ (۲۸)

ان سے روایت کرنے والوں میں اعلام تابعین ہیں، چنانچہ امام شعبی، عبدالرحمن الاعرج، عمارک بن مالک، عمرو بن دینار، ابو حازم، زہری، یحییٰ الانصاری اور یحییٰ بن ابی کثیر رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ بہت سے حضرات ان سے حدیث روایت کرتے ہیں۔ (۲۹)

ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ثقة فقیہا کثیر الحدیث“ (۳۰)۔

ابو اسحاق رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أبو سلمة في زمانه خير من ابن عمر في زمانه“ (۳۱)۔

امام ابو زرعة رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة امام“ (۳۲)۔

(۳۲) دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۲۸۷)۔ وقال سبط ابن العجمي المحلي: ”قال ابن معين والبخاري: لم يسمع من أبيه شيئا“ انظر حاشيته على الكاشف للذهبي (ج ۲ ص ۳۳۱)۔

اسی طرح امام علی بن الدینی، امام احمد، یحییٰ بن معین، ابو حاتم، یعقوب بن شیبہ اور ابو داؤد رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ اپنے والد سے جو روایت کرتے ہیں وہ مرسل ہیں، کیونکہ انہوں نے اپنے والد سے سماع نہیں کیا۔ دیکھیے تہذیب التہذیب (ج ۱۲ ص ۱۱۶)۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے نصر بن شیبان کے طریق سے ان سے روایت نقل کی ہے جس میں یہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں اور اس میں سیفہ تحدیث ہے (دیکھیے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۸) کتاب الصیام، باب ثواب من قام رمضان وصام إيماناً واحتساباً، ذکر اختلاف یحییٰ بن ابی کثیر والنضر بن شیبان فیہ) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں اپنے والد سے سماع حاصل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کو خود امام نسائی نے ”خطا“ قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”قال أبو عبد الرحمن: هذا خطأ، والصواب: أبو سلمة عن أبي هريرة“۔ یہی وہ ہے کہ حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لم يسمع من أبيه“ وحدث النضر بن شيبان في سماع أبي سلمة عن أبيه لا يسمع حونه“ دیکھیے تہذیب التہذیب (ج ۱۲ ص ۱۱۶)۔

(۲۷) دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۲۳۱) و تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۳۶۱ و ۳۶۲) و سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۲۸۷)۔

(۲۸) حوالہ جات سابقہ۔

(۲۹) حوالہ جات سابقہ۔

(۳۰) تہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۲۳۱) و تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۳۶۳) و سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۲۸۸)۔

(۳۱) سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۲۸۸)۔

(۳۲) تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۳۶۵) و سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۲۸۹)۔

ابراہیم بن عبد اللہ بن قارظ رحمۃ اللہ علیہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ سے کہتے ہیں ”لقد ترک رجلین من قومک لا أعلم اکثر حدیثاً منہما: عروۃ بن الزبیر، وأبو سلمة بن عبد الرحمن“ (۳۳)۔

امام زہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أربعة من قریش وجدتهم بحوراً: عروۃ بن الزبیر، وابن المسيب، وأبو سلمة، وعبد اللہ بن عبد اللہ“ (۳۳)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان من كبار أئمة التابعین، غزير العلم، ثقة، عالماً“ (۳۵)۔

نیز وہ فرماتے ہیں ”كان طلبة للعلم، فقیهاً مجتهداً، كبير القدر، حجة“ (۳۶)۔

بیہم بن عدی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ان کی وفات ۹۳ھ میں ہوئی۔ (۳۷)

ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کی وفات بہتر سال کی عمر میں ۹۳ھ میں مدینہ منورہ میں ہوئی (۳۸)۔

جب کہ واقدی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”مات سنة أربع ومائة وهو ابن اثنتين وسبعين سنة“ (۳۹)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے واقدی کے قول کی تضعیف کی ہے۔ (۴۰) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ

واسعة۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے تفصیلی حالات ”باب أمور الإیمان“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

قال رسول اللہ ﷺ: من صام رمضان إيماناً واحتساباً غُفِرَ له ما تقدم من ذنبه (۴۱)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص رمضان کے مہینے میں ایمان و احتساب کے ساتھ روزے رکھے گا اس کے کچھلے تمام گناہ معاف کر دیے جائیں گے۔

یہاں آپ حدیث کے الفاظ میں دیکھ رہے ہیں کہ ”من صام رمضان“ کے ساتھ ”إيماناً و

(۳۲) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۷۵) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۲۸۹)۔

(۳۳) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۷۵) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۲۸۹) وتذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۶۲)۔

(۳۵) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۶۲)۔

(۳۶) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۲۸۷)۔

(۳۷) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۷۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۲۹۰)۔

(۳۸) تہذیب الاسماء (ج ۲ ص ۲۳۱) وتہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۷۶)۔

(۳۹) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۷۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۲۹۰)۔

(۴۰) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۲۹۰)۔

(۴۱) قد سبق تخريج هذا الحديث تحت باب قيام ليلة القدر من الإيمان۔

احتساباً“ کی قید لگی ہوئی ہے۔ اسی طرح گزشتہ باب کی حدیث میں بھی ”من قام رمضان...“ کے ساتھ ”ایماناً و احتساباً“ کی قید موجود ہے، جب کہ ترجمے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صرف ”من صام رمضان...“ والی حدیث کے ساتھ ”احتساباً“ کی قید لگائی ہے ”من قام رمضان...“ والی حدیث کے ترجمہ میں یہ قید مذکور نہیں ہے، اس تقریق کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ”قیام رمضان“ کی ہیئت خود مذکر ہے جو طلبِ ثواب و احتساب کو یاد دلاتی ہے، جب کہ روزے کے اندر چونکہ ترک ہوتا ہے اکل و شرب و جماع کا، اس لیے وہ ہیئت مذکر نہیں ہے، اس لیے جہاں تراویح اور قیام رمضان کا ذکر کیا وہاں ”احتساباً“ کی قید ترجمے میں ذکر نہیں فرمائی، کیونکہ وہ عمل خود ”احتساب“ کے لیے مذکر ہے اور جہاں صوم رمضان کا ترجمہ قائم کیا وہاں ”احتساباً“ کی قید ترجمے میں ذکر فرمادی۔ (۴۳) واللہ اعلم۔

۲۸ - باب : الدِّينُ يُسْرُ .

وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ : (أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ الْخَفِيفَةُ السَّمْحَةُ) .

ما قبل سے اس باب کا ربط

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”تطوع قیام رمضان من الإیمان“ اور ”صوم رمضان احتساباً من الإیمان“ کے بعد ”الدین یسر“ کا ترجمہ قائم کیا ہے، اس میں قرآن مجید کے اسلوب کی اتباع کی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...“ (۴۳) چونکہ رمضان کے روزوں کو ذکر کرنے کے بعد آگے ”یرید اللہ بکم الیسر“ ارشاد فرمایا ہے، اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی رعایت فرماتے ہوئے یہ ترجمہ ”صوم رمضان احتساباً من الإیمان“ کے بعد یہاں منعقد کیا ہے۔ (۴۴)

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ما قبل کے باب اور اس باب میں مناسبت بایں طور ہے کہ

(۴۳) دیکھیے امداد الباری (ج ۳ ص ۵۹۵)۔

(۴۴) سورة البقرة/۱۸۵۔

(۴۴) دیکھیے ”درس بخاری“ از علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ (ص ۲۲۲) و فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۶ و ۲۵۹) واللہ اعلم والذی اعلم۔

اور یس کا نہ حلوی رحمۃ اللہ علیہ (ص ۱۰۷)۔

صوم رمضان میں ”یسر“ کے معنی موجود ہیں، کیونکہ مسافر اور ریض کو صوم رمضان کو مؤخر کرنے کی اجازت ہوتی ہے، برخلاف نماز کے، اسی طرح شیخ فانی کے حق میں تو صوم بالکل ہی ساقط ہو جاتا ہے اور اس کے بجائے اس پر فدیہ لازم ہو جاتا ہے، برخلاف نماز کے، کہ وہ معاف نہیں ہوتی، ظاہر ہے کہ یہ ”یسر“ ہی ہے، پھر صوم بارہ مہینوں میں سے صرف ایک مہینہ ہے جب کہ نماز روزانہ رات دن میں پانچ وقت پڑھنی ہوتی ہے، یہ بھی ”یسر“ ہے۔ صوم کے اس یسر کی طرف متوجہ کرنے کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ”الدین یسر“ کا باب قائم فرمایا ہے۔ (۳۵)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہی کہ ماقبل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو حدیثیں ذکر کی ہیں ان میں ”قیام“ ”صیام“ اور ”جماد“ کا ذکر ہے، یہ سب کام مشقت والے ہیں اور ظاہر ہے کہ مشقت والے اعمال کو نبھانا اور ان پر کاربند رہنا عموماً مشکل ہوا کرتا ہے، ایسے اعمال کے مسلسل انجام دینے سے طبیعت میں سستی اور فتور پیدا ہو جاتا ہے اور آدمی عمل کو چھوڑ بیٹھتا ہے، پھر نتیجہ یہ نکلا جاتا ہے کہ ایسے کٹھن اور مشکل اعمال کا انجام دینا تو بڑا دشوار ہے، چونکہ یہ دین کے اعمال ہیں اس لیے کہا جاتا ہے کہ دین مشکل ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”الدین یسر“ کا باب قائم فرما کر اور اس کے تحت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ”ان الدین یسر...“ کو ذکر فرما کر اس غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ شریعت نے ان اعمال کی ترغیب تو دی ہے اور ان اعمال کا حکم تو فرمایا ہے لیکن ان پر اعتدال اور میانہ روی کے ساتھ عمل مطلوب ہے، مشکل یا دشواری اس وقت ہوتی ہے جب آدمی میانہ روی اور راہ اعتدال کو چھوڑ دے، شریعت نے تو میانہ روی اور اعتدال اختیار کرنے کا حکم دیا ہے، لہذا آدمی کو اپنی قوت کا لحاظ کر کے کوشش کرنی چاہئے، اتنا زیادہ مجاہدہ نہ کرے کہ جو کچھ تھوڑا اور مختصر عمل کر سکتا تھا اس سے بھی رہ جائے، دین میں یسر ہے عسر نہیں ہے۔ (۳۶)

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس باب میں معجزہ و فوارج کے تشددات کی طرف تعریف ہے، کیونکہ انھوں نے دین کو اتنا سخت بنادیا کہ اگر ایک وقت کی نماز چھوٹ گئی تو ایمان سے خارج ہو گیا یا کافر بن گیا، لہذا حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دین اتنا سخت نہیں ہے جتنا اس کو بنا رکھا ہے، بلکہ دین آسان ہے۔ (۳۷)

(۳۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۳۳ و ۲۳۵)۔

(۳۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۵)۔

(۳۷) دیکھیے الأبواب و التراجم لمصحیح البخاری (ص ۳۶) و إمداد الباری (ج ۲ ص ۵۹۸) و تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۳۱ و ۱۳۲)۔

کتاب الایمان سے اس باب کی مناسبت

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے پہلے شعبِ ایمانیہ کو بیان کیا ، اور اب یہاں فرماتے ہیں کہ دین آسان ہے ، بظاہر یہ ایمان کا کوئی شعبہ نہیں ہے ، پھر کتاب الایمان کے ساتھ اس کی مناسبت کیا ہوئی ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ”الدین یسر“ اگرچہ شعبِ ایمانیہ میں سے نہیں ہے لیکن اس کا کتاب الایمان سے تعلق ضرور ہے اس لیے کہ ”الدین“ میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد ”دین اسلام“ ہے ، گویا یہاں دین اسلام کو ”یسر“ سے تعبیر کیا جا رہا ہے ، اور دین اسلام کا ”یسر“ یقیناً اعمال کے یسر پر مبنی ہے ، کہ چونکہ اعمال سہل اور آسان ہیں اس لیے دین اسلام آسان ہے اور یہ ثابت شدہ ہے کہ اعمال کا ایمان سے بڑا گہرا تعلق ہے ، ان کے عسر سے دین میں عسر آتا ہے اور ان کے یسر سے دین میں یسر آتا ہے ۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نقطہ نظر سے یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اعمال دین کا جزء ہیں ، اعمال میں جب یسر ہے تو دین کے اندر بھی یسر ہے ۔

وقول النبی ﷺ: أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة

یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے پسندیدہ دین وہ ہے جو سیدھا اور آسان ہو ، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک دین کے تمام اعمال و احکام محبوب تو ہیں ہی ، البتہ ان میں سے جو آسان ہوں وہ زیادہ محبوب ہیں ، یا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ کو تمام ادیان محبوب ہیں لیکن ان میں سے یہ دین زیادہ محبوب ہے جو حنیفیت اور سہولت کے اوصاف سے متصف ہے ۔ (۳۸)

حنيفية

یہ ”حنیف“ کی طرف نسبت ہے اور ”حنیف“ اسے کہتے ہیں جو سب سے ٹوٹ کر اللہ تعالیٰ کی طرف جھک جائے اور صرف اللہ ہی کی طرف مائل ہو جائے ۔ (۳۹) ”حنیف“ کا لفظ قرآن کریم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لیے استعمال کیا گیا ہے ۔ (۵۰)

(۳۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۳ و ۹۴)۔

(۳۹) الحنیف: هو المائل إلى الإسلام، الثابت عليه، والحنيف عند العرب: من كان على دين إبراهيم عليه السلام، وأصل الحنف: الميل۔ كذا في النهاية (ج ۱ ص ۳۵۱)۔

(۵۰) قال الله تعالى: ”ماكان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما“ (آل عمران / ۶۷) وقال تعالى: ”إن إبراهيم كان أمة فانا لله حنيفا ولم يك من المشركين“ (النحل / ۱۲۰)۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ”حنیف“ قرار دینے کی وجہ یہی ہے کہ آپ اپنے زمانے میں سب سے پہلے پرستارِ توحید تھے، گھر کو چھوڑا، باپ کو چھوڑا، وطن اور قوم کو چھوڑا، صرف حضرت لوط علیہ السلام کو ساتھ لیا اور چل پڑے، اس کے بعد حکم ہوا کہ حضرت ہاجر علیہا السلام کو اپنے چھوٹے بچے کے ساتھ ”وادی غیر ذی زرع“ میں چھوڑ دو، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فوراً تعمیل کی، حدیث میں ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب حضرت ہاجر کو چھوڑا تو یولیس یہاں ہمیں تنہائی میں جو چھوڑے جارہے ہو یہ اللہ کے حکم سے ہے یا اپنی رائے سے؟ کہا کہ اللہ کے حکم سے، تو کہنے لگیں، اب جاؤ کچھ پروا نہیں۔ (۵۱)

پھر ذبح کا معاملہ سامنے آیا تو کیسے مضبوط لکے! کتنی تمنائیں سے اسمعیل کو اللہ سے مانگا تھا، مگر جب اللہ کا حکم ملا تو ذرا بھی تامل نہ کیا، فوراً کر گزرے۔ (۵۲)

جب عمرو نے آگ میں ڈالا تو فرشتے نے کہا کہ ہم مدد کریں؟ آپ نے جواب دیا ”أما ليک فلا، وأما من الله فبلى“ (۵۳) نیز بخاری شریف کی روایت میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے:

”کان آخر قول إبراهيم حين ألقى في النار: حسبى الله ونعم الوكيل“ (۵۴)۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ہر طرح امتحان ہو گیا اور آپ ہر امتحان میں سرخرو لکے، اسی کو فرمایا:

”وَإِذْ بَتَلَىٰ إِبرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَتٍ فَأَتَمَّهُنَّ“ (۵۵) اور فرمایا: ”إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ، قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ“ (۵۶)۔

سیخ فرید الدین عطار رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو کس خوبصورت انداز میں بیان کیا ہے:

ازیکے گو ، و ز ہمہ یکسوئے باش
یک دل و یک قبلہ و یک روئے باش (۵۷)

(۵۱) صحیح بخاری شریف (ج ۱ ص ۳۷۴، کتاب الانبیاء، باب بالآخر جمعة بعد باب قول الله عز وجل: واتخذ الله ابراهيم خلیلاً) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک طویل روایت میں ہے ”...ثم جاء بهما ابراهيم وابنه اسماعيل، وهى ترضعه، حتى وضعهما عند البيت عند دوحه فوق زمزم فى أعلى المسجد، وليس بمكة يومئذ أحد، وليس بهما ماء، فوضعهما هنالك، ووضع عندهما جراباً فيه تمر، وسقاء فيه ماء، ثم قفى إبراهيم منطلقاً، فتبعته أم إسماعيل، فقالت: يا إبراهيم، أين تذهب وتتركنا فى هذا الوادى الذى ليس فيه أنيس ولا شئ؟ فقالت له ذلك مراراً، وجعل لا يلتفت إليهما، فقالت له: الله أمرك بهذا؟ قال: نعم، قالت: إذن لا يضيئنا...“

(۵۲) واقعہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے قصص القرآن (ج ۱ ص ۲۳۵ - ۲۴۰) حضرت اسماعیل علیہ السلام۔

(۵۳) ذکر بعض السلف، کما حکاہ الحافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ تعالیٰ فی تفسیرہ (ج ۳ ص ۱۸۳)۔

(۵۴) صحیح البخاری (ج ۲ ص ۶۵۵) کتاب التفسیر، سورۃ آل عمران، باب ”إن الناس قد جعوا لکم...“ الآية۔

(۵۵) البقرة/۱۲۳۔

(۵۶) البقرة/۱۳۱۔

(۵۷) دیکھیے ”درس بخاری“ از شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ (ص ۲۲۳)۔

(ایک ہی ذات سے عرض معروض کرو، باقی سب سے کنارہ کش ہو جاؤ، صرف ایک ہی ذات کی طرف متوجہ رہو، قبلہ توجہ وہی رہے، دل کہیں بھٹکنے نہ پائے)۔

بہر حال حضرت ابراہیم علیہ السلام ساری دنیا کو ٹھکرا کر اللہ تعالیٰ کی طرف جھک گئے، اس لیے ”حنیف“ کہلائے، انہی کی اتباع کا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا ”ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا“ (۵۸) نیز فرمایا ”قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا“ (۵۹) اسی طرح ارشادِ خداوندی ہے: ”وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا“ (۶۰)۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”إِنِّي لَمْ أُبْعَثْ بِالْيَهُودِيَّةِ وَلَا بِالنَّصْرَانِيَّةِ، وَلَكِنِّي بَعُثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ“ (۶۱)۔

نیز فرمایا ”إِنِّي أُرْسِلْتُ بِحَنِيفِيَّةٍ سَمْحَةٍ“ (۶۲)۔

السَّمْحَةُ

اس کے معنی ”سہلہ“ کے ہیں (۶۳)، اس کو ”سہلہ“ اور ”سمحہ“ اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں بنی اسرائیل کی طرح تشددات نہیں ہیں، چنانچہ حضراتِ مفسرین نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہود پر پچاس نمازیں فرض کی تھیں، زکوٰۃ میں ان سے چوتھائی حصہ کا مطالبہ تھا، کپڑے پر نجاست لگ جائے تو اس کو قطع کرنا پڑتا تھا، بھول چوک پر دنیا ہی میں سزا دی جاتی تھی، گناہ صادر ہونے کی صورت میں بعض حلال کھانے کی چیزیں حرام ہو جاتی تھیں، لن کو خنزیر اور بندر کی شکل میں مسح کر دیا جاتا تھا (۶۴) اور ان کی توبہ اس وقت تک قبول نہیں ہوتی تھی جب تک اپنے آپ کو قتل نہیں کیا جاتا تھا۔ (۶۵)

شریعتِ محمدیہ افراط و تفریط کے بیچ بیچ میں ہے، نہ وہاں بالکل ہی چھوٹ ہے اور نہ بالکل مواخذہ اور

(۵۸) النحل/۱۲۳۔

(۵۹) آل عمران/۹۵۔

(۶۰) البقرة/۱۳۵۔

(۶۱) مسند أحمد (ج ۵ ص ۲۶۶) من حدیث ابی امامۃ رضی اللہ عنہ۔

(۶۲) مسند أحمد (ج ۶ ص ۱۱۶ و ۲۳۳) من حدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا۔

(۶۳) تنوع الباری (ج ۱ ص ۹۳)۔

(۶۴) دیکھیہ التفسیر الکبیر للرازی (ج ۶ ص ۱۵۶ و ۱۵۷)۔

(۶۵) دیکھیہ ”الدر المنثور“ (ج ۱ ص ۳۷۷)۔

مطالبہ ہے ، اس میں جو احکام تکلیفیہ ہیں وہ ایسے ہیں کہ انسان ان کو آسانی سے برداشت کر سکتا ہے ، اس پر بوجھ نہیں پڑتا ۔

بخاری شریف میں معلقات کی نوعیت

یہ حدیث ان احادیث میں سے ہے جن کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں تعلیقاً درج کیا ہے ، اس طرح کی احادیث دو قسم کی ہیں ، بعض تو وہ احادیث ہیں جن کو صرف تعلیقاً ہی لائے ہیں ، اپنی ”صحیح“ میں کہیں موصولاً درج نہیں کیا اور بعض وہ احادیث ہیں جن کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک جگہ اگر تعلیقاً ذکر کیا ہے تو دوسری جگہ موصولاً ذکر فرمایا ہے ۔

یہ دوسری قسم کی احادیث بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط کے موافق ہیں اور ان کو تعلیقاً لانے کی غرض یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بار بار ایک ہی صورت سے کسی حدیث کو لانے سے احتراز کرتے ہیں نیز یہ کہ گہے اختصار اور تخفیف ملحوظ ہوتی ہے ، چاہتے ہیں کہ مختصر طریقے سے سب بات کہہ دیں ، لہذا بجائے اس کے مکمل حدیث کو سنداؤقتاً ذکر کیا جائے مختصر طور پر پیش کر دیتے ہیں ۔

اور جو حدیثیں صرف تعلیقاً لاتے ہیں اور اپنی کتاب میں کسی اور مقام پر ان کو ذکر نہیں کرتے وہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط کے مطابق نہیں ہوتیں (۶۶) ، ایسی حدیثیں ۔ جیسا کہ ہم ”کشف الباری“ کے مقدمہ میں بیان کر چکے ہیں ۔ کل ایک سو اٹھ ہیں ، جب کہ وہ معلقات جو کسی اور مقام پر تخریج شدہ ہیں ان کی تعداد ایک ہزار تین سو اکتالیس ہے ۔ (۶۷)

مذکورہ تعلیق کی تخریج

یہ حدیث امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اگرچہ اپنی ”صحیح“ میں کہیں موصولاً درج نہیں کی ، لیکن اپنی دوسری کتاب ”الادب المفرد“ (۶۸) میں اور اسی طرح امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”مسند“ (۶۹) میں بھی حدیث بطریق ”محمد بن اسحاق“ ، عن داود بن الحصین ، عن عکرمہ ، عن ابن عباس رضی اللہ

(۶۶) دیکھیے ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری (ص ۱۵ و ۱۶) الفصل الثالث و (ص ۱۷) الفصل الرابع ۔

(۶۷) دیکھیے کشف الباری (ج ۱ ص ۱۵۸) مقدمۃ الكتاب ، تعداد روایات بخاری ۔

(۶۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۳) وتعلیق التعلیق (ج ۲ ص ۴۱) ۔

(۶۹) مسند احمد (ج ۱ ص ۲۳۶) ۔

عنہما ” موصولاً تخریج کی ہے : ” قیل لرسول اللہ ﷺ : ائی الأديان أحب إلى الله ؟ قال : الحنيفية السمحة “ (۷۰)

۳۹ : حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ مُطَهَّرٍ قَالَ : حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ ، عَنْ مَعْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْغِفَارِيِّ ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبَرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (۷۱) عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (إِنَّ الدِّينَ بُسْرٌ ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا ، وَأَبْشِرُوا ، وَاسْتَعِينُوا بِالْغُلُوفَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدَّلُجَةِ) .

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بلاشبہ دین آسان ہے ، دین میں اگر کوئی سخت راہ اختیار کرے گا تو دین اسے مغلوب کر دے گا ، اس لیے بغیر افراط و تفریط کے درست اور اعتدال کا راستہ اپناؤ ، اگر پورے افضل پر نہ چل سکو تو اس کے قریب قریب رہو ، ثواب کی امید پر خوش رہو اور دوسروں کو بھی خوشخبری سناؤ کہ اللہ کے نزدیک اخلاص کے ساتھ عمل کا مقام بلند ہے ، خواہ وہ عمل قلیل ہی کیوں نہ ہو ، صبح کے وقت سے ، شام کے وقت سے اور اخیر رات کے کچھ حصہ سے مدد لو ، یعنی ان اوقات نشاط میں اللہ کی عبادت کرو ۔

تراجم رجال

(۱) عبد السلام بن مطهر : مطهر ” تطہیر “ سے اسم مفعول کے وزن پر ہے ۔ (۷۲) یہ ابو ظفر ۔

(۷۰) قال الحافظ رحمه الله في فتح الباري (ج ۱ ص ۹۳) : ” وإسناده حسن “ ۔

وقال أيضاً : ” وهكذا رواه عبد الأعلى ، وعبد الرحمن بن مغراء ، وعلي بن مجاهد ، وغيرهم عن محمد بن إسحاق ، ولم أره من حديث إلا معتنا ، وله شاهد من مرسل صحيح الإسناد ، قال ابن سعد في الطبقات : أنا عمار بن الفضل ، ثنا حماد بن زيد ، ثنا معاوية بن عياش الجرمي ، عن أبي قلابة ، فذكره في قصة .. “ ۔

وله شاهد آخر صحيح مرسل أيضاً ... عن عمر بن عبد العزيز عن أبيه ، عن النبي ﷺ ... رواه أحمد بن حنبل في ” الزهد “ رواه عبد الله بن أحمد بن زياد الزهد ... ورواه البزار في مسنده من حديث عمر بن عبد العزيز عن أبيه عن جده ، وفي إسناده عبد العزيز بن أبان ، وهو متروك ، ولم يخرج الحديث عن كونه مرسل لأن مروان بن جند عمر بن عبد العزيز لا يصح له صحبة ولا سماع ۔

وله شاهد آخر مرسل عند عبد الرزاق ، وفي الباب عن عائشة ، وأبي بن كعب ، وجابر ، وابن عمر ، وأبي أمامة ، وأبي هريرة ، وأسمعدين عبد الله الخراعي ، وغيرهم ، انظر تغليق التعليق (ج ۲ ص ۳۱-۳۳) ۔

(۷۱) قوله : ” عن أبي هريرة “ الحديث أخرجه البخاري أيضاً في كتاب المرضي ، باب تمنى المريض الموت ، رقم (۵۶۷۳) وفي كتاب الرقاق ، باب القصد والمداومة على العمل ، رقم (۶۳۶۳) وأخرجه النسائي في مسنده (ج ۲ ص ۲۷۲) في كتاب الإيمان وشرائعه ، باب الدين يسر ۔ وانظر الصحيح لمسلم (ج ۲ ص ۳۷۶ و ۳۷۷) كتاب صفة المنافقين ، باب : لن يدخل أحد الجنة بعمله ، بل برحمة الله تعالى ۔

(۷۲) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۶) ۔

بفتح الظاء المعجمة والفاء (۷۳) - عبد السلام بن مطهر بن حسام بن مصک - بکسر المیم وفتح الصاد المهملة وتشدید الکاف - الازدی البصری ہیں - (۷۴)

یہ امام شعبہ، جریر بن حازم، مبارک بن فضالہ، موسیٰ بن خلف العنسی اور سلیمان بن المغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں - (۷۵)

ان سے امام بخاری، امام الوداؤد، ابو حاتم، ابراہیم حربی اور ابو خلیفہ مکی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایتِ حدیث کی ہے - (۷۶)

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”صدوق“ (۷۷)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے - (۷۸)

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”عبد السلام بن مطهر بن مصک بن ظالم بن شیطان، الإمام الشقة

أبو ظفر الأزدي البصري...“ (۷۹)۔

نیز انھوں نے ”الکاشف“ میں بھی انھیں ”ثقة“ قرار دیا ہے - (۸۰)

رجب ۲۲۳ھ میں ان کا انتقال ہوا جب کہ ان کی عمر نوے کی دہائی میں پہنچ چکی تھی - (۸۱)

(۲) عمر بن علی: یہ عمر بن علی بن عطاء بن مُقَدَّم - بروزن محمد (۸۲) - المُقَدَّمی - بضم المیم

و فتح القاف وتشدید الدال المهملة المفتوحة وبعد هامیم (۸۳) - البصری ہیں، ان کی کنیت ابو حفص ہے - (۸۴)

(۷۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۳)۔

(۷۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۳) و تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۱۸) و الکاشف (ج ۱ ص ۶۵۳) رقم (۲۳۷۳) و سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۳۶)

(۷۵) تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۱۸) و خلاصۃ الخرزجی (ص ۲۳۸) و سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۳۶)۔

(۷۶) تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۱۸) و سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۳۶) و خلاصۃ الخرزجی (ص ۲۳۸)۔

(۷۷) تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۱۸) و خلاصۃ الخرزجی (ص ۲۳۸) و سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۳۶)۔

(۷۸) کتاب الثقات لابن حبان (ج ۸ ص ۳۲۸)۔

(۷۹) سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۳۶)۔

(۸۰) دیکھیے الکاشف (ج ۱ ص ۶۵۳) رقم (۲۳۷۳)۔

(۸۱) تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۱۸) و تقریب التہذیب (ص ۳۵۵) رقم (۳۰۷۵) و الکاشف (ج ۱ ص ۶۵۳) رقم (۲۳۷۳) و سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۳۶)۔

ص ۳۳۶۔

(۸۲) دیکھیے ”المعنی“ (ص ۷۴) و شرح الکرمالی (ج ۱ ص ۱۶۰)۔

(۸۳) المعنی (ص ۷۷)۔

(۸۴) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۴۶۰ و ۴۷۱)۔

یہ ہشام بن عروہ، ابو حازم، خالد الحذاء، اسماعیل بن ابی خالد، اعمش، سفیان ثوری رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔

ان کے شاگردوں میں امام احمد، عمرو بن علی، ابن الدینی، حلیہ بن خیاط اور محمد بن بشار رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں۔ (۸۵)

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لایحتج بہ“ (۸۶)۔

امام ابن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لم أكتب عنه شيئاً وأصله واسطی نزل البصرة، وكان يدلّس، وما كان به بأس“ (۸۷)۔

امام ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ولعمربن علی أحاديث حسان، وأرجوانه لا بأس به“ (۸۸)

امام ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة، وكان يدلّس تدليساً شديداً، وكان يقول:

سمعت وحدثنا، ثم يسكت، ثم يقول: هشام بن عروة والأعمش“ (۸۹)۔

امام عطاء بن مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان عمر بن علي رجلاً صالحاً ولم يكونوا ينقمون

عليه شيئاً، غير أنه كان مدلساً، وأما غير ذلك فلا، ولم أكن أقبل منه حتى يقول: حدثنا“ (۹۰)۔

امام عبد اللہ بن احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”سمعت أبي، وذكر عمر بن علي، فأثنى

عليه خيراً، وقال: كان يدلّس“ (۹۱)۔

امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”من الرفعاء الثقات“ قرار دیا ہے۔ (۹۲)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة وكان يدلّس شديداً“ (۹۳)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”رجل صالح موثق يدلّس“ (۹۴)۔

(۸۵) ویکھئے تہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۴۷۱ و ۴۷۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۵۱۳) وتہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۳۸۵ و ۳۸۶)۔

(۸۶) سیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۵۱۳) ومیزان الاعتدال (ج ۳ ص ۲۱۳)۔

(۸۷) تہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۴۷۳) والکامل لابن عدی (ج ۵ ص ۳۵) والضعفاء الكبير للعقيلي (ج ۳ ص ۱۷۹)۔

(۸۸) الكامل (ج ۵ ص ۳۶)۔

(۸۹) الطبقات الكبرى لابن سعد (ج ۷ ص ۲۹۱)۔

(۹۰) طبقات ابن سعد (ج ۷ ص ۲۹۱) وتہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۴۷۳)۔

(۹۱) الضعفاء الكبير للعقيلي (ج ۳ ص ۱۷۹) وتہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۴۷۲) والکامل لابن عدی (ج ۵ ص ۳۵)۔

(۹۲) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۷۲) کتاب الطہارۃ، باب أحاديث القهقهة فی الصلاة وعللها۔

(۹۳) تقریب التہذیب (ص ۳۱۶) رقم (۳۹۵۲)۔

(۹۴) الکاشف (ج ۲ ص ۶۷) رقم (۳۰۸۹)۔

نیز حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة شهير لكنه رجل مدلس“ (۹۵)۔

اسی طرح وہ فرماتے ہیں ”...الإمام الحافظ الحجة المدلس“ (۹۶)۔

ان تمام اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ راوی ثقہ ہیں اور قابلِ احتجاج ہیں البتہ صرف امام ابو حاتم رحمۃ اللہ

علیہ نے ان کو ”لا یحتج بہ“ کہہ کر رد کیا ہے۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ کے ان کو رد کرنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ تدلیس کیا کرتے تھے، اور تدلیس بھی اس قدر شدید کہ ”سمعت“ اور ”حدثنا“ کے الفاظ استعمال کرتے تھے اور پھر خاموش ہو جاتے تھے پھر تھوڑی دیر کے بعد براہِ راست مروی عنہ شیخ کو ذکر کرنے کے بجائے اوپر کسی ثقہ شیخ کو ذکر کر دیتے تھے۔ (۹۷) اگر ان کی تدلیس نہ ہوتی تو ان کے نزدیک بھی یہ ثقہ اور قابلِ احتجاج ہی تھے، چنانچہ خود بیان کرتے ہیں: ”محلہ الصدق، ولولا تدلیسہ لحکمنا لہ اذا جاء بزيادة، غیر أنا نخاف أن یکون أخذہ عن غیر ثقہ“ (۹۸) یعنی درحقیقت ان کا مقام تو صدق ہی کا ہے، اگر تدلیس نہ ہوتی تو ان کی ”زیادت“ قابلِ قبول ہوتی، چونکہ تدلیس کرتے ہیں اس لیے ان کی کسی ”زیادت“ کے بارے میں اطمینان نہیں ہو سکتا، مبادا کسی ضعیف سے مروی ہو۔

معلوم ہوا کہ ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی ان کی وہ روایتیں قابلِ قبول اور لائقِ استعمال

ہیں جن میں دوسروں کی متابعت موجود ہوتی ہے۔

چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”قد احتمل أهل الصحاح تدلیسہ، ورصؤابہ“ (۹۹)۔

اسی طرح حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”ولم أزلہ فی الصحیح إلا ماتوبع علیہ، واحتج بہ

الباقون“ (۱۰۰)۔

۱۹۰ھ یا ۱۹۲ھ میں ان کا انتقال ہوا (۱۰۱)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعہ۔

(۳) معن بن محمد الغفاری: یہ معن بن محمد بن معن بن نُفْلہ بن عمرو غفاری ہیں (۱۰۲)

(۹۵) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۲۱۳)۔

(۹۶) سیر اعلام النبلاء (ج ۸ ص ۵۱۲)۔

(۹۷) دیکھیے طبقات (ج ۶ ص ۲۹۱)۔

(۹۸) تہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۳۷۳) ومیزان الاعتدال (ج ۳ ص ۲۱۳)۔

(۹۹) سیر اعلام النبلاء (ج ۸ ص ۵۱۲)۔

(۱۰۰) ہدی الساری (ص ۳۲۱)۔

(۱۰۱) تہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۳۷۳)۔

(۱۰۲) تہذیب الکمال (ج ۲۸ ص ۳۲۱) وتقريب التہذیب (ص ۵۴۲) رقم (۲۸۲۲) والکشف (ج ۲ ص ۲۸۲)۔

سعید مقبری اور حنظلہ بن علی اسلمی رحمہما اللہ تعالیٰ سے روایت کرتے ہیں (۱۰۳)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں عبداللہ بن عبداللہ اموی، عبدالملک بن جریج، عمر بن علی مقدمی اور ان کے اپنے بیٹے محمد بن معن غفاری رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں (۱۰۴)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا تذکرہ تاریخ کبیر میں کیا ہے (۱۰۵)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مقبول“ (۱۰۶)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”ثقات“ میں ذکر کیا ہے (۱۰۷)۔

(۳) سعید بن ابی سعید المقبری: یہ ابو سعد سعید بن ابی سعید کئیسان مقبری مدنی ہیں۔

ان کے والد ابو سعید رحمۃ اللہ علیہ کا نام کئیسان ہے اور وہ مدینہ منورہ میں بنو لیث بن بکر کی ایک خاتون کے مکاتب تھے (۱۰۸)۔

ان کی نسبت مقبری (میم کے فتح، قاف کے سکون، باء کے ضمہ، اس کے بعد راء مہملہ اور آخر میں یائے نسبتی کے ساتھ ہے، بعض حضرات نے باء پر فتح پڑھا ہے [۱۰۹]) جو مقبرہ کی طرف منسوب ہے، یہ نسبت اصل میں ان کے والد ابو سعید کی ہے (۱۱۰) ان کو ”مقبری“ کیوں کہا جاتا ہے اس میں کئی اقوال ہیں:-

(۱) بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ مدینہ منورہ کے ”مقبرہ بنی دینار“ کی نگرانی اور حفاظت کیا کرتے تھے، ان کو یہ خبر پہنچی تھی کہ اس قبرستان سے ساٹھ ہزار جنتی آدمی اٹھیں گے (۱۱۱)۔

(۲) بعض حضرات نے کہا کہ یہ قبرستان کے مجاور تھے، اس لیے ان کو ”مقبری“ کہا گیا (۱۱۲)۔

(۳) بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان کا مکان قبرستان کے قریب تھا، اس قرب کی وجہ سے ان کی

(۱۰۳) تہذیب الکمال (ج ۲۸ ص ۳۴۱) و خلاصۃ الخزرجی (ص ۳۸۲)۔

(۱۰۴) تہذیب الکمال (ج ۲۸ ص ۳۴۱)۔

(۱۰۵) تاریخ الکبیر (ج ۷ ص ۳۹۰) رقم (۱۶۹۹)۔

(۱۰۶) تقریب التہذیب (ص ۵۴۲) رقم (۲۸۲۳)۔

(۱۰۷) الثقات لابن حبان (ج ۷ ص ۳۹۰)۔

(۱۰۸) تہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۳۶۷) و تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۱۹)۔

(۱۰۹) الانساب للسمعانی (ج ۵ ص ۳۶۱ و ۳۶۲) و تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۱۹) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۶۱)۔

(۱۱۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۶۱)۔

(۱۱۱) الانساب للسمعانی (ج ۵ ص ۳۶۲)۔

(۱۱۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۶۱)۔

نسبت ”مقبری“ ہوگئی (۱۱۳)۔

(۴) بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قبر کھودنے کا کام سپرد کر رکھا تھا، اس لیے ان کو ”مقبری“ کہا گیا (۱۱۴)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کوئی بعید نہیں کہ یہ ساری باتیں جمع ہوگئی ہوں کہ وہ مجاور بھی تھے، ان کا مکان قبرستان کے قریب بھی تھا اور ان کو قبر کھودنے پر بھی مامور کیا گیا تھا، ان سب وجوہ سے ان کو ”مقبری“ کہا جاتا ہو (۱۱۵)۔

حضرت سعید بن ابی سعید مقبری رحمۃ اللہ علیہ نے صحابہ میں سے حضرت انس، حضرت جابر بن عبد اللہ، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت عبد اللہ بن عمر، حضرت معاویہ بن ابی سفیان، حضرت ابو سعید خدری، حضرت ابو ہریرہ، حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے حدیثیں روایت کی ہیں (۱۱۶) البتہ ان کی روایتیں حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہما سے مرسل ہیں، کیونکہ ان کی ان سے ملاقات ثابت نہیں ہے (۱۱۷)۔

پھر تابعین میں سے اپنے والد ابو سعید مقبری سے، عروہ بن الزبیر اور ابو سلمہ بن عبد الرحمن بن عوف رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ بہت سے حضرات سے روایت کی ہے۔ (۱) ان سے روایت کرنے والوں میں امام مالک، لیث بن سعد، شعبہ بن الحجاج، محمد بن اسحاق، یحییٰ بن سعید انصاری اور محمد بن عبد الرحمن بن ابی ذئب رحمہم اللہ جیسے بہت سے حضرات ہیں۔ (۲) امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لیس بدئاً“ (۳)۔

امام علی بن الدینی، محمد بن سعد، عجل، ابو زرعہ، نسائی، عبد الرحمن بن یوسف بن خراش رحمہم اللہ

(۱۱۳) تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۱۹) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۲۱)۔

(۱۱۴) حوالہ جات بالا۔

(۱۱۵) عمدۃ (ج ۱ ص ۳۲۱) البتہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ سعید بن ابی سعید مقبری کا تذکرہ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں ”کان یسکن بمقبرۃ البقیع“ گویا یہ ایک پانچویں وجہ ہوئی کہ ”بقیع“ کے پاس ان کی سکونت تھی اس لیے ان کو ”مقبری“ کہا گیا۔ واللہ اعلم۔ دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۱۶)۔

(۱۱۶) تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۳۶۶ و ۳۶۸)۔

(۱۱۷) تہذیب التہذیب (ج ۴ ص ۳۰) و تقریب التہذیب (ص ۲۳۶) رقم (۲۳۲۱)۔

(۱) تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۳۶۸ و ۳۶۹)۔

(۲) حوالہ جات بالا۔

(۳) الکاشف (ج ۱ ص ۳۲۶) رقم (۱۸۹۶) و تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۳۶۹)۔

تعالیٰ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۴)۔

ابن خراش رحمۃ اللہ علیہ مزید فرماتے ہیں ”ثقة جلیل، أثبت الناس فيه الليث بن سعد“ (۵)۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صدوق“ (۶)۔

واقدي رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں ”كان قد كبر حتى اختلط قبل موته بأربع سنين“ (۷)۔

يعقوب بن شيبة رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”قد كان تغير وكبر“ واختلط قبل موته، يقال: بأربع سنين،

حتى استثنى بعض المحدثين عنه ما كتب عنه في كبره مما كتب قبله، فكان شعبة يقول: حدثنا سعيد

المقبري بعد ما كبر“ (۸)۔

ان اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ تمام ائمہ حدیث کے نزدیک ثقہ اور قابل احتجاج راوی ہیں، البتہ آخر عمر میں جب کہ انتقال میں چار سال باقی رہے تھے ان کے حافظہ میں تغیر آگیا تھا، لہذا تغیر آنے کے بعد والی حدیثیں قبول نہیں ہوں گی۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کی جلالت شان اور ثقاہت پر اتفاق ہے ”كما قاله النووي وابن حجر“ (۹) جہاں تک ان کے اختلاط کا تعلق ہے سو اختلاط کا ذکر صرف واقدي رحمۃ اللہ علیہ نے کیا ہے اور ابن سعد، يعقوب بن شيبة اور ابن حبان رحمہم اللہ نے واقدي کی اتباع کی ہے، جب کہ باقی تمام ثقہ حدیث ان کے مختلط اور متغیر ہونے کا انکار کرتے ہیں (۱۰)۔

پھر ان کی تحدیث بعد الاختلاط والكبر کا ذکر صرف امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”أخبرنا سعيد بن أبي سعيد المقبري، وكان قد كبر“ (۱۱)۔

لیکن حافظ ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو اپنی کتاب ”الکامل فی ضعفاء الرجال“ میں ذکر کرنے کے بعد فرمایا ”وإنما ذكرت سعيد المقبري في جملة من اسمه سعيد؛ لأن شعبة يقول: ثنا سعيد بعد ما كبر، وأرجو أن سعيد (كذا في الأصل: ”سعيد“ وهو خطأ، والصواب: ”سعيداً“) من أهل الصدق، وقد

(۴) تہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۳۶۰) وتہذیب التہذیب (ج ۴ ص ۳۸)۔

(۵) تہذیب التہذیب (ج ۴ ص ۳۸) وتہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۳۶۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۱۶)۔

(۶) تہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۳۶۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۱۶)۔

(۷) تہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۳۶۰)۔

(۸) حوالہ بالا۔

(۹) قال النووي في تہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۲۱۹): ”واتفقوا على توثيقه“ وقال ابن حجر في هدی الساری (ص ۳۰۵): ”مجمع على ثقته“۔

(۱۰) دیکھیے ہدی الساری (ص ۳۰۵)۔

(۱۱) الکامل لابن عدی (ج ۳ ص ۳۹۱)۔

قَالَ النَّاسُ، وَرَوَى عَنْهُ الْأَئِمَّةُ الثَّقَاتُ مِنَ النَّاسِ، وَمَاتَ كُلُّهُمْ فِيهِ أَحَدٌ إِلَّا بَخِيرَ“ (۱۲) یعنی میں نے ان کا ذکر اس کتاب میں (جو کہ فضلاء کے لیے مختص ہے) کیا ہے، اس کی وجہ امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ہے کہ ”حَدَّثَنَا سَعِيدٌ بَعْدَ مَا كَبَّرَ“ ورنہ میری رائے یہ ہے کہ سعید مقبری اہل صدق میں سے ہیں، لوگوں نے ان کو قبول کیا ہے، ائمہ ثقاتِ محدثین نے ان سے روایت کی ہے، کسی نے بھی ان پر خیر کے سوا کوئی کلام نہیں کیا۔

اسی طرح حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کو بھی اس بات پر جزم ہے کہ انھوں نے اختلاط کے بعد کوئی حدیث روایت نہیں کی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”مَا أَحْسَبُهُ رَوَى شَيْئًا فِي مَدَّةِ اخْتِلَاطِهِ، وَكَذَلِكَ لَا يَوْجَدُ لَهُ شَيْءٌ مُنْكَرٌ“ (۱۳) یعنی نہ تو انھوں نے مدتِ اختلاط میں کوئی روایت کی اور نہ ہی ان کی احادیث میں کوئی منکر روایت موجود ہے۔

اسی طرح وہ فرماتے ہیں ”مَا أَحْسَبُ أَنْ أَحَدًا أَخَذَ عَنْهُ فِي الْاِخْتِلَاطِ؛ فَإِنْ ابْنُ عَيْنَةَ أَتَاهُ فَرَأَى لِعَابَهُ يَسِيلُ، فَلَمْ يَحْمَلْ عَنْهُ“ (۱۴)۔

چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ اسی بنیاد پر مطلقاً توثیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”نَفَقَةٌ، حُجَّةٌ، شَاخٌ وَوَقَعَ فِي الْهَرَمِ، وَلَمْ يَخْتَلُطْ“ (۱۵)۔

پھر امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ ”أَثْبَتَ النَّاسُ فِيهِ ابْنَ أَبِي ذَنْبٍ“ (۱۶) اور ابن خراش رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے ”أَثْبَتَ النَّاسُ فِيهِ اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ“ (۱۷) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أَكْثَرُ مَا أَخْرَجَ لَهُ الْبُخَارِيُّ مِنْ حَدِيثِ هَذَيْنِ عَنْهُ، وَأَخْرَجَهُ أَيْضًا مِنْ حَدِيثِ مَالِكٍ، وَإِسْمَاعِيلَ بْنِ أُمِيَّةٍ، وَعَبِيدَ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو الْعُمَرِيِّ، وَغَيْرِهِمْ مِنَ الْكِبَارِ، وَرَوَى لَهُ الْبَاقُونَ، وَلَمْ يَخْرُجُوا مِنْ حَدِيثِ شُعْبَةَ عَنْهُ شَيْئًا“ (۱۸) یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں ان کی جو روایات تخریج کی ہیں سو ان میں سے اکثر ان ہی دونوں کے واسطے سے ہیں جو ان کی روایات میں ”أَثْبَتَ النَّاسُ“ ہیں، ان کے علاوہ امام مالک، اسماعیل بن اُمیہ، عبید اللہ بن عمر عمری وغیرہ کبارِ رواۃ حدیث کے واسطوں سے بھی روایات ہیں، پھر باقی حضرات یعنی سنن اربعہ میں

(۱۲) الکامل (ج ۳ ص ۳۹۱ و ۳۹۲)۔

(۱۳) سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۱۶)۔

(۱۴) میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۱۴۰)۔

(۱۵) میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۱۳۹)۔

(۱۶) ہدی الساری (ص ۳۰۵)۔

(۱۷) ہدی الساری (ص ۳۰۵) وقد سبق نقله عن تهذيب الكمال وتهذيب التهذيب وسير أعلام النبلاء۔

(۱۸) ہدی الساری (ص ۳۰۵)۔

بھی ان کی روایات ہیں، ان میں سے کسی میں بھی شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کا واسطہ نہیں ہے جن کی روایات میں بعد الاختلاط روایت کرنے کی تصریح پائی جاتی ہے۔

جہاں تک امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایات کا تعلق ہے سو ایسی دو حدیثیں ہیں جن میں انھوں نے بعد الاختلاط روایت کرنے کی تصریح کی ہے۔

ایک ”حدیث الإزار“ ہے: ”ما أسفل من الكعبين من الإزار فهو في النار“۔

دوسری حدیث: ”لأن يطاء أحدكم على جمر خير له من أن يطاء على قبر“ ہے۔ چنانچہ حافظ ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وليس لشعبة عن سعيد المقبري غير هذين الحديثين، الأول: حديث الإزار مشهور، والحديث الثاني يأتي به الجارم ودعنه“ (۱۹) یعنی شعبہ رحمۃ اللہ علیہ سعید مقبری رحمۃ اللہ علیہ سے صرف دو ہی روایتیں بیان کرتے ہیں ایک تو ”حدیث الإزار“ ہے اور وہ مشہور حدیث ہے، لہذا اس میں اختلاط کا کوئی اثر نہیں۔ اور دوسری حدیث ”لأن يطاء... الخ“ ہے اور یہ شعبہ سے صرف جارد بن یزید روایت کرتا ہے اور جارد بن یزید ضعیف بلکہ کذاب راوی ہے (۲۰)۔

لہذا خلاصہ یہ ہوا کہ سعید مقبری معمر اور کبیر السن ضرور ہو گئے تھے، لیکن مختلط نہیں ہوئے تھے اور اگر اختلاط ہوا بھی تھا تو تغیر کے بعد ان سے کسی نے روایت نہیں لی، پھر صحیحین بلکہ صحاح ستہ میں شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کے واسطہ سے کسی نے ان کی روایت نقل نہیں کی۔ واللہ اعلم۔

ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی، سن وفات میں بہت سے اقوال منقول ہیں، راجح یہ ہے کہ ۱۲۳ھ یا ۱۲۵ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۲۱) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعة۔

(۵) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے حالات ”کتاب الایمان“، ”باب أمور الایمان“ کے تحت

گذر چکے ہیں (۲۲)۔

إن الدين يسر

بیشک دین آسان ہے۔

”الدين“ میں الف لام عہد کا ہے، مراد دین اسلام ہے، اور ”يسر“ مصدر ہے اور اس کا حمل

(۱۹) دیکھیے الکامل لابن عدی (ج ۳ ص ۳۹۱)۔

(۲۰) قال الذهبي في الميزان (ج ۱ ص ۳۶۳): ”كذب أبو أسامة، وضعفه علي، وقال يحيى: ليس بشيء، وقال أبو داود: غير ثقة، وقال النسائي والدارقطني: متروك، وقال أبو حاتم: كذاب...“

(۲۱) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۳۶۲) والکاشف (ج ۱ ص ۳۳۶) رقم (۱۸۹۶)۔

(۲۲) دیکھیے کشف الباری (ج ۱ ص ۶۵۹-۶۶۳)۔

”الدین“ پر ہو رہا ہے ، لہذا یا تو یہ حمل مبالغہ پر محمول ہے جیسے ”زید عدل“ میں مبالغہ ہے ، اس صورت میں مطلب ہوگا کہ دین سراسر آسان ہی آسان ہے ۔
یا ”یسر“ ”ذو یسر“ کے معنی میں ہوگا ، لہذا ”الدین ذو یسر“ کا مطلب ہوگا کہ دین اسلام آسانی والا ہے (۲۲)۔

دین کس حیثیت سے آسان ہے ؟

دین کے اندر جو ”یسر“ بیان کیا گیا ہے یہ ”یسر“ یا تو دوسرے ادیان کے مقابلہ میں ہے ، کہ دوسرے ادیان میں تشدیدات اور افراط و تفریط ہے جب کہ دین اسلام میں ان کے مقابلہ میں آسانی بھی ہے اور افراط و تفریط سے بھی یہ دین مبرا ہے ، کما سبق تفصیل ذلک قریباً۔
اسی طرح یہ ”یسر“ خود دین اسلام کے اپنے اعمال کے لحاظ سے بھی ہے کہ دین کے احکام میں عزائم بھی ہیں اور رخص بھی ، یعنی کچھ اعمال وہ ہیں جو عزیمت کے درجے میں ہیں اور کچھ اعمال وہ ہیں جو رخصت کے درجے میں ہیں ۔ جو اعمال رخصت کے درجے میں آتے ہیں ان میں تو یسر ہے ہی ، کیونکہ رخصت یسر پر مبنی ہوتی ہے اور عزیمت کے درجے میں جو اعمال آتے ہیں ان میں بھی چونکہ میانہ روی اور اعتدال کی رعایت رکھی گئی ہے اس وجہ سے کما جائے گا کہ دین اسلام اپنے احکام کے اعتبار سے یسر والا دین ہے ۔

اسلام کے اعمال کے آسان ہونے کی کچھ تفصیل اور توضیح یوں سمجھئے کہ :-

ایک سلسلہ انعامات خداوندی کا ہے اور ایک سلسلہ عبادات کا ہے ، اللہ سبحانہ و تعالیٰ انعام فرماتے ہیں اور بندہ عبادت کرتا ہے ، اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے انعامات پر اگر نظر ڈالی جائے تو وہ بے حد و بے حساب ہیں ”وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا“ (۲۳)۔

دیکھیے! بچہ جب بطنِ مادر میں ظلماتِ ثلاث میں ہوتا ہے (۲۵) تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ اس کی پرورش کا وہاں بھی انتظام فرماتے ہیں پھر جب وہ دنیا میں قدم رکھتا ہے تو اس کی پرورش اور تربیت کے لیے سارے انتظامات مکمل ہوتے ہیں اس وقت وہ نہ تو بول سکتا ہے ، نہ اشارہ کر سکتا ہے اور نہ اپنی کسی ضرورت کا اظہار کر پاتا ہے ، لیکن حق تعالیٰ ماں کی شکل میں اس کو ایک ایسی ہستی عطا فرماتے ہیں جو اس کے لیے مجسم

(۲۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۳)۔

(۲۴) ابراہیم ۳۳/ والنحل ۱۸۔

(۲۵) إشارة إلى قوله تعالى: يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظِلْمَاتٍ ثَلَاثٍ (الزمر ۶)۔

رحمت ہوتی ہے ، اس کی ذرا سی تکلیف بھی گوارا نہیں کرتی ، اللہ تعالیٰ نے اس کی چھاتیوں میں اس کے لیے دودھ پیدا فرمادیا ، اس کے دل میں شفقت ڈال دی ، وہ گرمی ، سردی ، بھوک پیاس اور بیماری و پریشانی ، ہر چیز سے اس کی حفاظت کے لیے اپنی جان داؤ پر لگا دیتی ہے ، یہ سب اللہ تعالیٰ کے انعامات ہیں ۔

پھر اس کی زندگی کے لیے ہوا کی ضرورت ہے ، پانی کی ضرورت ہے ، پوشاک اور خوراک کی ضرورت ہے ، علاج معالجہ کی ضرورت ہے ، تمام چیزیں مہیا ہوتی ہیں ۔

پھر وہ تربیت کے کتنے ہی مراحل طے کرتا ہوا اور اللہ تعالیٰ کی بے حد و حساب نعمتوں سے ہر لمحہ استفادہ کرتا ہوا جوان ، مضبوط اور طاقتور آدمی بن جاتا ہے ۔ پھر اس وقت بھی اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی نعمتیں مسلسل اس کے ساتھ رہتی ہیں ، یہ سب اللہ جل شانہ کے وہ انعامات اور احسانات ہیں جن کو شمار نہیں کیا جاسکتا ۔

ان انعامات کے مقابلہ میں ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ ہمہ وقت بغیر کسی فترت و انقطاع کے اللہ جل شانہ کا شکر بجالایا جاتا اور عبادات کا سلسلہ قائم رہتا ! لیکن جو سلسلہ عبادات ہے وہ کس قدر معمولی اور سہل ہے اس کا اندازہ آسانی سے لگایا جاسکتا ہے ۔

چنانچہ جس ذات نے ہمیں وجود بخشا ، رزق عطا فرمایا اور تربیت کی ذمہ داری لی ، اس کو وحدہ لا شریک ماننے اور اسی کو خالق و مالک تسلیم کرنے کا حکم ہے ، اور دیگر ایمانیات پر یقین کرنے اور ان کو دل میں جمانے کا حکم دیا گیا ہے ۔

پھر نماز کو لے لیجیے ، ہر وقت عبادت کو فرض کرنے کے بجائے صرف پانچ وقت کی نمازیں فرض کی گئیں ، اور ان میں بھی اوقات نشاط کا لحاظ رکھا گیا ۔ چوبیس گھنٹوں میں سے نمازوں کے ان اوقات کو اگر نکالا جائے تو مشکل سے گھنٹہ ڈیڑھ گھنٹہ کی مدت بنتی ہے ، گویا اللہ رب العزت نے چوبیس گھنٹے عبادت کو فرض کرنے کے بجائے صرف ایک ڈیڑھ گھنٹہ اپنی بارگاہ میں حاضری دینے کے لیے فرمایا اور باقی سارا وقت کاروبار اور آرام و راحت کی اجازت دے دی ، ظاہر ہے یہ ”یسر“ ہی ہے ۔

پھر اگر کوئی بیمار ہے تو اس کے ذمہ وضو ضروری نہیں ، چنانچہ اگر وضو نہ کر سکے تو تیمم کی اجازت ہے (۲۶) ، پھر اگر بیمار ہے ، کھڑا ہو کر نماز ادا نہیں کر سکتا تو بیٹھ کر ادا کرنے کی اجازت دے دی گئی ، اگر بیٹھ کر نماز پڑھنے پر بھی قادر نہیں تو لیٹ کر پڑھ لے (۲۷) مسجد کی پابندی سے بھی وہ مستثنیٰ

(۲۶) قال اللہ تعالیٰ: وإن كنتم مرضی أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم (النساء/۴۳)۔

(۲۷) دیکھیے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۱۰۵ و ۱۰۶) فصل: أركان الصلاة۔

ہو جاتا ہے، جماعت کی پابندی بھی اس پر لازم نہیں رہتی (۲۸)۔

پھر اگر کوئی شخص مسافر ہے تو اس کے لیے بھی خاص رعایتیں ہیں کہ سننِ موکدہ اس کے لیے

غیر موکدہ ہو جاتی ہیں (۲۹)، چار رکعات والی نمازیں اس کے حق میں دو دو رکعت والی بن جاتی ہیں (۳۰)۔
کوئی شخص کسی سواری پر سوار ہے وہ نوافل ادا کرنا چاہتا ہے تو اس کے لیے استقبالِ قبلہ کی شرط ختم کر دی گئی (۳۱)۔

اسی طرح زکوٰۃ کا معاملہ بھی سراسر ”یسر“ پر مبنی ہے کہ ہر شخص پر یہ فرض نہیں، بلکہ لازم ہے کہ وہ نصاب کا مالک ہو، مال کی ایک خاص مقدار اس کی ملکیت میں ہو، پھر ہر قسم کے مال پر بھی زکوٰۃ نہیں بلکہ اس کے لیے نامی ہونے کی شرط لگادی اسی طرح یہ وجوب پورے سال میں صرف ایک دفعہ ہے کہ اگر مال پر پورا سال گزر جائے تو زکوٰۃ فرض ہے ورنہ نہیں، پھر مزید یہ رعایت کہ سارے اخراجات اور قرضہ جات نکالنے کے بعد اگر نصاب باقی رہتا ہے تو زکوٰۃ ہے ورنہ نہیں، پھر جو زکوٰۃ نکالی جائے گی وہ بھی سارا مال نہیں بلکہ اس مال کا صرف چالیسواں حصہ (۳۲)۔ پھر اجر و ثواب اس صورت میں زیادہ رکھا جس میں مال زکوٰۃ سے آدمی اپنے اعزۃ و احباب اور رشتہ داروں کی مدد کرے، گویا کہ جن کی خبر گیری اس کے ذمہ لازم تھی، ان ہی پر استعمال کرنے کی اجازت دے دی (۳۳)۔

رمضان المبارک کے روزے ہیں سو ان میں بھی کتنی رعایتیں اور کتنا یسر ہے! سال بھر میں صرف ایک مہینہ کے روزے فرض ہیں (۳۴)، صرف دن دن میں روزہ ہوتا ہے رات کو کھانے پینے کی مکمل

(۲۸) دیکھیے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۱۵۵) فصل: وأما بيان من تجب عليه الجماعة۔

(۲۹) قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: ”واختلفوا في ترك السنن في السفر، فقيل: الأفضل هو الترك ترك خيصاً، وقيل: الفعل تقرباً، وقال الهندواني: الفعل حال النزول، والترك حال السير، وقيل: يصلي سنة الفجر خاصة، وقيل: سنة المغرب أيضاً، وفي التجنيس: والمختار أنه إن كان حال أمن وقرار يأتى بها، لأنها شرعت كمكملات، والمسافر إليه محتاج، وإن كان حال خوف لا يأتى بها، لأنه ترك بعذر“ البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۳۰) باب المسافرين۔

(۳۰) دیکھیے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۲۸) وغیرہ۔

(۳۱) انظر كنز الدقائق وشرح البحر الرائق (ج ۲ ص ۶۳) باب الوتر والنوافل۔

(۳۲) انظر بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۱-۳ و ۵۰ و ۵۱)۔

(۳۳) قال في الدر المختار: ”ولا إلى من بينهما ولاد“ قال الشامي: ”وقيد بالولاد لجواز لبقية الأقارب، كالإخوة والأعمام والأحوال الفقراء، بل هم أولى، لأنه صلة وصدقة. وفي الظهيرية: ويبدأ في الصدقات بالأقارب، ثم الموالى، ثم الجيران، ولودفع زكاته إلى من نفقته واجبة عليه من الأقارب جائز إذا لم يحسبها من النفقة“ انظر الدر المختار مع رد المحتار (ج ۲ ص ۶۹) كتاب الزكاة، باب المصروف۔

(۳۴) قال الله تعالى: ”فمن شهد منكم الشهر فليصمه“ (البقرة/۱۸۵)۔

آزادی ہوتی ہے (۳۵) ، حکم ہے کہ سحری کھا کر روزہ رکھا جائے (۳۶) ، بیمار اگر کوئی ہے تو اسے بعد میں صحتیابی کے بعد رکھنے کی اجازت ہے ، اسی طرح مسافر کے لیے بھی گنجائش پیدا کر دی کہ رمضان کے بعد قضا کر لے (۳۷)۔

حج کو لے لیجئے ، پوری زندگی میں صرف ایک مرتبہ فرض کیا گیا (۳۸) اور وہ بھی ان لوگوں پر جن کے پاس کافی مال ہو ، گھر کے اخراجات کو چھوڑ کر اس کے لیے آمد و رفت ممکن ہو ، راستہ پر امن ہو ، دشواریاں اور مشکلات نہ ہوں تو اس پر حج فرض ہے ورنہ نہیں (۳۹)۔

معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انعامات کا جو سلسلہ ہے وہ بے نہایت ہے جب کہ ان کے مقابلہ میں عبادات بہت کم ہیں اور پھر ان میں یسر ہی یسر ہے (۴۰)۔

ولن یُشَادَّ الدِّینَ أَحَدًا إِلَّا غَلَبَهُ

جو کوئی دین میں شدت اختیار کر کے اس پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے دین اس پر غالب آجاتا ہے۔
”یشاد“ عامل نصب ”لن“ کی وجہ سے منصوب ہے ، یہ بابِ مفاعله سے ہے ، اس کے معنی مقابلہ کے ہیں (۴۱)۔

”أحد“ : یہ لفظ ”یشاد“ فعل کا فاعل ہے ، ابن السکون کی روایت میں اور اصیلی کی بعض روایات میں یہ لفظ آیا ہے ، اسماعیلی ، ابو نعیم اور ابن حبان نے بھی اس حدیث کے طرق میں ”أحد“ کا لفظ ذکر

(۳۵) قال اللہ تعالیٰ: ”وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الایض من الخیط الأسود من الفجر ثم اتموا الصیام الی الیل“ (البقرہ/۱۸۷)۔

(۳۶) عن أنس بن مالک رضی اللہ عنہ قال قال النبی ﷺ: ”تسحروا؛ فإن فی السحور بركة“ صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۵۷) کتاب الصوم، باب بركة السحور من غیر ایجاب۔

(۳۷) قال اللہ تعالیٰ: ”فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعدة من ایام أخر“ (البقرہ/۱۸۳)۔

(۳۸) ”عن ابن عباس أن الأثرع بن حابس سأل النبی ﷺ، فقال: یا رسول اللہ، الحج فی کل سنة أومرة واحدة؟ قال: بل مرة واحدة، فمن زاد فهو تطوع“ رواہ أبو داود، فاتحة کتاب المناسک، باب فرض الحج، رقم (۱۷۲۱)۔

(۳۹) عن أنس رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ فی قوله تبارک وتعالیٰ: ”ولله علی الناس حرج انیت من استطاع الیہ سبیلاً“ قال: قیل: یا رسول اللہ، ما السبیل؟ قال: الزاد والراحلة“ رواہ الحاکم فی المستدرک (ج ۱ ص ۳۴۲) فی کتاب المناسک، باب: السبیل: الزاد والراحلة، وقال: هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه، وقد تابع حماد بن سلمة سعیداً علی روايته عن قتادة، وأقره الذہبی، وقال الکاسانی رحمہ اللہ: ”وأما تفسیر الزاد والراحلة فهو أن یملک من المال مقدار ما یبلغه الی مكة ذاهباً ورجائاً، راکباً لا ماشياً، بنفقة وسط لا إسراف فیها ولا تقتیر، فاضلاً عن مسکته، وخادمه، وفرسه، وسلاحه، وثیابه، وأثاثه، ونفقة عیاله، وخدمته، وکسوتهم، وقضاء دیونہ...“ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۲۲)۔

(۴۰) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۵۹-۳۶۰)۔

(۴۱) والمشادة - بالتشديد - : المغالبة، يقال: شادة يشاده مشادة، إذا قواه - كذا فی فتح الباری (ج ۱ ص ۹۴)۔

کیا ہے ، جب کہ بعض نسخوں میں یہاں لفظ ”أحد“ موجود نہیں ہے ۔ گویا اس صورت میں ”یشاد“ کا فاعل مذکور نہیں ہوگا ، اور سمجھا جائے گا کہ چونکہ فاعل معلوم ہے اس لیے اسے حذف کر دیا گیا (۴۳) ۔

پھر اس کے بعد ”الدین“ میں اختلاف ہے ، بعض حضرات تو اس کو مرفوع پڑھتے ہیں اور ”لن یشاد“ کو فعل مجہول قرار دے کر اس کو مفعول مالم لیم فاعله قرار دیتے ہیں اور بعض اس کو منصوب پڑھتے ہیں اور ”لن یشاد“ کو فعل معروف قرار دے کر ”الدین“ کو مفعول بناتے ہیں (۴۴) ۔

صاحب مطالع (۴۴) نے لکھا ہے کہ اکثر روایات میں ”الدین“ مرفوع وارد ہے اس کے بالمقابل امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اکثر روایات میں ”الدین“ منصوب ہے (۴۵) ۔

دونوں اقوال میں جمع و تطبیق کی صورت یہ ہے کہ صاحب مطالع نے تو اپنے علاقہ والے یعنی مغاربہ کی روایت نقل کی ہے ، اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے علاقہ والے یعنی مشارقہ کی روایت نقل کی ہے ، فلا تعارض بین النقلین (۴۶) ۔ البتہ مسند احمد کی حدیث ”فإنه من یشاد هذا الدین یغلبه“ (۴۷) سے نصب کی تائید ہوتی ہے ۔ واللہ اعلم ۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ جو شخص دین میں شدت اختیار کرتا ہے ، دین پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ دین کے سارے اعمال کو من کل الوجوہ پوری طرح ادا کرے اور ہمیشہ عزیمت ہی پر عمل کرتا رہے ، دین اس پر غالب آجاتا ہے ، یعنی ایسا آدمی مغلوب ہو جاتا ہے اور تھوڑے دن میں پھر اعمال میں کوتاہی شروع کر دیتا ہے ، اس لیے کہ نفس کا قاعدہ ہی یہ ہے کہ جب اس پر بہت زیادہ بوجھ ڈال دیا جاتا ہے تو کچھ دنوں تک تو چلتا ہے اور اس کے بعد ایک دم تحفہ ہو کر بدک جاتا ہے ، لہذا اعتدال اور میانہ روی کو اختیار کرنا ضروری ہے ۔

دیکھئے اگر کوئی یہ سوچتا ہے کہ میں صائم الدھر اور قائم اللیل بنوں گا اور تجرد کی زندگی گزاروں گا تو وہ کب تک نباہ کرے گا ، مسلسل صیام و قیام کی وجہ سے اس کے اندر کمزوری بڑھتی جائے گی اور اس

(۴۳) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۳) ۔

(۴۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۳) ۔

(۴۵) ہواہر ایمین بن یوسف بن آدم الوہانی الحمزی ، أبو إسحاق ابن قرقول ، عالم بالحديث ، من أدياء الاندلس . انظر الرسالة المستطرفة (ص ۱۲۹)

والاعلام للزركلي (ج ۱ ص ۸۱ و ۸۲) ۔

(۴۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۳) ۔

(۴۷) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۸) وفتح الباری (ج ۱ ص ۹۳) ۔

(۴۸) مسند أحمد (ج ۵ ص ۳۵۰) من حديث بريدة الأسلمي رضي الله عنه ۔

عمل کو نبھانیں سکے گا ، لہذا میانہ روی کو اختیار کیا جائے کیونکہ وہی عمل بہتر ہے جس پر مداومت ہو سکے اگرچہ مقدار میں وہ کم ہی کیوں نہ ہو ۔

اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے ”الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ ، وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ“ (۳۸)۔

اس آیت مبارکہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت بیان کی گئی ہے کہ آپ کا حال توریت اور انجیل میں مکتوب ہے اور آپ کی شان یہ ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کرنے والے تھے ، طیبیات کو حلال اور خباثت کو حرام قرار دینے والے تھے اور وہ لوجہ جو ائمہ سابقہ کے لوگوں پر موجود تھا اس کو دور کرنے اور ہٹانے والے تھے ، اسی طرح وہ بیڑیاں بھی ہٹانے والے تھے جو ان پر مسلط تھیں ۔

یہودیوں کی شرارت اور نافرمانی کی وجہ سے کئی طیبیات ان کے لیے حرام قرار دے دی گئی تھیں اور انہوں نے اپنی شرارت سے کئی خباثت کو اپنے لیے حلال اور جائز قرار دے دیا تھا چنانچہ حق تعالیٰ شانہ فرماتے ہیں: ”فَظَلَمُوا مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٌ أُحِلَّتْ لَهُمْ“ (۴۹) جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طیبیات کی حلت کا اعلان فرمایا ۔

معلوم ہوا کہ شریعت محمدیہ میں عسر بالکل نہیں ہے یسر ہی یسر ہے اس کو باری تعالیٰ نے بیان فرمایا: ”وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ“ (۵۰) یعنی تمہاری ملت میں کوئی تنگی نہیں ہے ۔

لہذا لازم ہے کہ دین کے اندر تشدیدات کو اختیار کر کے ایسی نوبت نہیں آنی چاہیے کہ آدمی اصل عمل ہی سے رہ جائے لہذا اعتدال اور میانہ روی کا اختیار کرنا ضروری ہے ، ورنہ دین کے معاملات میں اور احکام میں شدت اختیار کر کے خود مغلوب ہو جائے گا ۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ آدمی اولیٰ اور اکمل کو چھوڑ دے اور اسے اختیار نہ کرے ۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ افراط سے اجتناب کرے (۵۱) افراط اور چیز ہے ، اولیٰ اور اکمل کو اختیار کرنا اور چیز ہے ۔

مثال کے طور پر دیکھیے ایک آدمی بیمار ہے ، اس کے لیے شرعاً تیمم کی اجازت ہے ، اب اگر وہ آدمی بھی چاہتا ہے کہ بجائے تیمم کے غسل کرے تو بہت ممکن ہے کہ غسل کی وجہ سے وہ مزید بیمار ہو جائے ، جو

(۳۸) سورة الأعراف / ۱۵۷۔

(۳۹) سورة النساء / ۱۶۰۔

(۵۰) سورة الحج / ۷۸۔

(۵۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۳)۔

تھوڑے سے اعمال تیمم کر کے ادا کر سکتا تھا اس سے بھی عاجز ہو جائے، چونکہ شریعت نے اس کے لیے تیمم کی اجازت دی ہے اور غسل اس کے لیے مضر ہے، وہ اگر تیمم کو چھوڑ کر غسل کرتا ہے تو یہ افراط کھلائے گا اور یہ مذموم ہے۔

اور اگر کوئی آدمی ایسا ہے جو اولیٰ اور اکمل پر عمل کرنا چاہتا ہے اور شریعت اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتی، مثلاً مسح علی الخف مباح ہے، اختیار ہے کرنا چاہے کرے اور کوئی اگر نہ کرنا چاہے تو نہ کرے لیکن غسل رجلین افضل اور اولیٰ ہے، اگر کوئی صحت مند آدمی ہے اور اس کو پانی کا استعمال مضر نہیں ہے، پانی بآسانی ملتا بھی ہے اور وہ اس بات کا اہتمام کرتا ہے کہ بجائے مسح علی الخفین کے غسل رجلین کرتا رہے تو اس میں مضائقہ نہیں۔ واللہ اعلم۔

مسند احمد کی ایک روایت میں ہے ”إن هذا الدين متين، فأوغلوا فيه برفق“ (۵۲) ”اپہنغال“ کے معنی ہیں ”دخول فی الشیء“ کے، یعنی یہ دین بہت مضبوط ہے، اس میں نرمی اور آہستگی سے داخل ہونا چاہئے، مطلب یہ ہے کہ آدمی کو اپنے نفس کی سواری کے ساتھ اچھا معاملہ اور رفق کا طریقہ اختیار کرنا چاہیے اور اگر کوئی شخص اس پر بہت زیادہ بوجھ ڈال دے گا تو پھر اس مسافر کا سا ہو جائے گا جو سواری کو اس کی طاقت سے زیادہ دوڑا دے کہ نہ منزل ہی تک پہنچ پائے گا اور نہ سواری ہی رہے گی کیونکہ ممکن ہے سواری عاجز آکے بیمار ہو جائے یا مر جائے، اس لیے آدمی کو معتدل طریقہ اور میانہ روی اختیار کرنا چاہیے۔

فسد دواو قاربوا

یعنی راہِ سدا و صواب اختیار کرو اور قریب قریب چلتے رہو۔

سددوا: کا مطلب یہ ہے کہ درست اور صواب طریقہ اختیار کرو جس میں نہ افراط ہو اور نہ تقریط ہو (۵۳)

”قاربوا“: حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تم اکمل پر عمل

نہیں کر پاتے، یا طریق اعتدال پر کئی طور پر نہیں چل پاتے ہو تو کم از کم یہ کوشش کرو کہ اس کے قریب قریب رہو (۵۴)۔

علامہ تیمی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”قاربوا“ کے دو معنی ہو سکتے ہیں:-

ایک معنی یہ ہیں کہ ”قاربوا فی العبادۃ ولا تباعدوا فیہا؛ فإنکم إن باعدتم فی ذلک لم تبلغوه“ یعنی

(۵۲) مسند احمد (ج ۳ ص ۱۹۹) من أحادیث سیدنا انس بن مالک رضی اللہ عنہ۔

(۵۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۵)۔

(۵۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۵) نیز دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۳۷)۔

عبادت میں میانہ روی اختیار کرو ، اس میں مبالغہ مت کرو ، کیونکہ اگر مبالغہ کرو گے تو منزل تک نہیں پہنچ پاؤ گے اور صحیح طور پر نبھا نہیں سکو گے ۔

دوسرے معنی ”قاربوا“ کے ”ساعدوا“ کے ہیں ، یعنی معاونت اور مدد کرنا ، کہا جاتا ہے :
 ”قاربت فلانا: ساعدته“ یعنی میں نے اس کی معاونت کی ، اب مطلب ہوگا کہ دین کے معاملات میں ایک دوسرے کی معاونت کرو ۔ ان میں سے پہلے معنی اس مقام پر زیادہ مناسب ہیں (۵۵) ۔

وَأَبْشُرُوا

بشارت قبول کرو اور خوش رہو ۔

یہ لفظ یا تو بابِ افعال سے امر کا صیغہ ہے اور ہمزہ قطعی ہے اور یا یہ بابِ نصر سے امر کا صیغہ ہے ، اس صورت میں اس کا ہمزہ وصلی ہوگا نہ کہ قطعی ، معنی دونوں صورتوں میں ایک ہی رہیں گے (۵۶) ، البتہ پہلا احتمال راجح ہے کیونکہ کثیر الاستعمال یہی ہے ۔

حدیث کے اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ ”أَبْشُرُوا بِالْثَوَابِ عَلَى الْعَمَلِ الدَّائِمِ وَإِنْ قَلَّ“ یعنی تمہیں بشارت ہو کہ دوام کے ساتھ عمل پر ثواب ہے اگرچہ عمل کم ہو ، گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کو بشارت سنارہے ہیں جو اکمل پر عمل کرنے سے عاجز رہ گیا ہو کہ اگر عاجز رہ جانا قصداً نہ ہو تو اس کو پورا اجر ملے گا ، اس کے اجر میں کمی نہیں ہوگی (۵۷) ۔

وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَىْءٍ مِنَ الدَّلْجَةِ

اور صبح و شام اور آخر شب کے اوقات سے اپنی طاعت و عبادت اور دوسرے کاموں میں مدد حاصل کرو ۔

”غدوة“ ۔ غین کے فتح کے ساتھ ۔ ”عُدُو“ سے اسمِ مرہ ہے ، اس کے معنی دن کے شروع کے حصہ میں چلنے کے ہیں اور غین کے ضمہ کے ساتھ ”مابين صلاة الغداة إلى طلوع الشمس“ کے وقت کو کہا جاتا ہے (۵۸) ۔

(۵۵) دیکھیے شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۶۲) ۔

(۵۶) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۶۲) ۔

(۵۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۵) ۔

(۵۸) دیکھیے النہایۃ (ج ۳ ص ۳۳۶) ۔

”روحہ“ یہ ”روح“ سے اسم مرہ ہے، زوال کے بعد چلنے کو کہتے ہیں (۵۹)۔

”دُلْجَة“ - بضم الدال وفتحها وإسكان اللام - یہ اِذْلاَج (باب افعال) سے بھی اسم ہے اور اِذْلاَج (باب افعال) سے بھی اسم ہے ”اَدْلَجَ“ (باب افعال) سے اگر ہو تو اس کے معنی اولِ شب میں چلنے کے ہوتے ہیں اور ”اَدْلَجَ“ (باب افعال) سے ہو تو اس کے معنی آخرِ شب میں چلنے کے ہوتے ہیں۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ ”دُلْجَة“ پوری رات کے چلنے کو کہتے ہیں (۶۰)۔

سیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :-

”یہ جملے اگر انسان مضبوطی سے پکڑنے تو ولی بن سکتا ہے، خلاصہ کر دیا ہے کہ یہ تین وقت کافی ہیں ... مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ تیس برس کے تجربہ کے بعد معلوم ہوا کہ جو چیز اتنی مشکل معلوم ہوتی تھی وہ بڑی آسانی سے حاصل ہو سکتی ہے، پھر یہ حدیث سنائی ”واستعينوا بالغدوة والروحة وشي من الدلجة“ جو چاہے اس کا تجربہ کر لے، پھر دیکھئے کہ کیا کیفیت ہوتی ہے“ (۶۱)۔

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”دل تمام انسانی اعضاء کا بادشاہ ہے اگر یہ مضبوط رہے تو تمام اعضاء اپنے اپنے کام میں چست رہتے ہیں اور یہ بادشاہ ہی کمزور ہو جائے تو باقی جوارح کچھ بھی نہیں کر سکتے، ہر کام دل کی قوت سے انجام پاتا ہے اور خود دل کو نماز اور اللہ کے ذکر سے تقویت پہنچتی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی ارشاد میں اوقاتِ صلوٰۃ کی طرف اشارہ ہے، آپ نے تقویتِ قلب کے اس عمل کو مختلف اوقات پر تقسیم فرمایا جو پورے لیل و نهار میں فرحت و نشاط کے اوقات ہیں، سب سے پہلے ”غدوة“ (صبح) ہے، اوقاتِ نشاط میں سب سے زیادہ اہم وقت یہی ہے، رات کے آرام سے دن بھر کا کان اتر جاتا ہے اور ہر طرح سے انسان تازہ دم ہوتا ہے۔ دوسرا وقت ”روحہ“ (زوال کے بعد) ہے، قیلولہ کر لینے کی وجہ سے اس میں بھی کان کا بوجھ کم ہو جاتا ہے۔ تیسرا وقت ”دلْجَة“ ہے جو تمام اوقاتِ نشاط میں اپنی ایک خصوصیت رکھتا ہے، پہلے وقت میں نماز فجر، دوسرے وقت میں نماز ظہر و عصر اور تیسرے وقت میں مغرب و عشاء ہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ طریقہ استغانت مقصد میں کامیابی کے لیے تعلیم فرمایا ہے ...“ (۶۲)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے لکھا ہے :

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گویا کسی مسافر کو خطاب فرما رہے تھے کہ وہ اپنے نشاط کے اوقات کی

(۵۹) دیکھیے مختار الصحاح (ص ۲۶۲)۔

(۶۰) النہایۃ فی غریب الحدیث والاثار (ج ۲ ص ۱۲۹) وشرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۶۲)۔

(۶۱) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۶۲)۔

(۶۲) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۶۳)۔

رعایت کر کے سفر کرے ، صبح کے وقت انسان پر نشاط ہوتا ہے اور وقت بھی ٹھنڈا ہوتا ہے ، اسی طرح زوال کے بعد گرمی دور ہو جاتی ہے اور نشاط کا وقت آہستہ آہستہ بڑھتا رہتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ نشاط بھی بڑھتا رہتا ہے ، اسی طرح شب کے آخر میں بھی نشاط ہوتا ہے ، کیونکہ آدمی اس وقت تک کچھ سوچا ہوتا ہے ، نفس کو اس کا حق مل چکا ہوتا ہے ، تو گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم انسان کو زندگی کا مسافر قرار دیتے ہوئے یہ بتا رہے ہیں کہ جیسے دنیا کا مسافر اپنے نشاط کے اوقات کی رعایت کر کے سفر کرتا ہے ، ایسے ہی اے دین کے مسافر! تم کو بھی چاہیے کہ ان اوقات نشاط کی رعایت کرو اور اپنے اعمال دینیہ کی انجام دہی میں ان کو استعمال کرو (۶۳) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اس حدیث پر ایک اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عمر بن علی مقدّی کے واسطے سے روایت کی گئی ہے ، اور ان کے بارے میں ائمہ و رجال حدیث کا اتفاق ہے کہ شدید مدلس تھے (۶۳) اور پھر یہاں وہ عنعنہ کر رہے ہیں لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ روایت صحیح نہ ہو ۔
اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو صحیحین میں جتنے مدلسین عنعنہ کے ساتھ روایت کرتے ہیں وہ سب سماع پر محمول ہیں (۶۵) ۔

پھر عمر بن علی مقدّی نے اس روایت میں سماع کی تصریح بھی کی جس کو ابن حبان نے روایت کیا ہے (۶۶) ۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”قد احتمل أهل الصحاح تدليساً ورضوا به“ (۶۷) اسی طرح حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ولم أر له في الصحيح إلا ما توبع عليه...“ (۶۸) ۔

ایک اور اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ بھی کیا گیا ہے کہ یہ روایت ”معن بن محمد عن سعيد المقبري“ کے طریق سے مروی ہے اور سعيد آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے ۔

(۶۳) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۶۲) ۔

(۶۴) اس باب کے شروع میں ہم ان کے حالات کے ذیل میں تفصیل سے ان کی تدلیس کی کیفیت ذکر کر چکے ہیں فارفع الیمان شنت ۔

(۶۵) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۶) ۔

(۶۶) دیکھیے نفع الباری (ج ۱ ص ۹۴) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۶) ۔

(۶۷) سیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۵۱۳) ۔

(۶۸) مہدی الساری (ص ۳۳۱) ۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”سماع معن عن سعید کان قبل اختلاطہ، ولولم یصح ذلک عند البخاری لما أودعه فی کتابہ الذی منہ اہ صحیحاً“ (۶۹)۔

لیکن پیچھے ہم سعید مقبری رحمۃ اللہ علیہ کے حالات کے ذیل میں تفصیلاً اور تحقیقاً بیان کر چکے ہیں کہ سعید مقبری معمر اور کبیر السن ضرور ہو گئے تھے، لیکن مختلط نہیں ہوئے تھے اور اگر اختلاط ہوا بھی تھا تو تغیر کے بعد ان سے کسی نے روایت نہیں لی۔ واللہ اعلم۔

۲۹ - باب : اَنَّصَلَّاةً مِنَ الْاِيْمَانِ .

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى : «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ اِيْمَانَكُمْ» / البقرة : ۱۴۳ / : بِعَنِي صَلَاتُكُمْ عِنْدَ الْاَيْتِ .

لفظ ”باب“ مرفوع ہے اور مبتدا محذوف ”هذا“ کے لیے خبر ہے، پھر لفظ ”باب“ پر تئین پڑھنا بھی جائز ہے، اور بغیر تئین کے مضاف بنانا بھی درست ہے۔
 ”الصلاة“ مرفوع ہے، کیونکہ یہ مبتدا ہے اور ”من الإيمان“ اس کے لیے خبر ہے، ”باب“ کو مضاف مانتے کی صورت میں بھی ”الصلاة“ کو مرفوع پڑھیں گے کیونکہ ”باب“ کا مضاف الیہ صرف لفظ ”الصلاة“ نہیں ہے بلکہ ”الصلاة من الإيمان“ کا پورا جملہ اس کے لیے مضاف الیہ بنے گا۔
 پھر ”قول اللہ تعالیٰ...“ کا عطف ”الصلاة“ پر ہے لہذا یہ مرفوع ہے، یہ اس صورت میں ہے جب ”باب“ پر تئین پڑھیں اور اسے مضاف نہ بنائیں، جب کہ بغیر تئین کے مضاف بنانے کی صورت میں ”قول اللہ...“ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا (۷۰)۔

ترجمۃ الباب کا ماقبل کے ابواب کے ساتھ ربط

مذکورہ باب کا ماقبل کے باب کے ساتھ ربط اس طرح ہے کہ پیچھے استعانت بالاوقات کا ذکر آیا ہے کہ ان اوقات ثلاثہ سے عبادت میں مدد حاصل کرو، اور ان تینوں اوقات میں سب سے افضل بدنی عبادت جو ادا کی جاتی ہے وہ پانچوں نمازیں ہیں جن کو ادا کرنے میں ان اوقات سے مدد مل جاتی ہے، اس لیے دونوں بالوں میں مناسبت اور ربط بالکل ظاہر ہے (۷۱)۔

(۶۹) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۶)۔

(۷۰) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

(۷۱) حوالہ بالا۔

اس کے علاوہ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ماقبل کا باب ”باب الدین یسر“ کو ضمناً اور استطراداً لایا گیا تھا، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ شروع سے شعبِ ایمانیہ کو ذکر فرما رہے ہیں، اس لیے اس ضمنی باب کے بعد دوبارہ شعبِ ایمانیہ کو ذکر فرمایا ہے، لہذا ”الصلوة من الإیمان“ کے باب اور ”صوم رمضان احتساباً من الإیمان“ کے باب میں مناسبت تلاش کرنی چاہیے اور یہ مناسبت، بالکل ظاہر ہے کہ دونوں عظیم عباداتِ بدینہ میں سے ہیں (۷۲)۔

ترجمة الباب کا مقصد

ترجمة الباب کا مقصد پیچھے ضمناً آچکا ہے کہ دراصل امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ شعبِ ایمانیہ کو شمار فرما رہے ہیں، چونکہ اس سے پہلا باب تبعاً خاص مصلحت سے درج کیا تھا اسی لیے اب پھر انہی شعبِ ایمانیہ کے ذکر کی طرف عود کر رہے ہیں اور نماز کا ایمان کا شعبہ ہونا بالکل ظاہر ہے، بلکہ نماز اس کا اہم ترین شعبہ ہے، توحید و رسالت کے اقرار کے بعد نماز ہی کا درجہ ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جیسے دیگر اعمال کے متعلق تراجم کے ذریعہ یہ تنبیہ کی کہ وہ ایمان کے شعبے ہیں اسی طرح یہاں ”صلوة“ کے متعلق بھی تنبیہ کی ہے (۷۳)۔

یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد اس ترجمة الباب سے امام الوضیہ رحمۃ اللہ علیہ پر رد کرنا ہو، اس لیے کہ وہ اعمال کو ایمان میں داخل نہیں مانتے۔ چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ”الصلوة من الإیمان“ کہہ کر یہ ثابت کیا ہے کہ نماز ایمان کا ایک جزء ہے، کیونکہ اس میں ”من“ تبعیض کے لیے ہے۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایمان مرکب ہے، اعمال اس میں داخل ہیں، پھر چونکہ نمازوں کی ادائیگی کی کیفیات ہر شخص کی نسبت سے مختلف ہوتی ہیں اس لیے اس سے ایمان میں زیادت و نقصان کا ثبوت بھی ہوا۔

آگے قرآن کریم کی آیت ذکر کی ہے ”وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ“ اس میں تمام محدثین کا اتفاق ہے کہ ”ایمان“ سے مراد ”صلوة“ ہے اور شانِ نزول بھی اسی پر دلالت کرتا ہے (عنقریب ہم شانِ نزول ذکر کریں گے) لہذا نماز پر ایمان کا اطلاق، اطلاقِ اکل علی الجزء ہے (۷۴)۔

(۷۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۵) کتاب الإیمان، باب الدین یسر۔ و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

(۷۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

(۷۴) دیکھیے تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۳۲)۔

لیکن ہم جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ ”الصلوة من الإیمان“ میں ”من“ تبغیضہ نہیں، بلکہ ابتدائیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ نماز ایمان کے متعلقات اور ثمرات میں سے ہے۔

جہاں تک آیت قرآنی میں ”ایمان“ کے نماز پر اطلاق کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ اطلاق الکلی علی الجزئی کی قبیل سے نہیں بلکہ اطلاق الاصل علی الفرع کی قبیل سے ہے۔

پھر ہم پیچھے کتاب الایمان کے مباحث کے تحت تفصیل سے ان تمام باتوں کو ذکر کر چکے ہیں جن میں اہل حق اہل السنۃ والجماعۃ کا اختلاف ہے کہ یہ واقعہ ہے کہ اہل حق میں جو اختلاف ہے وہ اختلاف لفظی کے مشابہ ہے کیونکہ جمہور ائمہ ثلاثہ یہ جو فرماتے ہیں کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں وہ اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ اعمال کا تارک ایمان کے دائرے سے خارج نہیں ہوتا، ہاں! وہ ترک اعمال کی وجہ سے مستحق مؤاخذہ ہو جاتا ہے۔ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ جو فرماتے ہیں کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں وہ بھی یہ کہتے ہیں کہ تارک اعمال مستحق مؤاخذہ ہے اور اس کی تقدیر میں اگر ہے تو وہ معذب ہرگز۔ البتہ یہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مرجعہ کی تردید کر رہے ہیں جو اعمال کی اہمیت کے یکسر منکر ہیں۔ واللہ اعلم۔

آیت کریمہ کا شان نزول

آیت کریمہ ”وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ“ کا شان نزول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ مروی ہے کہ کعبہ مکرمہ کو قبلہ قرار دینے سے پہلے جب کہ قبلہ بیت المقدس تھا، کچھ حضرات وفات پا چکے تھے جن میں ابو امامہ سعد بن زرارہ اور براء بن معرور تھے، (۷۵) جب کعبہ کو دوبارہ قبلہ قرار دیا گیا تو ان

(۷۵) وفي المحدث (ج ۱ ص ۲۳۰): "...منهم سعد بن زرارہ وأبو امامة أحديني النجار والبراء بن معرور أحديني سلمة" ففیه تحریفان: الأول: أنه أسعد بن زرارہ، لا سعد بن زرارہ، فإنه هو الذي مات قبل تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، والتحريف الثاني: أنه زاد ههنا أو العطف قبل "أبو امامة" ويعلم من ذلك أن الذين ماتوا هم ثلاثة رجال، والحق أنهم اثنان، وأبو امامة كنية أسعد بن زرارہ، فلذلك أتى بقوله "أحديني النجار" ثم ونيحاً. فالصواب: "منهم أسعد بن زرارہ وأبو امامة أحديني النجار والبراء بن معرور أحديني سلمة"۔

قال الحافظ في الفتح (ج ۱ ص ۹۸): "والذين ماتوا بعد فرض الصلاة وقبل تحويل القبلة من المسلمين عشرة أنفس: فبحكة... وبأرض الحشة... ومن الأنصار بالمدينة: البراء بن معرور - بمهمات - وأسعد بن زرارہ" وهو الذي ذكره أصحاب السير أنه توفي في شوال على رأس تسعة أشهر من الهجرة ومسجد رسول الله ﷺ يومئذ يئس، وذلك قبل بدر، كما في الطبقات الكبرى لابن سعد (ج ۳ ص ۶۱۱) والإصابة في تمييز الصحابة (ج ۱ ص ۳۵) والاستيعاب بهامش الإصابة (ج ۱ ص ۸۳) وقد نقل فيه ما نقلناه أنفاً من أنه توفي في شوال على رأس تسعة أشهر... إلا أن في الاستيعاب: "...على رأس ستة أشهر..." فليحذر۔

وأما سعد بن زرارہ فهو أخو أسعد بن زرارہ المذكور، فقد ذكره أبو حاتم والباوردي وابن شاهين في الصحابة، كما في الإصابة (ج ۲ ص ۲۶) ولم يذكر الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى تاريخ وفاته، وإنه لو كان صحابياً فهو غير مشهور، حتى قال ابن عبد البر في الاستيعاب (ج ۲ ص ۳۲): "وأخشى أن لا يكون أدرك الإسلام، لأن أكثرهم لم يذكره"۔

حضرات کے متعلقین حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ ”یا رسول اللہ، توفی إخواننا وهم يصلون إلى القبلة الأولى، وقد صرفك الله تعالى إلى قبلة إبراهيم عليه الصلاة والسلام، فكيف بإخواننا في ذلك؟“ یعنی یا رسول اللہ! ہمارے بہت سے بھائی قبلہ اولیٰ بیت المقدس کی طرف نماز پڑھتے رہے، اب آپ کو اللہ تعالیٰ نے قبلہ ابراہیمی کی طرف رخ کرنے کا حکم دے دیا ہے، ہمارے ان بھائیوں کی مازوں کا کیا حکم ہوگا؟ آیا ان کے ثواب میں تو کوئی کمی واقع نہ ہوگی؟ اس پر یہ آیت نازل ہوئی کہ جب تم نے بیت المقدس کی طرف نماز محض مقتضائے ایمانی اور اطاعت حکم خداوندی کے سبب پڑھی تو تمہارے اجر و ثواب میں کسی طرح کا نقصان نہ ڈالا جائے گا (۷۶)۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک قابل غور بات یہ ہے کہ آخر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو تحویل قبلہ کے باعث نمازوں کے بارے میں اشکال کیوں پیش آیا اور تردد کی اصل بنیاد کیا ہوئی؟

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ اسلام میں سب سے پہلا نسخ قبلہ کا ہوا (۷۷) صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نسخ سے واقف نہیں تھے، نسخ کی صورت پہلے پہل پیش آئی تو اشکال ہونا ہی چاہیے تھا کہ جن دوسرے حضرات کی حیات میں یہ حکم نہیں آیا تھا ان کا کیا ہوگا؟

لیکن صحیح یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ ارشاد ان کے اپنے علم کے مطابق ہے، ورنہ نسخ کی صورت اس سے پہلے بھی پیش آچکی تھی (۷۸)۔

اب اشکال اور قوی ہو جاتا ہے کہ جب اس سے پہلے بھی نسخ کی صورت پیش آچکی ہے اور اس میں کسی قسم کا تردد نہیں ہوا تو اس میں یہ صورت کیوں پیش آئی؟

(۷۶) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۰) نیز دیکھیے جامع البیان فی تفسیر القرآن للطبری (ج ۲ ص ۱۱) والدر المنثور (ج ۱ ص ۱۳۶) وتفسیر عثمانی (ص ۲۸)۔

(۷۷) قال علی بن طلحة عن ابن عباس: ”كان أول ما نسخ من القرآن: القبلة...“ تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر (ج ۱ ص ۱۹۲)۔ وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى (ج ۱ ص ۱۲) کتاب الصلاة، باب استبیان الخط بعد الاجتهاد۔

(۷۸) قال الشيخ هبة الله بن سلامة في رسالته في النسخ والنسخ: ”أعلم أن أول النسخ في الشريعة أمر الصلاة، ثم أمر القبلة، ثم الصيام الأول، ثم الإعراض عن المشركين...“ انظر رواة البيان في تفسیر آیات الاحکام للشیخ محمد علی الصابونی (ج ۱ ص ۱۰۳)۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کل ذخیرہ حدیث میں ایسے دو موقعوں کا ذکر ہے، ایک موقع تو یہی تحویل قبلہ کا ہے اور دوسرا حرمتِ نحر کے موقع پر یہی سوال پیدا ہوا، صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! بعض لوگ غزوہ بدر اور غزوہ اُحد میں اس حالت میں شہید ہوئے کہ ان کے پیٹ میں شراب موجود تھی، تو اگرچہ شراب بعد کو حرام ہوئی تھی پھر بھی سوال کیا گیا، اس کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی ”لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا... الخ“ (۱)۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا نسخ ترقب اور انتظار کے بعد ہوا ہے مسلمانوں کو اندازہ ہو رہا تھا کہ اب صبح و شام میں امر آنے والا ہے، چنانچہ نحر کے متعلق سب سے پہلے یہ آیت نازل ہوئی ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ...“ (۲) جب یہ آیت حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے سنی تو کہا ”اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً“ اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى...“ (۳) اس کے بعد بھی حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے وہی بات عرض کی ”اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً“ اس سے معلوم ہوا کہ لوگوں کو انتظار تھا کہ حرمت ضرور ہوگی اور حرمت کا آخری حکم آنے ہی والا ہے، تب تیسری بار یہ آیت اتری ”إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ“ (۴) جب یہ آیت نازل ہوئی تب حضرت عمر فاروق اعظم رضی اللہ عنہ بولے ”انتہینا انتہینا“ (۵) اب انتظار ختم ہو گیا۔ بلکہ شعب الایمان بیہقی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت میں خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کی طرف اشارہ مقول ہے کہ نحر آگے جا کر حرام ہو جائے گی، چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ

(۱) سورة المائدة/۹۳۔ والحديث أخرجه النسائي في سننه الكبرى (ج ۶ ص ۲۳۷، كتاب التفسير، سورة المائدة، باب قوله تعالى: إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...) طويلاً عن ابن عباس، وفيه: "...فكان ناس: هم رجس، وهم في بطن فلان، قتل يوم بدر، وفلان، قتل يوم أحد، فأنزل الله عز وجل: لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ" - نيز دیکھیے الدر المنثور (ج ۲ ص ۴۱۵)۔

(۲) البقرة/۲۱۹۔

(۳) النساء/۴۳۔

(۴) المائدة/۹۰ و ۹۱۔

(۵) سنن النسائي (ج ۲ ص ۳۲۲) كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر، وانظر السنن لأبي داود، كتاب الأشربة، باب في يوم الحمر، رقم (۳۶۷۰) والجامع للإمام الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة المائدة، رقم (۴۰۳۹) والدر المنثور في التفسير بالماثور (ج ۱ ص ۲۵۲)۔

فرماتے ہیں ”قام رسول اللہ ﷺ، فقال: يا أهل المدينة، إن الله يعرض على الخمر تعريضاً، لا أدرى لعله سينزل فيها أمراً...“ (۶)۔

اسی طرح تحويل قبلہ میں بھی ہوا، یہاں بھی قرائن تھے، اس لیے ہر شخص ہمہ وقت منظر رہتا تھا کہ اب تحويل قبلہ کا حکم آیا، چنانچہ امام طبری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت نقل کی ہے ”عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ لما هاجر إلى المدينة، وكان أكثر أهلها اليهود، أمره الله عز وجل أن يستقبل بيت المقدس، ففرحت اليهود، فاستقبلها رسول الله ﷺ ستة عشر شهراً، فكان رسول الله ﷺ يحب قبلة إبراهيم، فكان يدعو، وينظر إلى السماء، فأنزل الله عز وجل: ”قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ...“ الآية (۷)۔

اس کا پورا واقعہ مختصر ايوں سمجھئے کہ پہلے کعبہ مسلمانوں کا قبلہ مقرر ہوا تھا اس کے بعد امتحان چند دنوں (سولہ یا سترہ ماہ) کے لیے بیت المقدس کو قبلہ بنادیا گیا، اور ظاہر ہے کہ امتحان اسی میں ہوتا ہے جو نفس پر بھاری ہو، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ“ (۸) یعنی یہ بات بھاری لگی البتہ ان پر گراں نہیں تھی جن کو اللہ نے راہ عجمائی، عوام مسلمانوں پر تو یہ بات اس لیے گراں ہوئی کہ ان میں زیادہ تر قریش تھے اور قریش کو کعبہ کی فضیلت پر اعتقاد تھا، اس لیے جب اس کے خلاف حکم پر عمل کرنا پڑا تو اگرچہ عمل کیا مگر دل میں خیال رہا، اور خواص کو اس لیے بار تھا کہ یہ حکم ملت ابراہیمی کے خلاف تھا اور وہ ملت ابراہیمی کے مامور تھے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ“ (۹) اور انھیں خواص جو ذوق سلیم رکھتے تھے اور جن کو مراتب میں امتیاز کرنے کی صلاحیت عطا ہوئی تھی وہ اسے ترقی معکوس سمجھ رہے تھے، مگر ان سے بڑھ کر جنھیں اللہ نے اسرار و حکم تک رسائی مرحمت فرمائی تھی اور جو حقیقت بیت المقدس اور حقیقت کعبہ کو اس فراست کے نور سے جو اللہ تعالیٰ نے انھیں عطا فرمایا تھا، جدا جدا سمجھتے تھے ان کو اس کا علم تھا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء علیہم السلام کے جاس ہیں اور آپ کی رسالت جملہ عالم اور تمام امتوں کو شامل ہے اس لیے حکمت الہی میں یہ ضروری ہے کہ استقبال بیت المقدس بھی کچھ دنوں کے لیے ضرور کرایا جائے، اس لیے انھیں کوئی گھبراہٹ نہیں ہوئی، جب امتحان ہو چکا اور حکمت الہی پوری ہو چکی تو حکم ہوا کہ اب کعبہ کی طرف منہ کیجیے۔ تو چونکہ پہلے سے انتظار تھا اور لوگ سمجھ رہے تھے کہ قبلہ بدل کر رہے گا اور بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تمنا بھی تھی جو پوری ہوئی اور حکمت

(۶) شعب الایمان (ج ۵ ص ۳، رقم ۵۵۶۹) باب فی المطاعم والمشارب۔

(۷) جامع البیان للطبری (ج ۲ ص ۱۲)۔

(۸) البقرة: ۱۲۳۔

(۹) سورة الحج/ ۷۸۔

خداوندی کا تقاضا بھی تھا اس لیے علم ملتے ہی فوراً تعمیل ہوئی۔

خلاصہ یہ کہ بیت اللہ کو قبلہ قرار دینے کی متعدد وجوہات ہیں:

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ اس بات سے قطع نظر کہ مکہ مکرمہ آپ کا وطن ہے اور وطن سے اور وطن کی ہر چیز سے طبعاً محبت ہوتی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام انبیاء کرام کا سردار بنایا گیا ہے اور آپ کی یہ سیادت عالم بالا میں مقرر ہو چکی تھی، آپ کی اس شان کے پیش نظر قبلہ وہی ہونا چاہیے جس میں اولیت اور سیادت کی شان ہو، قرآن کریم میں بیت اللہ کی اولیت کے بارے میں ارشاد ہے ”إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ“ (۱۰)۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ بیت اللہ کو مرکزیت حاصل ہے، چنانچہ بعض روایات کے مطابق بیت اللہ نافِ ارض پر قائم ہے (۱۱)، چونکہ بیت اللہ مرکزِ ارض پر واقع ہے اور ہر چیز اپنے مرکز کی طرف بالطبع مائل ہوتی ہے، اس لیے بیت اللہ کی طرف آپ کا رجحان خاطر عین مقتضائے طبع اور عقلِ سلیم کے بالکل موافق ہے۔

پھر یہی نہیں کہ بیت اللہ کو اولیت اور مرکزیت حاصل ہے بلکہ مبدأِ عالم ہونے کے ساتھ ساتھ یہ مدارِ عالم بھی ہے، قرآن کریم میں اس کو ”قِيَامًا لِلنَّاسِ“ (۱۲) فرمایا گیا ہے یعنی بیت اللہ دنیا کے لیے وجہِ قیام و ثبات ہے، پیغمبر علیہ السلام کا وجود مسعود تمام عالم میں اولیت اور کمالات میں مرکزیت کی شان رکھتا ہے اسی طرح آپ کا وجود بقائے عالم کے لیے سامان بھی ہے، اور مرکز کی مرکز کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے، بیت اللہ ظاہر کا مرکز ہے اور آپ باطن کا مرکز ہیں۔

(۳) تیسری بات یہ کہ آپ کی ملت ملتِ ابراہیمی ہے اور قبلہ ابراہیمی بیت اللہ ہے، ملت کی حیثیت سے بھی مناسب یہی تھا کہ بیت اللہ آپ کا قبلہ ہوتا۔

(۴) چوتھی وجہ یہ کہ بیت اللہ کو قبلہ بنانے میں اہلِ عرب کی تالیف تھی، کیونکہ اہلِ عرب کا قبلہ بھی بیت اللہ تھا اور آپ کی دعوت سب سے پہلے اہلِ عرب کو پہنچانی تھی۔

حضراتِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے سامنے یہ سارا نقشہ تھا اور ان کے سامنے یہ بات منقح تھی کہ چند در چند مصالح کی وجہ سے عارضی طور پر بیت المقدس کے استقبال کا حکم دیا گیا ہے ورنہ اصلی قبلہ تو بیت اللہ ہی ہے، ویسے بھی ”فَلَنُؤْتِيَنَّكَ قَبْلَةً تَرْضَاهَا“ (۱۳) کے بعد تو پورا یقین ہو گیا تھا کہ بس آج نہیں

(۱۰) سورة آل عمران/۹۶۔

(۱۱) قال الرازی فی التفسیر الکبیر (ج ۴ ص ۱۰۶): ”قالوا: الکعبة سرۃ الأرض ووسطها“۔

(۱۲) قال اللہ تعالیٰ: ”جعل اللہ الکعبة البیت الحرام قیلاً للناس...“ المائدة/۹۷۔

(۱۳) البقرة/۱۴۳۔

تو کل بیت اللہ ضرور قبلہ ہو کر رہے گا۔

چنانچہ جب بیت اللہ کی طرف استقبال کا حکم آیا اور اس عارضی قبلہ کو منسوخ قرار دیا گیا تو اشکال پیش آیا کہ ہماری ان نمازوں کا کیا ہوگا جو عارضی قبلہ کی طرف ادا کی گئیں، کیا وہ مفضل قبلہ کی طرف ادا کرنے کی وجہ سے مفضل ہوں گی؟ پھر جو لوگ زندہ ہیں وہ تو استقبال کعبہ کر کے تدارک اور تلافی کر لیں گے لیکن جو لوگ وفات پا چکے ہیں ان کا کیا انجام ہوگا؟! آیت نازل ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ ایمان کو ضائع کرنے والا نہیں۔

غرض نسخ کی وجہ سے اشکال پیش نہیں آیا بلکہ چونکہ ناخ کا ترقب و انتظار تھا اور بیت المقدس کا قبلہ مفضل اور عارضی ہونا ان کے نزدیک ظاہر تھا اس لیے معاملہ کی نوعیت ہی ایسی ہوگئی تھی جس نے اشکال پیدا کر دیا (۱۳) واللہ اعلم۔

یعنی صلاتکم عند البیت

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”ایمانکم“ کی تشریح ”صلاتکم“ سے کی ہے اور ساتھ ساتھ ”عند البیت“ کا اضافہ بھی فرمادیا، اس کی وجہ سے یہاں بڑا اشکال پیدا ہو گیا۔ کیونکہ روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو سولہ یا سترہ مہینے نماز میں بیت المقدس کا استقبال فرمایا (۱۵)، پھر خانہ کعبہ کے استقبال کا حکم ہوا، اس دوران کچھ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کا انتقال ہو گیا، اس سلسلہ میں بعض یہودیوں نے مسلمانوں پر اعتراض کیا، اور بعض مسلمانوں کے دل میں کچھ شبہ پیدا ہوا کہ تحویل قبلہ سے پہلے ہمارے جو مسلمان بھائی انتقال فرما چکے ہیں ان کی نمازوں کا کیا حال ہوگا، یعنی بیت المقدس کی جانب پڑھی ہوئی نمازوں میں ان کو تردد ہوا تو باری تعالیٰ نے تسلی کے لیے یہ آیت نازل فرمائی ”وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ“ جس کا حاصل یہ ہوا کہ مدینہ طیبہ میں بیت المقدس کی جانب پڑھی ہوئی نمازوں کو اللہ تعالیٰ ضائع نہ فرمائیں گے۔

اس صورت میں بظاہر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر درست نہیں معلوم ہوتی کیونکہ جب ”بیت“ کا لفظ مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے ”بیت اللہ“ یعنی خانہ کعبہ مراد ہوتا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ہے:

وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً... (۱۶)۔

(۱۳) دیکھیے درسی بخاری (ج ۱ ص ۲۵۱-۲۵۳) وایضاح البخاری (ج ۳ ص ۳۵۶-۳۶۲)۔

(۱۵) کما فی حدیث الباب۔

(۱۶) سورۃ الأنفال/۳۵۔

لیکن بیت اللہ مراد لینے کی صورت میں ترجمۃ الباب کا حاصل یہ ہوگا کہ تم نے جو نمازیں خانہ کعبہ کے پاس پڑھیں وہ ضائع نہیں کی جائیں گی، اس صورت میں سوال اور جواب میں کوئی مناسبت نہیں رہے گی۔

پھر اس کے علاوہ یہ تفسیر اس روایت کے بھی خلاف ہے جس میں اس کی تفسیر ”صلاتکم الی بیت المقدس“ سے کی گئی ہے (۱۷)۔

اشکال کا جواب

اس اشکال کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں:-

(۱) بعض حضرات نے تو یہ کہہ دیا کہ یہاں تصحیف ہوئی ہے، دراصل ”لغیر البیت“ تھا، کتابت میں غلطی کی وجہ سے ”عند البیت“ ہو گیا (۱۸)۔

اس تاویل سے عبارت تو درست ہو جاتی ہے لیکن جہاں تک تصحیف کا دعویٰ ہے وہ بلا دلیل ہے، کیونکہ بخاری شریف کے تمام نسخوں میں یہ لفظ ایسا ہی ہے (۱۹)، اگر کسی ایک نسخہ میں بھی ”لغیر البیت“ ہوتا تو ہم تسلیم کر لیتے کہ دوسرے نسخوں میں غلطی ہو گئی ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”عند“ ”ہاں“ کے معنی میں ہے اور ”بیت“ سے مراد ”بیت المقدس“ ہے، اب عبارت کا مطلب ہوگا ”صلاتکم الی بیت المقدس“ (۲۰)۔

لیکن اس جواب کا ضعف بھی ظاہر ہے، کیونکہ اس میں خلاف متعارف اور رکاب مجاز دونوں کی ضرورت پڑی ہے۔

(۳) امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ عبارت مشکل ہے، کیونکہ ”صلاتکم الی بیت المقدس“ کہنا چاہیے تھا، چونکہ یہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مراد ہے، اس لیے ان کے اس کلام میں تاویل کی جائے گی کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”عند البیت“ میں ”البیت“ سے مراد تو ”بیت اللہ“

(۱۷) كما أخرج الطيالسي عن طريق شريك، وجريج، عن أبي إسحاق، عن البراء قال: ”مات قوم كانوا يصلون نحو بيت المقدس فأنزل الله عز وجل: وما كان اللطيف بعبادكم“ (مسند أبي داود الطيالسي ص ۹۸، رقم ۷۲۲) وانظر السنن الكبرى للنسائي (ج ۶ ص ۲۹۱) كتاب التفسير، باب قوله تعالى: قد نرى قلبك وجهك في السماء، فلنولينك قبلة ترضاها، رقم (۱۱۰۰۳)۔

(۱۸) نقل في الفتح (ج ۱ ص ۹۶)۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۶)۔

(۲۰) دیکھیے إمداد الباری (ج ۳ ص ۶۰۹)۔

ہی ہے اور ”عند البیت“ سے مراد ہے بیت اللہ کے جوار کا علاقہ، یعنی مکہ مکرمہ۔ اور مطلب یہ ہے کہ جو نمازیں تم نے بیت اللہ کے پاس مکہ میں ادا کی ہیں، یعنی بیت المقدس کی طرف رخ کر کے، اللہ تعالیٰ ان کو ضائع نہیں فرمائیں گے (۲۱)۔

لیکن اس توجیہ سے بھی اشکال ختم نہیں ہوتا کیونکہ سوال تو ان نمازوں سے متعلق ہے جو مدینہ منورہ میں تحویل قبلہ سے پہلے پڑھی گئیں، مکہ مکرمہ میں ادا کی گئی نمازوں سے متعلق نہیں ہے، لہذا صلوٰۃ بمکہ سے اشکال کیسے ختم ہوگا؟۔

(۲) علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ سارا اشکال اس لیے پیش آیا کہ ”عند البیت“ کو ”صلا ت کم“ کے متعلق کر دیا گیا، جب کہ یہ ”لیضیع“ سے متعلق ہے اور تقدیر کلام یہ ہے کہ ”وماکان اللہ لیضیع صلا ت کم قبل استقبال البیت عند استقبال البیت“، اُی لا یبطل اللہ صلا ت کم حین استقبال البیت، فإن استقبال البیت خیر، فلا یرتب علیہ فساد الأعمال السابقة، واللہ تعالیٰ أعلم“ (۲۲)۔

مطلب یہ ہے کہ بیت اللہ کے استقبال کا حکم ہونے سے پہلے تم نے جو نمازیں پڑھی ہیں بیت اللہ کے استقبال کا حکم آجانے کے بعد ان نمازوں کو اللہ تعالیٰ ضائع نہیں فرمائیں گے، اس لیے کہ استقبال بیت ایک امر خیر ہے اور وہ ماضی کے اعمال صالحہ کے ضیاع کا سبب کیسے ہو سکتا ہے؟

مگر علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ توجیہ تکلف سے خالی نہیں اور نہ ہی اس تقدیر کا کوئی قرینہ ہے۔ (۵) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کی توجیہ کے قریب قریب توجیہ پیش کی ہے، البتہ انھوں نے اس کی تقریر دوسرے انداز سے کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر بڑی عمیق اور ان کے مقاصد بڑے دقیق ہوتے ہیں۔

دراصل امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے پیش نظر جہاں ”لیضیع ایمانکم“ کی تفسیر مقصود ہے اس کے ساتھ ساتھ یہاں ایک اور اختلافی مسئلہ میں اصح قول کی نشاندہی بھی مقصود ہے۔

اس بات میں اختلاف ہے کہ آپ ہجرت سے قبل کس جانب متوجہ ہو کر نماز پڑھتے تھے؟

(۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیت اللہ کا استقبال کیا کرتے تھے (۲۳)

(۲۱) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۶۳)۔

(۲۲) حاشیہ الہندی علی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۸ و ۲۹)۔

(۲۳) قال ابن عبد البر: ”وقال آخرون: إنما صلى رسول الله ﷺ أول ما فرضت عليه الصلاة إلى الكعبة، ولم يزل يصلي إلى الكعبة طول مقامه بمكة، ثم لما قدم المدينة صلى إلى بيت المقدس ثمانية عشر شهراً (وفى الأصل ”ثانية عشر“ وهو تحريف) أوسنة عشر شهراً، ثم صرفه الله إلى الكعبة“ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (ج ۱ ص ۳۹ و ۵۰)۔

بعض آثار اسی طرح وارد ہیں، چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے ”اول مانسوخ من القرآن فيما ذكر لنا۔ واللہ أعلم۔ شأن القبلة، قال اللہ تبارک تعالیٰ: وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ، فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَنَّمَّ وَجْهُ اللّٰهِ، فاستقبل رسول اللہ ﷺ، فصلی نحو بیت المقدس، وترك البيت العتيق، فقال اللہ تعالیٰ: سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِ“ يعنون بيت المقدس، فنسخها، فصرفه اللہ الى البيت العتيق، فقال اللہ تعالیٰ: ”وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ“ (۲۴)۔

اس اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے کعبہ کا استقبال کر کے آپ نماز پڑھا کرتے تھے، بعد میں بیت المقدس کی طرف استقبال کا حکم آیا، کیونکہ اس میں ہے ”فصلی نحو بیت المقدس وترك البيت العتيق“ جو اس بات کو مستلزم ہے کہ پہلے آپ بیت اللہ کا استقبال کرتے تھے پھر اسے ترک کر کے بیت المقدس کو اختیار کیا۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت سے قبل بیت المقدس کا استقبال کیا کرتے تھے (۲۵)۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ آپ بیت المقدس کا استقبال کرتے ہوئے بیت اللہ کا بھی استقبال کیا کرتے تھے یا آپ اس کا استبدال کیا کرتے تھے؟ (۲۶)۔

اگر آپ استبدال کرتے ہوں گے تو بظاہر میزاب کی طرف پشت کر کے کھڑے ہوتے ہوں گے کیونکہ میزاب رحمت جانب شمال میں ہے اور اسی طرف بیت المقدس ہے۔

اور اگر آپ کعبہ کا استبدال نہ کرتے ہوں گے تو رکینین یمانیین کے درمیان کھڑے ہوتے ہوں گے، اس لیے کہ یہ جانب جنوب کی طرف واقع ہے، اس صورت میں کعبہ آپ کے اور بیت المقدس کے درمیان ہوگا (۲۷)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے یہی صورت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کی ہے (۲۸) اور اسی کو حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے، کیونکہ اگر پہلی صورت مانی جائے تو حافظ رحمۃ

(۲۳) المستدرک علی الصحیحین للحاکم (ج ۲ ص ۲۶۶ و ۲۶۸) کتاب التفسیر۔ والسنن الکبری للبیہقی (ج ۲ ص ۱۲) کتاب الصلاة، باب استئذان الخطباء بعد الاجتهاد۔

(۲۵) ویکھے التعمید (ج ۱ ص ۱۶) وفتح الباری (ج ۱ ص ۹۶)۔

(۲۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۶)۔

(۲۷) ویکھے شرح الزرقانی علی مؤطا الإمام مالک (ج ۱ ص ۳۹۷) کتاب القبلة، باب ماجاء فی القبلة۔

(۲۸) ویکھے طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۲۴۳) ذکر صرف القبلة عن بیت المقدس إلى الکعبة۔ والتعمید (ج ۱ ص ۱۶)۔

اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں لُحُ القبلۃ مرتین لازم آئے گا کیونکہ پہلے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا اثر گذر چکا ہے کہ ہجرت سے قبل آپ بیت اللہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھا کرتے تھے ، پھر بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا حکم ہوا اور بیت اللہ کا قبلہ ہونا منسوخ ہوا ، اور بعد میں مدینہ منورہ تشریف لے جانے کے بعد دوبارہ بیت المقدس سے قبلہ کو منسوخ کر کے بیت اللہ کو قبلہ بنایا گیا ۔ معلوم ہوا کہ لُحُ متعدد مرتبہ واقع ہوا ہے اور جب تعدد لُحُ سے احتراز ممکن ہو تو تعدد کا قول اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے (۲۹)۔

جب یہ بات سمجھ میں آگئی تو اب یہ سمجھیے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”عند البیت“ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ فرمادیا ”إن الصلاة لما كانت عند البیت كانت إلى بیت المقدس“ یعنی مکہ مکرمہ میں جب کہ آپ کعبہ کے جوار میں تھے اس وقت نماز بیت المقدس کی طرف رخ کر کے پڑھی جاتی تھی ، اگرچہ کعبہ کا استہبار اس وقت بھی نہیں کرتے تھے ۔

لیکن اس پر پھر وہی اشکال لوٹ آیا جو امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ توجیہ پر پیش آ رہا تھا کہ اصل سوال اور شبہ تو ان نمازوں کے بارے میں تھا جو مدینہ منورہ میں بیت المقدس کی طرف رخ کر کے پڑھی گئی تھیں نہ کہ مکہ مکرمہ کی نمازوں کے بارے میں ، تو ”عند البیت“ کہہ کر مکہ مکرمہ کی نمازوں سے متعلق شبہ کو دور کرنے کا کیا مطلب ؟ !

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دیتے ہیں: ”واقصر علی ذلک اکتفاء بالاولیٰ ولویۃ لآن صلاتهم إلى غیر جهة البیت ، وہم عند البیت إذا كانت لاتضیع فأحرى أن لاتضیع إذا بُعدوا عنه“ (۳۰) یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”عند البیت“ فرما کر صرف مکہ مکرمہ کی نمازوں کے ذکر پر اکتفا فرمایا ، کیونکہ مکہ مکرمہ کی نمازیں اس حیثیت سے کہ بیت اللہ کے جوار میں ادا ہو رہی ہیں مدینہ منورہ کی نمازوں سے اولیٰ ہیں اسی اولیٰ کے ذکر پر انھوں نے اکتفا فرمایا ہے ۔ یعنی ہونا یہ چاہیے تھا کہ بیت اللہ کے جوار میں رہتے ہوئے اس کی طرف رخ کرنے کے بجائے مقصود بنا کر کسی اور طرف رخ نہ کیا جاتا ، لیکن چونکہ حکم خداوندی ہے کہ بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نمازیں ادا کی جائیں اس لیے بیت اللہ کے جوار میں ہونے کے باوجود اس کے بجائے استقبال میں بالذات بیت المقدس کا قصد کیا گیا ، گو رعایت بیت اللہ کی بھی کی جاتی رہی ، لیکن ضمناً و تبعاً ایسی نمازوں کے بارے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ نمازیں ضائع نہیں ہوں گی اور جب کعبہ کے پاس ہوتے ہوئے اس کی جہت کے بجائے دوسری جہت کو مقصود بنا کر نمازیں ادا ہو رہی ہوں

اور وہ ضائع نہ ہوں تو کعبہ سے دور مدینہ منورہ کی نمازیں کیوں ضائع ہوں گی!! واللہ اعلم۔

خلاصہ یہ ہوا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”عند البیت“ فرما کر دو فائدوں کی طرف اشارہ کیا ہے :-
(۱) ایک فائدہ تو یہ کہ ابتدائے زمانہ تحویل میں ارنج الاقوال کی طرف اشارہ ہو گیا کہ بیت المقدس کی طرف تحویل ہجرت سے قبل مکہ میں رہتے ہوئے ہو چکی تھی اور وہ بھی اس طرح کہ آپ نماز تو بیت المقدس ہی کی طرف پڑھتے تھے مگر بیت اللہ کو درمیان میں رکھ کر، تاکہ بیت اللہ شریف کا مواجہہ بھی فوت نہ ہو۔

(۲) دوسرا فائدہ یہ ہوا کہ مدینہ منورہ آنے کے بعد جو نمازیں بیت المقدس کی طرف پڑھی گئیں ان میں حکم بطریق اولیٰ ثابت ہے کہ جب مکہ مکرمہ میں رہتے ہوئے اور بیت اللہ شریف جو کہ قبلہ اصلی ہے اس کے پاس ہوتے ہوئے بیت المقدس کی طرف ادا شدہ نمازیں ضائع نہیں ہوئیں تو بیت اللہ شریف سے دور مدینہ منورہ آنے کے بعد ادا شدہ نمازیں کیسے ضائع ہو سکتی ہیں۔

گویا حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تقدیر کلام یوں ہے ”یعنی صلاتکم الی صلیتموھا عند البیت الی بیت المقدس“ (۳۱)۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کا حاصل یہ ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ میں بیت المقدس کے استقبال کے مامور تھے، لیکن آپ خانہ کعبہ کے استقبال کی بھی رعایت فرماتے تھے، پھر جب مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو اب استقبال کعبہ کا امکان نہ رہا اس لیے کہ مدینہ منورہ سے بیت المقدس جانب شمال ہے اور مکہ مکرمہ جانب جنوب، اس لیے وہاں صرف استقبال بیت المقدس کیا کرتے تھے۔
حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی اس تحقیق نے احادیث میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے اور نسخ القبلة مرتین ماننا بھی لازم نہیں آتا۔

لیکن یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیث امامت جبریل (۳۲) (جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ہی سے مروی ہے) کے بعض طرق میں آیا ہے ”أُمِّي جبریل عند باب البیت“ (۳۳) کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے بیت اللہ کے دروازے کے پاس نماز پڑھائی۔ اس صورت میں صرف کعبہ کا تو استقبال ہو سکتا

(۳۱) حوالہ سابقہ۔

(۳۲) انظر السنن لأبي داود، كتاب الصلاة، باب في المواقيت، رقم (۳۹۳) و (۳۹۴) والجامع للترمذی، كتاب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة، رقم (۱۳۹) وانظر أيضاً نصب الراية (ج ۱ ص ۲۲۱ - ۲۲۶) كتاب الصلاة، باب المواقيت، والتلخيص الحبير (ج ۱ ص ۱۶۳ و ۱۶۴) كتاب الصلاة، باب أوقات الصلاة، رقم (۲۳۲)۔

(۳۳) قال الحافظ في التلخيص الحبير (ج ۱ ص ۱۶۴): ”... رواه الشافعي مكنذا...“ و مكنذا رواه البيهقي والطحاوي في مشكل الآثار بهذا

اللفظ۔

ہے، بیت المقدس کا نہیں۔

اس حدیث کے پیش نظریہ بات طے ہو جاتی ہے کہ پہلے کعبہ کو قبلہ مقرر کیا گیا تھا پھر اس کو منسوخ کر کے بیت المقدس کو قبلہ بنایا گیا، بعد میں مدینہ منورہ جا کر دوبارہ بیت اللہ کو قبلہ ٹھہرایا گیا، اس طرح دوسرے نسخ کا ماننا لازمی ہو جاتا ہے۔

جہاں تک تکرارِ نسخ کا تعلق ہے سو یہ ہر جگہ معیوب نہیں، اس کو اس مقام پر معیوب سمجھا جاسکتا ہے جہاں کوئی حکمت نہ ہو، اور اگر کوئی حکمت ہو تو تکرارِ نسخ میں کوئی عیب نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ صرف قبلہ ہی کا حکم نہیں بلکہ کئی اور مسائل میں بھی بعض حضرات تکرارِ نسخ کے قائل ہیں چنانچہ قاضی ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”نسخ اللہ القبلة مرتین، ونکاح المتعة مرتین، وتحريم الحمر الأهلية مرتین، ولا أحفظ رابعاً، وهو سبحانه يمحو ما يشاء ويثبت، وينسخ ما أراد ويبدل، ولا يبدل القول لديہ“ (۳۳)۔

علامہ زرقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وزاد غيره: والوضوء مما مست النار“ یعنی ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ بعض دوسرے حضرات نے ”وضوء مما مست النار“ میں بھی تکرارِ نسخ تسلیم کیا ہے (۳۵) بعض حضرات نے کلام فی الصلوٰۃ کے مسئلہ کو بھی ان مسائل میں شمار کیا ہے جن میں نسخ تکرر ہوا ہے۔

البتہ جو حضرات تکرارِ نسخ فی القبلة کے قائل نہیں ہیں ان کی طرف سے ”امثنی جبریل عند باب البيت“ کی وہ توجیہ مناسب معلوم ہوتی ہے جو علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے، وہ فرماتے ہیں: ”میرے خیال میں ایک اور بات آتی ہے کہ ابتداءً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی خاص قبلہ کی طرف مامور نہ تھے، نہ کعبۃ اللہ کے لیے، نہ بیت المقدس کے لیے، بلکہ آپ کو اختیار تھا، جیسا کہ بہت سے احکام شرعیہ ایسے ہیں کہ ابتداءً اسلام میں ان کی کچھ تحدید و تعیین نہ تھی، بعد میں تحدید و تعیین کی گئی، مگر اس وقت آپ اپنے فطری تقاضے سے کعبۃ اللہ کی طرف ہو کر نماز پڑھا کرتے تھے، چونکہ قریش قدیم زمانے سے کعبۃ اللہ کا احترام کرتے آرہے تھے اور سب سے بڑی بات یہ تھی کہ خود حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قبلہ اور بعد میں بھی ملتِ ابراہیمی کا قبلہ ہمیشہ کعبۃ اللہ ہی رہا، اور چونکہ آپ بھی ملتِ ابراہیمی پر تھے، اس لیے آپ کی فطرت اسی طرف مائل ہوئی اور آپ اسی طرف ہو کر نماز پڑھا کرتے، اب چونکہ آپ اپنے فطری تقاضے سے کعبۃ اللہ کو اپنا قبلہ بنائے ہوئے تھے، اور اسی طرف نماز پڑھتے تھے، گو اللہ تعالیٰ کی طرف سے خاص اس جہت کے لیے مامور نہ تھے تو جب حضرت جبریل علیہ السلام نے نماز پڑھائی تو اسی طرف رخ

(۳۳) عارضة الأحوذی (ج ۲ ص ۱۳۹) ابواب الصلاة، باب ما جاء في ابتداء القبلة۔

(۳۵) شرح الزرقانی علی الموطأ (ج ۱ ص ۳۹۶) کتاب القبلة، باب ما جاء في القبلة۔

کر کے نماز پڑھائی جس طرف رخ کر کے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ نماز پڑھا کرتے تھے ، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تو کوئی متعین قبلہ نہ تھا ، مدت تک یہی حال رہا کہ آپ کعبہ کی طرف استقبال فرماتے ، مگر ماموراً من اللہ نہیں ، بلکہ باقتضائے فطرت یہ عمل ہو رہا تھا ، ہجرت سے تین سال پہلے آپ استقبال بیت المقدس کے لیے مامور ہوئے (۳۶) تعین قبلہ میں یہی سب سے پہلا امر خداوندی ہے ، چونکہ فطرۃ آپ کا میلان کعبۃ اللہ کی طرف تھا اور ادھر حکم خداوندی استقبال بیت المقدس کے لیے آچکا ، تب آپ نے یہ صورت اختیار کی کہ دونوں کو جمع کرتے ، جو صورت کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں گزری ، اور یہ صورت مکہ معظمہ میں بلا تکلف ممکن تھی ، پھر جب آپ مدینہ منورہ تشریف لائے تو یہاں جمع کی صورت ممکن نہ رہی ، کیونکہ اہل مدینہ کے اعتبار سے جت کعبہ اور جت بیت المقدس بالمقابل ہیں ، بس اب عمل تو حکم خداوندی ہی پر رہا ، یعنی استقبال بیت المقدس کیا گیا ، مگر فطری تقاضے سے دل میں شوق تھا کہ کعبۃ اللہ قبلہ ہو جائے اس کے بعد تحویل قبلہ ہوئی ۔

بحمد اللہ تعالیٰ اس تقریر سے تمام اشکالات دور ہو گئے ، نہ اس میں تکرارِ لُح کہنے کی ضرورت ، کیونکہ میں کہہ چکا ہوں کہ ابتداءً جو آپ استقبال کعبہ کرتے تھے یہ حکم شرعی نہ تھا بلکہ آپ کا فطری جذبہ تھا ، اور نہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیثِ امامت جبریل ”اُتئی جبریل عند باب البیت“ سے کوئی اشکال رہا ، کیونکہ روایت ابن عباس رضی اللہ عنہما میں آپ کے اس عمل کا ذکر ہے جس کو آپ نے مکہ میں رہتے ہوئے استقبال بیت المقدس کا حکم ہونے کے بعد اختیار کیا تھا ، اور امامت جبریل کا واقعہ اس سے کئی سال پہلے کا ہے (۳۷) ۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق یہ ہے کہ بیت اللہ اور بیت المقدس کی طرف نمازیں ادا کرنے کا عمل تقسیمِ بلاد کے اصول پر مبنی ہے آپ جب تک مکہ میں رہے تو بیت اللہ کا استقبال کرتے رہے ، چونکہ مکہ والے اسماعیل علیہ السلام کی اولاد تھے اور ان کا قبلہ بیت اللہ تھا اور جب آپ مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپ نے بیت المقدس کا استقبال کیا ، چونکہ مدینہ میں اہل کتاب یہود آباد تھے اور ان کا قبلہ بیت المقدس تھا ، یہ دونوں مقام قدیم سے قبلہ چلے آ رہے ہیں ، مکہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قربان گاہ ہے اور بیت المقدس حضرت اسحق علیہ السلام کی قربان گاہ ہے اور دونوں مقدس جگہیں ہیں ، پھر یہ تقسیمِ بلاد والا آپ کا عمل اختیاری بھی ہو سکتا ہے اور بامرِ خداوندی بھی ، اس صورت میں نہ تکرارِ لُح لازم آتا ہے اور

(۳۶) استقبال بیت المقدس کا حکم بامرِ خداوندی ہوا یا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد سے ؟ اس کی تفصیل آگے آنے والی ہے ۔

(۳۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۵) و در سنن بخاری (ج ۱ ص ۲۵۴ - ۲۵۶) ۔

نہ یہ محض اجتہادی معاملہ بنتا ہے۔ (۲۸)

۴۰ : حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ : حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ (۳۹) أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ : كَانَ أَوَّلَ مَا قَدِمَ الْمَدِينَةَ نَزَلَ عَلَى أَجْدَادِهِ ، أَوْ قَالَ أَخْوَالِهِ مِنَ الْأَنْصَارِ ، وَأَنَّهُ صَلَّى قَبْلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ سِتَّةَ عَشَرَ شَهْرًا ، أَوْ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا ، وَكَانَ يُعْجِبُهُ أَنْ تَكُونَ قِبْلَتُهُ قَبْلَ الْبَيْتِ ، وَأَنَّهُ صَلَّى أَوَّلَ صَلَاةٍ صَلَّاهَا صَلَاةَ الْعَصْرِ ، وَصَلَّى مَعَهُ قَوْمٌ ، فَخَرَجَ رَجُلٌ مِمَّنْ صَلَّى مَعَهُ ، فَمَرَّ عَلَى أَهْلِ مَسْجِدٍ وَهُمْ رَاكِعُونَ ، فَقَالَ : أَشْهَدُ بِاللَّهِ لَقَدْ صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ مَكَّةَ ، فَذَارُوا كَمَا هُمْ قَبْلَ الْبَيْتِ ، وَكَانَتِ الْيَهُودُ قَدْ أَعْجَبَهُمْ إِذْ كَانَ يُصَلِّي قَبْلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ ، وَأَهْلُ الْكِتَابِ ، فَلَمَّا وَلَّى وَجْهَهُ قَبْلَ الْبَيْتِ ، أَنْكَرُوا ذَلِكَ .

قَالَ زُهَيْرٌ : حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ فِي حَدِيثِهِ هَذَا : أَنَّهُ مَاتَ عَلَى الْقِبْلَةِ قَبْلَ أَنْ تَحُولَ رِجَالٌ وَقِيلُوا ، فَلَمْ نَذِرْ مَا نَقُولُ فِيهِمْ ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى : «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ» . [۳۹۰ ، ۴۲۱۶ ، ۴۲۲۲ ، ۶۸۲۵] .

تراجم رجال

(۱) عمرو بن خالد: یہ ابو الحسن عمرو بن خالد بن فروخ بن سعید تمیمی حنظلی جزری حرانی مصری

ہیں (۴۰)۔

یہ حماد بن سلمہ ، لیث بن سعد ، ابن لایعہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ بہت سارے کبار محدثین سے روایت کرتے ہیں (۴۱)۔

(۲۸) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۳۲ و ۱۳۳)۔

(۳۹) قولہ: ”عن البراء“ الحديث أخرجه البخاري أيضا في كتاب الصلاة، باب قول الله تعالى: واتخذوا من مقام إبراهيم مصلی، رقم (۳۹۹) وفي كتاب التفسير، سورة البقرة، باب سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها، رقم (۴۳۸۶) وباب: ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات ... رقم (۴۳۹۲) وفي كتاب أخبار الأكباد، باب ماجاء في إجازة خير الواحد الصدوق، في الأذان، والصلاة، والصوم، والفرائض، والأحكام، رقم (۴۲۵۲) - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۰۰) كتاب المساجد، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة - والنسائي في سننه (ج ۱ ص ۸۳ و ۸۵) كتاب الصلاة، باب فرض القبلة، (ج ۱ ص ۱۲۱ و ۱۲۲) كتاب القبلة، باب استقبال القبلة - والترمذي في جامعہ فی کتاب الصلاة، باب ماجاء فی ابتداء القبلة، رقم (۲۳۰) وفي كتاب التفسير، باب ومن سورة البقرة، رقم (۲۹۶۲) - وابن ماجه في سننه في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب القبلة، رقم (۱۰۱۰)۔

(۴۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۱) وتهذيب الكمال (ج ۲۱ ص ۶۰۱)۔

(۴۱) تهذيب الكمال (ج ۲۱ ص ۶۰۱ و ۶۰۲) وخلاصة الخرجی (ص ۲۸۸) والکاشف (ج ۳ ص ۶۵) رقم (۳۱۳۹)۔

اور ان سے حدیث کا سماع کرنے والوں میں امام بخاری، محمد بن یحییٰ ذہلی اور ابو زرعہ عبید اللہ بن عبد الکریم رازی رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے ائمہ محدثین ہیں (۳۲)۔
 ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صدوق“ (۳۳)۔
 عیسیٰ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مصری، ثبت، ثقة“ (۳۴)۔
 امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مات بمصر سنة تسع وعشرين ومائتين“ (۳۵)۔

تنبیہ
 واضح رہے کہ بخاری کے بعض نسخوں میں اس مقام پر ”عمرو بن خالد“ (بالواو) کے بجائے ”عمر بن خالد“ (بدون الواو) واقع ہوا ہے، یہ تصحیف ہے، قدام میں سے ابو علی غسانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر تنبیہ فرمائی ہے۔ عمر بن خالد کے نام کا کوئی راوی بخاری کے شیوخ یا رجال سے تو دور کی بات ہے صحاح ستہ کے رجال میں سے بھی کسی کا نام عمر بن خالد نہیں ہے (۳۶)۔
 البتہ عمرو بن خالد نام کے دو راوی اور ہیں :-
 ایک عمرو بن خالد قرشی کوئی نزہل واسطہ ہیں جو متروک ہیں، بلکہ بعض حضرات نے ان کو کذاب بھی قرار دیا ہے، اور یہ ابن ماجہ کے رجال میں سے ہیں (۳۷)۔
 دوسرے عمرو بن خالد ابو حفص اعشیٰ ہیں، یہ منکر الحدیث ہیں اور ان کی کوئی روایت اصول ستہ میں سے کسی کتاب میں نہیں ہے (۳۸)۔

(۲) زہیر: یہ زہیر۔ بالتصغیر (۳۹) بن معاویہ بن حدیج۔ بضم الحاء المهملة، وفتح الدال المهملة و

(۳۲) حوالہ جات بالا۔

(۳۳) تہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۶۰۳)۔

(۳۴) تہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۶۰۳) والکاشف (ج ۲ ص ۷۵) رقم (۳۱۴۹) وخلاصة الخرزجی (ص ۲۸۸)۔

(۳۵) التاريخ الكبير (ج ۶ ص ۳۲۷) رقم (۲۵۳۲)۔

(۳۶) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۴۱)۔

(۳۷) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۶۰۳-۶۰۶) وتقريب التہذیب (ص ۴۲۱)۔

(۳۸) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲۱ ص ۶۰۴ و ۶۰۸) وتقريب (ص ۴۲۱)۔

(۳۹) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۴۱)۔

بالجیم (۵۰) - بن الریحیل - بضم الراء المهملة وفتح الحاء المهملة (۵۱) - بن زهیر بن خبیثہ جعفی کوئی ہیں ان کی کنیت ابو خبیثہ ہے (۵۲) -

یہ حمید الطویل ، زیاد بن علاقہ ، ابو حازم سلمہ بن دینار ، اعمش ، سلیمان تیمی ، سماک بن حرب ، سہیل بن ابی صالح ، ابو اسحاق سیمیعی ، منصور بن المعتمر اور موسیٰ بن عقبہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات سے حدیث کی روایت کرتے ہیں -

جب کہ ان سے حدیث سننے والوں میں امام یحییٰ القطان ، یحییٰ بن آدم ، عمرو بن خالد ، شعیب بن حرب مدائنی اور ابو نعیم رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے حضرات ہیں (۵۳) -

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان من معادن الصدق“ (۵۴) -

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۵۵) -

امام احمد بن عبد اللہ حلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة مأمون“ (۵۶) -

ابام نساہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ثبت“ (۵۷) -

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان من أوعية العلم، صاحب حفظ وإتقان“ (۵۸) -

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”زهیر أحفظ من إسرائيل، وهما ثقتان“ (۵۹) -

ایک دفعہ شعیب بن حرب نے زہیر اور شعبہ کے طریق سے ایک حدیث سنائی اور سند میں زہیر کو مقدم کر کے ذکر کیا ، ان سے لوگوں نے پوچھا کہ آپ زہیر کو امام شعبہ پر مقدم کر رہے ہیں ؟! اس پر

(۵۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۴۱) و خلاصة الخزرجی (ص ۱۲۳) -

(۵۱) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۴۱) و توضیح المشتبه لابن ناصر الدین الدمشقی (ج ۴ ص ۲۹) والمغنی للفتنی (ص ۳۳) - واضح رہے کہ صاحب ”خلاصة تہذیب التہذیب الکمال“ نے ”الرحیل“ کا ضبط کرتے ہوئے لکھا ہے ”بجیم مصغر“ یعنی یہ ”فظ“ ”رجیل“ ہے ، جم کے ساتھ ، نہ کہ حاء مملہ کے ساتھ ، لیکن یہ بات تمام مصادر و مراجع کے خلاف ہے - فتنہ -

(۵۲) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۲۰ و ۳۲۱) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۴۱) و سیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۱) -

(۵۳) شیوخ اور شاگردوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۲۱-۳۲۲) و سیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۱ و ۱۸۳) -

(۵۴) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۲۳) و سیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۳) -

(۵۵) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۲۳) -

(۵۶) حوالہ بالا -

(۵۷) حوالہ سابقہ -

(۵۸) سیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۱) -

(۵۹) سیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۲) -

شعیب بن حرب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”کان زہیر أحفظ من عشرين مثل شعبة“ یعنی زہیر امام شعبہ کے مقابلہ میں بیس گنا زیادہ حافظ ہیں (۶۰)۔

معاذ بن معاذ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”إذا سمعتُ الحديث من زهير لا أبالي أن لا أسمع من سفیان الثوري (۶۱)۔“

حدیث کے ثبوت کا اس قدر خیال رکھتے تھے کہ عموماً ایک حدیث استاذ سے دو مرتبہ سنتے تھے، چنانچہ حمید الرؤاسی کہتے ہیں ”کان زهير إذا سمع الحديث من المحدث مرتين: كتب عليه: فرغت“ یعنی جب استاذ سے حدیث دو مرتبہ سن لیتے تو اس حدیث پر بطور علامت لکھ دیتے تھے کہ اس حدیث کے تحفظ اور ثبوت سے میں فارغ ہو چکا (۶۲)۔

سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے کسی شاگرد سے فرماتے ہیں ”علیک بزہیر بن معاویہ، فما بالكوفة مثله“ (۶۳)۔

لیکن جو روایات زہیر بن معاویہ ابو اسحاق شیبی رحمۃ اللہ علیہ سے بیان کرتے ہیں ان کے بارے میں محدثین اعتماد کا اظہار نہیں کرتے تا آنکہ کوئی اور ثقہ راوی ان کی متابعت نہ کرے۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”زهير فيما روى عن المشايخ ثبت، بغير، وفي حديثه عن أبي إسحاق لين، سمع منه بأخرة“ (۶۴)۔

امام ابو زرعة رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”نفقة إلا أنه سمع من أبي إسحاق بعد الاختلاط“ (۶۵)۔ امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”زهير أحب إلينا من إسرائيل في كل شيء إلا في حديث أبي إسحاق... وزهير ثقة متقن صاحب سنة، تأخر سماعه من أبي إسحاق...“ (۶۶)۔

ان کی ولادت ۹۵ھ میں ہوئی اور وفات کے سلسلہ میں ۷۳ھ، ۷۴ھ، ۷۵ھ اور ۷۷ھ کے

(۶۰) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۲۳ و ۳۲۴) وسیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۲)۔

(۶۱) سیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۲) وتہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۲۳)۔

(۶۲) دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۲)۔

(۶۳) سیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۳) وتہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۲۳)۔

(۶۴) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۲۳)۔

(۶۵) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۲۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۸ ص ۲۸۳)۔

(۶۶) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۲۳ و ۳۲۴)۔

مختلف اقوال ملتے ہیں (۶۷) ، حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ۷۳ھ کو ترجیح دی ہے (۶۸)۔ رحمۃ اللہ علیہ۔

تنبیہ

زہیر بن معاویہ کی مکتوث عنہ روایت ابو اسحاق ہی کے طریق سے مروی ہے اور پیچھے ابھی ہم ذکر کر چکے ہیں کہ چونکہ زہیر کا سماع ابو اسحاق سے اختلاط کے بعد ہوا تھا اس لیے محدثین ان کی ایسی روایات کو لین قرار دیتے ہیں۔

لیکن یہاں یہ واضح رہے کہ صحیح بخاری ہی میں ان کی متابعت سفیان ثوری نے اور ابو اسحاق کے پوتے اسرائیل نے کی ہے (۶۹) ، لہذا روایت باب بے غبار ہے اور کسی قسم کا اشکال نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔
(۳) ابو اسحاق : یہ ابو اسحاق عمرو بن عبد اللہ بن عبیدہ سیعی۔ بفتح السین المهملة وكسر الباء المنقوطة بواحدة، وسكون الياء المنه وطة من تحتها باثنتين، وفي آخرها العين المهملة “ (۷۰)۔ مکتوفی ہیں ، ان کے دادا کا نام بعض حضرات نے ”عبید“ کے بجائے ”علی“ اور بعض حضرات نے ”ابو شعیرہ“ بتایا ہے اور ”ابو شعیرہ“ کا نام ”ذویحمد ہمدانی“ ہے (۷۱)۔

”سیعی“ سیع بن صعب بن معاویہ بن کثیر کی طرف نسبت ہے (۷۲) حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لم أظفر له بنسب متصل إلى السبيع، وهو من ذرية سبيع بن صعب بن معاوية...“ (۷۳) یعنی ابو اسحاق سیعی رحمۃ اللہ علیہ اگرچہ سیع بن صعب کی ذریت ہے ہیں لیکن مجھے سیع تک ان کا متصل نسب نامہ نہیں ملا۔

پھر کوفہ کے ایک محلہ میں یہ قبیلہ سکونت پذیر ہو گیا تھا ، اس لیے اس محلہ کا نام ”سیع“

(۶۷) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۲۵) وتقريب التهذيب (ص ۲۱۸) رقم (۲۰۵۱)۔

(۶۸) دیکھیے الکاشف (ج ۱ ص ۳۰۸) رقم (۱۶۶۸) وسیر اعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۸۳)۔

(۶۹) انظر لما تابعه عليه سفیان كتاب التفسير، سورة البقرة، باب: وكل وجه هو موليا... رقم (۳۴۹۲) وانظر لما تابعه عليه إسرائيل كتاب

العبادة، باب قول الله تعالى: واتخذوا من مقام إبراهيم مصلی، رقم (۳۹۹) وكتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد... رقم (۷۲۵۲)

(۷۰) كتاب الأنساب للسمعاني (ج ۳ ص ۲۱۸)۔

(۷۱) تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۱۰۲ و ۱۰۳)۔

(۷۲) تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۱۰۳)۔

(۷۳) سیر اعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۹۲ و ۳۹۳)۔

پر کیا (۷۳)۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت کے جب دو سال باقی تھے اس وقت یہ پیدا ہوئے (۷۵) انھوں نے حضرت علی بن ابی طالب، حضرت اسامہ بن زید اور حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہم کی زیارت کی ہے، لیکن ان حضرات سے ان کا سماع ثابت نہیں ہے (۷۶)۔

البتہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، حضرت عبداللہ بن الزبیر، حضرت معاویہ، حضرت عمرو بن یزید خطمی، حضرت نعمان بن بشیر، حضرت عمرو بن الحارث، حضرت عمرو بن حریث، حضرت زید بن ارقم، حضرت براء بن عازب، حضرت سلیمان بن صرد، حضرت حارث بن وہب، حضرت عدی بن حاتم، حضرت جابر بن سمرة، حضرت رافع بن خدیج، حضرت عروہ باریقی، حضرت ابو جحیفہ، حضرت عمارہ بن رومیہ، حضرت خالد بن عرفطہ، حضرت جریر بن عبداللہ، حضرت اشعث بن قیس، حضرت جُنَیْش بن جُنَادہ، حضرت سلمہ بن قیس، حضرت مسور بن مخزوم، حضرت ذوالجوشن، حضرت عبدالرحمن بن ابی زبئی رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کے علاوہ اور بہت سے صحابہ کرام سے روایت کرتے ہیں (۷۷)۔

حضرات تابعین میں سے بہت سے حضرات سے انھوں نے سماع کیا ہے جن میں حضرت عمرو بن میمون، اسود بن یزید، عوف بن مالک، مسروق، عبدالرحمن بن یزید، عبدالرحمن بن الاسود، سعید بن جبیر اور امام شعبی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں (۷۸)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں سلیمان بنی، اعمش، اسماعیل بن ابی خالد، قتادہ، شریک بن عبداللہ منصور بن المعتمر، سفیان ثوری، یوسف بن ابی اسحاق سمعی، یونس بن ابی اسحاق سمعی، اسرائیل بن یونس، زبیر بن معاویہ، ابوبکر بن عیاش اور زائدہ رحمہم اللہ وغیرہ ہیں (۷۹)۔

امام احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین اور نسائی رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۸۰)۔

امام احمد بن عبداللہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کوفی، تابعی، ثقة، سمع ثمانیۃ وثلاثین من

أصحاب النبی ﷺ...“ (۸۱)۔

(۷۳) الأنساب للسمعانی (ج ۳ ص ۲۱۸)۔

(۷۵) سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۹۳)۔

(۷۶) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۱۶۱) وتہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۱۰۳-۱۰۸)۔

(۷۷) حوالہ جات بالا۔

(۷۸) حوالہ جات بالا۔

(۷۹) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۱۶۱ و ۱۶۲)۔ وتہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۱۰۸-۱۱۰)۔

(۸۰) تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۱۱۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۹۹)۔

(۸۱) تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۱۱۱)۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة، وهو أحفظ من أبي إسحاق الشيباني، ويشبه الزهري في كثرة الرواية واتساعه في الرجال“ (۳)۔

امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے پوچھا کہ کیا ابو اسحاق سمیع کو امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ سے سماع حاصل ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا ”ماکان یصنع بمجاہد؟! کان هو أحس حديثاً من مجاهد، ومن الحسن، وابن سيرين“ (۴)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان رحمه الله من العلماء العاملين ومن جلة التابعين“ (۵)۔
نیز فرماتے ہیں ”وكان طلبة للعلم، كبير القدر“ (۶)۔

علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”حفظ العلم على الأئمة ستة، فـ (۱) لأهل الكوفة: أبو إسحاق، والأعمش، ولأهل البصرة: قتادة، ويحيى بن أبي كثير، ولأهل المدينة: الزهري (۲)، ولأهل مكة عمرو بن دينار (۳) (۸)۔

علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”روى أبو إسحاق عن سبعين رجلاً أو ثمانين رجلاً لم يرو عنهم غيره، وأحصيت مشيخته نحواً من ثلاثمائة شيخ، وقال علي في موضع آخر: أربع مائة شيخ“ (۹)۔
عبادت کا خصوصاً تلاوت قرآن کریم کا خاص ذوق رکھتے تھے، چنانچہ فضیل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:
”كان أبو إسحاق يقرأ القرآن في كل ثلاث“ (۱۰)۔

خود فرماتے ہیں ”ما أقلت عيني غمضاً منذ أربعين سنة“ (۱۱)۔
آپ ہی کا آب زر سے لکھنے کے قابل قول ہے ”يامعشر الشباب، اغتتموا، يعني قوتكم وشبابكم، قلما مرّت بي ليلة إلا وأنا أقرأ فيها ألف آية، وإني لأقرأ البقرة في ركعة، وإني لأصوم الأشهر الحرم، وثلاثة أيام من كل شهر، والاثني عشر والخميس“ (۱۲)۔

(۳) تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۱۱۱)۔

(۴) تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۱۱۱ و ۱۱۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۹۸)۔

(۵) سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۹۳)۔

(۶) حوالہ بالا۔

(۷) سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۹۹)۔

(۸) ذکرہ الذہبی فی التاریخ کما فی سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۹۹)۔

(۹) تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۱۱۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۹۳)۔

(۱۰) سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۹۳)۔

(۱۱) سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۹۶)۔

(۱۲) سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۹۶)۔

نیز وہ فرماتے ہیں ”ذہبت الصلاة منی وضعفت، ولانی لأصلى فما أقرأ وأنا قائم إلا بالبقرة وآل عمران“ (۱۳)۔

علاء بن سالم عبدی کہتے ہیں کہ ابو اسحاق سبعی اپنی وفات سے دو سال قبل بہت زیادہ کمزور ہو گئے تھے حتیٰ کہ بغیر سارے کے ان سے اٹھا نہیں جاتا تھا، لیکن جب وہ کھڑے ہو جاتے تو ایک ہزار آیتیں پڑھ لیا کرتے تھے (۱۴)۔

پھر یہ زہد و عبادت اور علم و ورع کے ساتھ ساتھ جہاد میں بھی حصہ لیتے رہے، خود فرماتے ہیں:

”غزوت فی زمن زیاد۔ یعنی ابن اُبیہ۔ ست غزوات أوسبع غزوات“ (۱۵)۔

الغرض ابو اسحاق سبعی رحمۃ اللہ علیہ ایک جلیل القدر ثقہ تابعی عالم تھے، اصول ستہ میں ان کی روایات موجود ہیں (۱۶)، چنانچہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وأجمعوا على توثيقه وجلالته“ (۱۶)۔

البتہ مغیرہ کا قول ہے ”ما أفسد حديث أهل الكوفة غير أبي إسحاق والأعمش“ (۱۸)۔

لیکن اول تو یہ جرح ہی مبہم ہے، اور تعدیل کے ہوتے ہوئے جرح مبہم کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی (۱۹)، پھر دوسری بات یہ ہے کہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ مغیرہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہیں ”قلت: لا يسمع قول الأقران بعضهم في بعض“، وحديث أبي إسحاق محتج به في دواوين الإسلام، ويقع لنا من عواليه“ (۲۰) یعنی اقران اور ہم عصروں کا قول اپنے ہم عصروں کے خلاف مسموع نہیں ہوتا، پھر ابو اسحاق سے معتمد کتب حدیث میں احتجاج کیا گیا ہے، اور ہمیں ان کی عالی سند احادیث بھی حاصل ہوئی ہیں۔

ان پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے (۲۱)، لہذا ان کی روایت کردہ احادیث قابل احتجاج نہیں ہونی چاہئیں۔

(۱۳) حوالہ بالا۔

(۱۴) حوالہ سابق۔

(۱۵) سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۹۵)۔

(۱۶) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۱۱۳)۔

(۱۷) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۱۷۲)۔

(۱۸) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۲۷۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۹۹)۔

(۱۹) قال الحافظ في نزعة النظر (ص ۱۳۶): ”والجرح مقدم على التعديل، وأطلق ذلك جماعة، ولكن محله إن صدر مبينا من عارف بأسبابه، لأن بيان كان غير مفسر لم يقدح في من ثبت عدالته“۔

(۲۰) سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۹۹)۔

(۲۱) قال الحافظ في التقریب (ص ۳۲۳): ”ثقة مكتر عابد، من الثالثة، اختلط بأخرة“۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو مختلط کی احادیث کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر ماقبل الاختلاط اور مابعد الاختلاط والی احادیث میں امتیاز نہ ہو سکے تو ان میں توقف ہوتا ہے، اگر امتیاز ہو سکے تو ماقبل الاختلاط والی احادیث قابل قبول ہوتی ہیں (۲۲)۔

ابو اسحاق کی روایات کے بارے میں طے ہے کہ کن رواۃ نے بعد الاختلاط ان سے احادیث سنی ہیں اور کن رواۃ نے قبل الاختلاط (۲۳)۔

پھر حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وہو ثقة حجة بلانزاع، وقد کبر وتغیر حفظہ، تغیر السن، ولم یختلط“ (۲۴) یعنی وہ ثقہ ہیں اور بغیر کسی نزاع و اختلاف کے حجت ہیں، برہا پے کی عمر کو پہنچ گئے تھے اور ان کے حافظہ میں عمر کے لحاظ سے تھوڑا بہت تغیر ہوا تھا لیکن حدیثوں میں اختلاط نہیں ہوا۔

اسی طرح حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ ہی فرماتے ہیں ”إلا أنه شاخ ونسی ولم یختلط“ (۲۵) یعنی وہ بوڑھے ہو گئے تھے اور کچھ نسیان طاری ہونے لگا تھا لیکن اختلاط کا مرحلہ نہیں آیا۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أحد الأعلام الأثبات قبل اختلاطه، ولم أرفى البخارى من الرواية عند إلا عن القدماء من أصحابه كالثوري، وشعبة، لا عن المتأخرين كابن عيينة وغيره، واحتج به الجماعة“ (۲۶) یعنی ابو اسحاق سمیع بڑے علماء میں سے ہیں، اختلاط سے قبل ”ثبت“ تھے بخاری شریف میں مجھے ان کے پرانے شاگردوں ہی کی روایت ملی ہے، جیسے سفیان ثوری اور امام شعبہ رحمہما اللہ تعالیٰ وغیرہ، جب کہ متأخرین مثلاً ابن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ سے بخاری شریف میں ان کی روایات نہیں ہیں۔

مذکورہ حدیث باب اگرچہ زہیر بن معاویہ عن ابی اسحاق کے طریق سے مروی ہے اور زہیر ان کے بعد کے شاگردوں میں سے ہیں لیکن ہم پیچھے تنبیہ کر چکے ہیں کہ ان کی روایت کی متابعت کی گئی ہے۔

دوسرا اعتراض ان پر یہ کیا گیا ہے کہ یہ مدلس ہیں (۲۷)، پھر حدیث باب میں سماع کی تصریح

(۲۲) قال الحافظ في النزعة (ص ۹۱): ”والحكم فيه أن ما حدث به قبل الاختلاط، إذا تمیز، قيل، ولذا لم يتمیز توقف فيه“۔

(۲۳) چنانچہ جن معدودے چند رواۃ نے ان سے بعد الاختلاط روایتیں لی ہیں محدثین نے ان کی تعین اور تصریح کر دی، دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۱۱۰) و تہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۶۳ و ۶۵) و میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۲۷۰)۔

(۲۴) سير أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۹۳)۔

(۲۵) میزان الاعتدال (ج ۵ ص ۲۷۰)۔

(۲۶) مدى الساری (ص ۳۳۱)۔

(۲۷) قال ابن حبان في كتاب الثقات (ج ۵ ص ۱۷۷): ”وكان مدلساً“۔ وقال الحافظ في تہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۶۶): ”وكذا ذكره في

المدلسين حسين الكرابيسي، وأبو جعفر الطبري، وقال علي بن المديني في العلل: قال شعبة: سمعت أبا إسحاق يحدث عن العارث بن الأزعم يحدث، فقلت له: سمعت منه؟ فقال: حدثني به مجالد عن الشعبي، قال شعبة: وكان أبو إسحاق إذا أخبرني عن رجل قلت له: هذا أكبر منك؟

فإن قال: نعم، علمت أنه لقي، وإن قال: أنا أكبر منه، تركته“۔

بھی نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سفیان کے طریق میں ابو اسحاق کے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے سماع کی تصریح موجود ہے (۲۸)۔

ابو اسحاق سبعی رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ۱۲۶ھ یا ۱۲۷ھ یا ۱۲۸ھ یا ۱۲۹ھ میں ہوئی (۲۹)۔ واللہ اعلم۔
(۳) البراء : یہ مشہور صحابی حضرت براءؓ۔ بفتح الباء الموحدة، والراء المهملة المنخفضة،
وبعدها ألف ممدودة (۳۰)۔ بن عازب (۳۱) بن الحارث بن عدی انصاری حارثی اوسی ہیں، کنیت ابو عمارہ
ہے، بعض حضرات نے ”ابو عمرو“ کہا ہے اور بعض نے ”ابو الطفیل“ (۳۲)۔

انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق، حضرت
علی بن ابی طالب، حضرت بلال، حضرت ثابت بن وديعه انصاری، حضرت حسان بن ثابت اور حضرت ابو
ایوب رضی اللہ عنہم سے بھی روایت کی ہے (۳۳)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں حضرت عبداللہ بن یزید خَطَمی اور ابو جُحیفہ وہب بن عبداللہ السَّوَّائی
رضی اللہ عنہما کے علاوہ بہت سے تابعین ہیں جن میں امام شعبی، ابن ابی لیلیٰ اور ابو اسحاق سبعی رحمہم اللہ
وغیرہ مشہور ہیں (۳۴)۔

یہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے ہم عمر تھے (۳۵)، بدر کے موقع پر کم سنی کی وجہ سے

(۲۸) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورة البقرة، باب: ولكل وجهه موموليه، رقم (۳۴۹۲) نیز دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۴۲)۔

(۲۹) تہذیب الأسماء (ج ۲ ص ۱۶۲) وتہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۱۱۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۴۰۰) وخلاصة الخزر جی (ص ۲۹۱)

وتقریب التہذیب (ص ۳۲۳) رقم (۵۰۶۵) والکاشف (ج ۲ ص ۸۲) رقم (۳۱۸۵)۔

(۳۰) انظر المغنی (ص ۹) وقال العینی فی العمدة: ”علی المشہور“ وقال النووی فی تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۱۴۲): ”وحکم فیہ

القصر“۔

(۳۱) بالمعین المهملة والراء، کما فی المغنی (ص ۵۰) وشرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۶۳) صحابی، ذکرہ ابن سعد فی الطبقات (ج ۴ ص ۳۶۵)۔

قال العینی فی العمدة (ج ۱ ص ۲۴۲): ”ولیس فی الصحابة عازب غیرہ، ولا فیہم البراء بن عازب سوی ولده“۔

(۳۲) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۱۴۲) وتہذیب الکمال (ج ۴ ص ۳۵ و ۳۳)۔

(۳۳) تہذیب الکمال (ج ۴ ص ۳۵ و ۳۶)۔

(۳۴) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۴ ص ۳۶ و ۳۷)۔

(۳۵) أخرج ابن سعد فی طبقاتہ (ج ۴ ص ۳۶۸) بسندہ عن البراء ”... وأنا و عبد اللہ بن عمر لثة“ وانظر تقریب التہذیب (ص ۱۲۱) رقم (۶۳۸)۔

شریک نہیں ہو سکے (۳۶) البتہ اس کے بعد کے تمام غزوات میں شریک ہوئے (۳۷)۔

ابو عمرو شیبانی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق آپ ہی ”رے“ کے فاتح ہیں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے ساتھ ”نُتْر“ کے غزوہ میں شریک رہے، واقعہ صفین، جمل اور قتال خوارج کے مواقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ رہے (۳۸)، آخر میں کوفہ میں سکونت اختیار کر لی تھی (۳۹)۔

آپ سے تین سو پانچ حدیثیں مروی ہیں، جن میں بڑے متفق علیہ بائیس حدیثیں ہیں جب کہ بکھاری کی انفرادی احادیث کی تعداد پندرہ اور مسلم کی انفرادی احادیث کی تعداد چھ ہے (۴۰)۔

آپ نے مصعب بن الزبیر کے زمانہ میں ۷ھ یا ۸ھ میں وفات پائی (۴۱)۔ رضی اللہ عنہ وارضاه۔

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ أَوَّلَ مَا قَدَّمَ الْمَدِينَةَ نَزَلَ عَلَى أَجْدَادِهِ أَوْ قَالَ أَخْوَالِهِ مِنَ الْأَنْصَارِ
یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سب سے پہلے جب مدینہ منورہ تشریف لائے تو اپنے ننھیال یا مہمیل
میں مقیم ہوئے جو انصار میں سے تھے۔

اس جملہ میں ”کان أول ما قدم...“ کا پورا جملہ لفظ ”أن“ کے لیے خبر ہے اور محل رفع میں ہے، پھر ”أول“ بنا بر ظرفیت منصوب ہے ”ما قدم“ میں ”ما“ مصدریہ ہے، ”المدينة“ ”قدم“ فعل کے لیے مفعول فیہ ہے اور ”نزل على أجداده...“ کا جملہ ”کان“ کے لیے خبر ہے، اور اس کا اسم ”ضمیر“ ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹ رہی ہے اور ”من الأنصار“ میں ”من“ بیانیہ ہے۔
تقدیر عبارت یوں ہوگی: ”أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ فِي أَوَّلِ قَدُومِهِ الْمَدِينَةَ نَزَلَ...“ (۴۲)۔

(۳۶) عن البراء قال: ”استصغرت أنا وابن عمر يوم بدر...“ رواه البخاری فی صحیحہ فی کتاب المغازی، باب عدة أصحاب بدر، رقم (۳۹۵۵) و (۳۹۵۶)

وابن سعد فی طبقاتہ (ج ۳ ص ۳۶۷ و ۳۶۸)۔

(۳۷) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۷) و تہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۱۳۲)۔ وأخرج البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۶۳۲) فی خاتمة کتاب

المغازی، باب کم غزا النبی ﷺ، عن أبي إسحق قال حدثنا البراء قال: ”غزوت مع النبی ﷺ خمس عشرة“ وانظر المسند لأبي داود الطيالسی

رحمہ اللہ تعالیٰ (ص ۹۸) رقم (۷۲) و طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۳۶۸) و الإصابة (ج ۱ ص ۱۴۲)۔

(۳۸) الإصابة (ج ۱ ص ۱۴۲) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۲) و تہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۱۳۲)۔

(۳۹) طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۳۶۸) و الإصابة (ج ۱ ص ۱۴۲) و تہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۱۴۲)۔

(۴۰) خلاصة الخزرجی (ص ۳۶) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۱ و ۲۳۲) و تہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۱۳۲)۔

(۴۱) طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۳۶۸) و خلاصة الخزرجی (ص ۳۶) و تہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۱۴۲) و تقریب التہذیب (ص ۱۲۱) رقم (۶۳۸)

و تعليقات تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۵)۔

(۴۲) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۲)۔

نزل علی اجداده أو قال أخواله من الأنصار

آپ اپنے ننیاں یا مہمال والوں میں فروکش ہوئے جو انصار میں سے تھے۔

یہاں ”أو“ شک کے لیے ہے، اور یہ شک ابو اسحاق کو ہوا ہے (۳۳)۔

یہاں ”اجداد“ و ”اخوان“ سے براہ راست حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ننیاں یا مہمال والے مراد نہیں ہیں کیونکہ آپ کی والدہ آمنہ بنت وہب قرشیہ تھیں بلکہ یہاں آپ کے دادا عبد المطلب کے ننیاں والے مراد ہیں (۳۴) کیونکہ ان کے والد ہاشم نے مدینہ منورہ میں بنی عدی بن نجار میں شادی کی تھی (۳۵)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پردادا ہاشم کے نکاح کا واقعہ

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پردادا ہاشم مدینہ منورہ گئے تو وہاں بنو عدی بن النجار کی ایک خاتون (جن کا نام سلمیٰ بنت عمرو تھا) سے نکاح کا ارادہ ہوا، وہ پہلے اُحیٰ بن الجُلح کے نکاح میں تھیں، وہ ایک ممتاز صفات اور منفرد اوصاف کی حامل خاتون تھیں اپنے خاندان میں اور قوم میں ان کو سیادت اور شرف حاصل تھا اس لیے وہ نکاح کے لیے شرط رکھتی تھیں کہ ناپسندیدگی اور ناچاقی کی صورت میں ان کو اپنے شوہر سے مفارقت کا اختیار ہوگا۔

بہر حال ہاشم بن عبد مناف کے ساتھ ان کا نکاح ہو گیا اور وہیں عبد المطلب پیدا ہوئے۔

عبد المطلب آپ کے دادا کا اصل نام نہیں ہے بلکہ ان کا اصل نام شیبۃ الحمد تھا، ہاشم کا شام کے سفر کے دوران انتقال ہو گیا، ان کے بعد ”سقایہ“ و ”رفادہ“ (جُلح کی سیرابی اور مہمان نوازی) کی ذمہ داری ان کے بھائی مطلب بن عبد مناف پر آئی۔

مطلب اپنے بھتیجے شیبہ کو لینے کے لیے مدینہ آئے تو سلمیٰ بنت عمرو نے بیٹے کو لے جانے سے منع کر دیا، انھوں نے سمجھایا کہ میرا بھتیجا ایک غیر قوم میں پرورش پا کر بالغ ہونے والا ہے، ہم عزت و شرافت اور سیادت والے لوگ ہیں، لوگوں کی ذمہ داریاں ہمارے اوپر ہیں، پھر اس کی قوم، خاندان اور شہر سب کچھ اس کے لیے یہاں سے بہتر ہے۔

ادھر شیبہ (عبد المطلب) نے اپنے چچا سے کہا کہ میں اپنی والدہ کی اجازت کے بغیر نہیں جاؤں گا۔

(۳۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۶)۔

(۳۴) حوالہ بالا۔

(۳۵) حوالہ بالا وسیرت ابن ہشام مع الروض الأنف (ج ۱ ص ۹۵)۔

اس کے بعد ماں نے اجازت دے دی اور وہ اپنے بھتیجے کو اپنی سواری میں پیچھے بٹھا کر چل پڑے ، جب قریش کے لوگوں نے شیبہ کو اس حال میں دیکھا تو کہنے لگے کہ مطلب نے یہ غلام خریدا ہے ، چنانچہ لوگ شیبہ کو ”عبدالمطلب“ کے نام سے پکارنے لگے اور مطلب کہتے رہ گئے ”و یحکم الإنما هو ابن اُخی: ہاشم“ یعنی یہ تو میرے بھائی ہاشم کا بیٹا ہے (۴۶)۔

خلاصہ یہ کہ یہاں ”اُجداد“ و ”اُخوال“ کی نسبت جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہے یہ مجازاً ہے ، حقیقت نہیں۔

اس مقام پر دوسرا مجاز یہ بھی ہے کہ یہاں ”اُجداد“ و ”اُخوال“ سے مراد بنو مالک بن النجار ہیں ، جبکہ آپ کے دادا کے ننیاں والے بنو عدی بن النجار تھے ، چونکہ مالک عدی کے بھائی ہیں اس لیے ان کو بھی نانا یا ماموں کہہ دیا گیا ، یا اس وجہ سے کہہ دیا گیا کہ دونوں کے مکانات قریب قریب تھے (۴۷)۔

پھر یہاں یہ بھی واضح رہے کہ ”اجداد“ یا ”اُخوال“ کے الفاظ میں راوی کو شک ہوا ہے ، لیکن دونوں میں ظاہر ہے تعارض نہیں ہے کیونکہ ننیاں والے اُخوال ہی ہوتے ہیں (۴۸)۔

وَأَنَّهُ صَلَّى قَبْلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ سِتَّةَ عَشَرَ شَهْرًا أَوْ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا
یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی طرف سولہ یا سترہ مہینے تک نماز پڑھتے رہے۔
”بیت المقدس“ کے ”المقدس“ میں دو لغت مشہور ہیں:

ایک یہ کہ یہ ”مَفْعِل“ کے وزن پر مصدرِ مِسی یا ظرفِ مکان ہے۔ دوسری لغت یہ ہے کہ یہ بابِ تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے (۴۹)۔

پھر یہ اضافت کے ساتھ بھی مستعمل ہے اس صورت میں یہ اضافۃ الموصوف الی الصفۃ کی قبیل سے ہوگی جیسے ”مسجد الجامع“ میں یہی صورت ہے نیز ”البیت المقدس“ بھی مستعمل ہے ، اس صورت میں موصوف صفت ہوں گے۔ ہر صورت اس کا مفہوم ہے وہ مکان جہاں گناہوں سے تطہیر اور پاکی

(۴۶) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے السیرۃ النبویۃ لابن ہشام مع الروض الأنف للسبیلی (ج ۱ ص ۹۵)۔

(۴۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۳)۔

(۴۸) تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۴۹) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۶۳) والہایۃ (ج ۳ ص ۲۳ و ۲۴) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۲)۔ وتہذیب الأسماء واللغات (ج ۳ ص ۱۰۹)

حرف القاف، فصل فی أسماء المواضع۔

ہوتی ہے (۵۰)۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ”المقدس“ (بصیغہ اسم فاعل از باب تفعیل) کا احتمال بھی ذکر کیا ہے، جس کا مفہوم بھی ظاہر ہے (۵۱)۔

استقبال بیت المقدس کی مدت

روایات کے اندر اس بات میں اختلاف ہے کہ آپ نے ہجرت کے بعد کتنے دنوں تک بیت المقدس کا استقبال کیا۔

بخاری شریف کی تمام روایات میں تردد کے ساتھ ”ستہ عشر شہراً“ اور ”سبعة عشر شہراً“ آیا ہے (۵۲)

مسلم شریف کی ایک روایت میں تو بخاری شریف ہی کی طرح تردد کے ساتھ وارد ہے، جب کہ دوسری روایت میں جزم کے ساتھ ”ستہ عشر شہراً“ آیا ہے (۵۳)۔

سنن نسائی میں بھی ایک روایت میں تردد کے ساتھ (۵۴) اور دوسری روایت میں ”ستہ عشر شہراً“ کے جزم کے ساتھ (۵۵) الفاظ آئے ہیں۔

جامع ترمذی میں بھی بخاری شریف کی طرح تردد ہی کے ساتھ الفاظ وارد ہوئے ہیں (۵۶)۔ جبکہ مسند احمد، معجم کبیر طبرانی اور بزار کی ایک روایت میں جزم کے ساتھ ”ستہ عشر شہراً“ کے الفاظ ہیں (۵۷) اور معجم طبرانی کبیر اور بزار ہی کی ایک دوسری روایت میں جزم کے ساتھ ”سبعة عشر شہراً“ کے الفاظ آئے

(۵۰) حوالہ جات بالا۔

(۵۱) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۶۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۲)۔

(۵۲) دیکھئے روایت باب، اور کتاب الصلاة، باب قول اللہ تعالیٰ: واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی، رقم (۳۹۹) و کتاب التفسیر سورة البقرة، باب: سیقول السفهاء من الناس... رقم (۳۳۸۶) و باب: ولکل وجهه هو مولیہا، رقم (۳۴۹۲) و کتاب أخبار الآحاد، باب ماجاء فی إجازة خبر الواحد الصدوق... رقم (۷۲۵۲)۔

(۵۳) دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۰۰) کتاب المساجد، باب تحویل القبلة من القدس إلى الکعبة۔

(۵۴) دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۸۵) کتاب الصلاة، باب فرض القبلة۔

(۵۵) دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۲۱ و ۱۲۲) کتاب القبلة، باب استقبال القبلة۔

(۵۶) دیکھئے جامع ترمذی، کتاب الصلاة، باب ماجاء فی ابتداء القبلة، رقم (۳۳۰) و کتاب التفسیر، باب ومن سورة البقرة، رقم (۲۹۶۲)۔

(۵۷) دیکھئے مسند أحمد (ج ۱ ص ۳۵۰ و ۳۵۷) أحادیث سیدنا عبد اللہ بن عباس۔ و کشف الاستار عن زوائد البراز (ج ۱ ص ۲۱۰ و ۲۱۱) کتاب

الصلاة، باب ماجاء فی القبلة، رقم (۴۱۸) و مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۲) کتاب الصلاة، باب ماجاء فی القبلة۔

ہیں (۵۸) -

ان روایات کے علاوہ کچھ اور روایات بھی ہیں جن میں سے بعض میں ”اٹھارہ مہینے“ کی (۵۹)، بعض میں ”دو سال“ کی (۶۰)، بعض میں ”تیرہ مہینے“ کی (۶۱)، بعض میں تردد کے ساتھ ”نویادس مہینے“ کی (۶۲)، اور بعض میں صرف ”دو مہینے“ کی (۶۳) تصریحات ملتی ہیں۔

ان میں سے ”سولہ مہینے“، ”سترہ مہینے“ یا تردید کے ساتھ ”سولہ یا سترہ مہینے“ کی روایات صحیح ہیں اور باقی روایات ضعیف ہیں (۶۴)۔

جہاں تک سولہ مہینوں، سترہ مہینوں یا سولہ و سترہ مہینوں کے درمیان شک و تردد والی روایات کا تعلق ہے سو ان میں جمع ممکن ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان میں تطبیق کی یہ صورت بیان کی ہے کہ ”من جزم بستہ عشر لفق من شهر القدوم وشهر التحويل شهراً، وألغى الزائد، ومن جزم بسبعة عشر عدّهما معاً، ومن شكّ تردد في ذلك...“ (۶۵)۔

مطلب یہ ہے کہ چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بارہ ربیع الاول کو مدینہ منورہ ہجرت فرما کر پہنچے، پھر دوسرے سال صحیح قول کے مطابق نصف رجب کو تحویل قبلہ کا حکم آیا (۶۶)۔ بارہ ربیع الاول سے پندرہ رجب تک شمار کرنے کی ایک صورت تو یہ ہوگی کہ بارہ ربیع الاول کے بعد جتنے دن ہیں انھیں بھی لے لیا جائے اور رجب کے پندرہ دن بھی لے لیے جائیں، ان کو ملا کر کسر کو حذف کر کے حساب لگایا جائے تو یہ کل سولہ مہینے بنیں گے۔

اور اگر ربیع الاول کے دنوں کو پورا مہینہ شمار کیا جائے اور رجب کے پندرہ دنوں کو بھی پورا مہینہ شمار کیا جائے تو پھر کل سترہ مہینے بن جائیں گے۔

(۵۸) دیکھیے کشف الاستار (ج ۱ ص ۲۱۰) کتاب الصلاۃ، باب ماجاء فی القبلة، رقم (۴۱۶) ومجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۳ و ۱۴) کتاب الصلاۃ، باب ماجاء فی القبلة۔

(۵۹) أخرجه ابن ماجه فی کتاب إقامة الصلاة والسنة فیہا، باب القبلة، رقم (۱۰۱۰)۔

(۶۰) حكاہ الحافظ فی الفتح (ج ۱ ص ۹۶) والعینی فی العمدة (ج ۱ ص ۲۳۵)۔

(۶۱) رواہ ابن جریر فی جامع البیان (ج ۲ ص ۳)۔

(۶۲) کما فی الفتح (ج ۱ ص ۹۶) والعمدة (ج ۱ ص ۲۳۵)۔

(۶۳) انظر فتح الباری (ج ۱ ص ۹۶)۔

(۶۴) حوالہ بالا۔

(۶۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۶)۔

(۶۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۶ و ۹۷)۔

اب حافظ رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی توجیہ کا مطلب یہ ہوگا کہ جن روایات میں سولہ مہینوں کا ذکر آیا ہے ان میں ہجرت کے مہینہ کے دنوں اور تحویل قبلہ والے مہینے کے دنوں کا حساب لگا کے جتنے دن مہینہ سے زائد بنتے ہیں ان کو حذف کر دیا گیا ہے ، گویا ربیع الاول اور رجب کے دونوں مہینوں کو ملا کر ایک مہینہ شمار کیا گیا ، باقی ربیع الثانی سے لے کر جمادی الثانیہ تک یہ کل پندرہ مہینے بنتے ہیں ، اس طرح ان روایات کے مطابق مدینہ منورہ پہنچنے کے بعد استقبال بیت المقدس کی کل مدت سولہ مہینے ہے ۔

اور جن روایات میں سترہ مہینوں کا ذکر ہے ان میں شہرِ قدوم مدینہ اور شہرِ تحویل دونوں کو مستقلاً شمار کیا گیا ہے ، اس طرح ربیع الاول سے لے کر رجب تک یہ کل سترہ مہینے بنتے ہیں ۔

پھر جن روایات میں شک و تردد کے ساتھ سولہ یا سترہ مہینے بتائے گئے ہیں دراصل ان کے راویوں نے جب یہ دیکھا کہ ایک اعتبار سے اس مدت کو سولہ مہینے کہہ سکتے ہیں اور دوسرے اعتبار سے سترہ مہینے ، تو انھوں نے ”او“ کے ساتھ تعبیر کر دیا ۔

تحویل قبلہ کا حکم کس مہینے میں آیا ؟

پھر ان روایات ہی کی بنیاد پر علماء میں بھی اختلاف ہو گیا کہ تحویل قبلہ کا حکم کس مہینے میں آیا ؟ جمہور علماء فرماتے ہیں کہ نصف رجب مہم میں تحویل قبلہ ہوئی (۶۷) ، یہی امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے سندِ صحیح کے ساتھ نقل کیا ہے (۶۸) ، اس قول کے مطابق تحویل سترہ مہینے میں ہوئی ، گویا انھوں نے شہرِ قدوم اور شہرِ تحویل دونوں کو مستقلاً الگ الگ شمار کیا ہے ۔

موسیٰ بن عقبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تحویل قبلہ کا حکم جمادی الثانیہ میں آیا تھا (۶۹) ، اس قول کے مطابق استقبال بیت المقدس کی مدت سولہ مہینے بنتی ہے جب کہ شہرِ قدوم ربیع الاول اور شہرِ تحویل جمادی الثانیہ کو الگ الگ شمار کیا جائے ۔

جب کہ محمد بن حبیب کے قول کے مطابق تحویل قبلہ نصف شعبان میں آئی (۷۰) ، اس قول کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں استقبال بیت المقدس کی مدت اٹھارہ مہینے (۷۱) ، ان کا گئی ہے (۷۱) ،

(۶۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۷) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۵)۔

(۶۸) حوالہ جات سابقہ ۔

(۶۹) حوالہ جات سابقہ ۔

(۷۰) حوالہ جات سابقہ ۔

(۷۱) آخر جہد ابن ماجہ فی سننہ فی کتاب إقامة الصلاة والسنة فیہا باب القبلة ، رقم (۱۰۱۰)۔

کیونکہ شہرِ قدوم اور شہرِ تحویل کو مستقلاً الگ الگ شمار کرنے سے اٹھارہ مہینے بنتے ہیں۔
ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تحویل کا حکم سترہ مہینے تین دن کے بعد آیا (۷۴)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ابن حبان کے قول کی جو توجیہ فرمائی ہے اس سے سولہ مہینے تین دن بنتے ہیں سترہ مہینے تین دن نہیں بنتے کیونکہ وہ جمہور کے قول (کہ تحویل نصف رجب کو ہوئی اور آپ کا قدوم ربیع الاول میں ہوا) کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وقال ابن حبان: سبعة عشر شهراً وثلاثة أيام، وهو مبني على أن القدوم في ثانی عشر شهر ربيع الأول“ (۷۴) اور ربیع الاول کی بارہ تاریخ سے دوسرے سال رجب کی پندرہ تاریخ تک سولہ مہینے تین دن ہی ہوتے ہیں۔

البتہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابن حبان کا قول اس قول پر مبنی ہے جس کے مطابق تحویل نصف شعبان کو ہوئی ہے، اس صورت میں ظاہر ہے کہ کل مدت سترہ مہینے تین دن بنتے ہیں (۷۴)۔ واللہ أعلم وعلمہ اتم وأحكم۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کا استقبال حکم قرآنی کی بنیاد پر کیا تھا یا اپنے اجتہاد کی بنیاد پر؟

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی طرف جو نماز ادا فرمائی تھی آیا اپنی رائے سے ایسا کیا تھا یا قرآنی حکم کی وجہ سے کیا تھا؟
حضرات شوافع کے دونوں ہی قول ہیں، جیسا کہ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ نے ”الحاوی“ میں نقل کیا ہے (۷۵)۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اجتہاد اور اپنی رائے سے ایسا کیا تھا (۷۶)، آپ کا مقصود یہود کی تالیفِ قلب تھی، آپ نے یہ سوچا ہوگا کہ اگر میں ان کے قبضہ کا استقبال کروں گا تو یہودی میرے دین کی طرف مائل ہو جائیں گے، لیکن یہودی بڑے سخت مزاج اور تنگ طبیعت کے تھے، وہ آپ کی طرف بھلا کہاں مائل ہو سکتے تھے! جب آپ کو

(۷۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۷) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۵)۔

(۷۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۷)۔

(۷۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۵)۔

(۷۵) حکماء النووی فی شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۰۰) کتاب المساجد، باب تحویل القبلة من القدس إلى الکعبة۔

(۷۶) حوالہ بالا۔

یہ اندازہ ہو گیا کہ یہ اس تالیف کی وجہ سے اسلام کی طرف مائل نہیں ہوں گے تو آپ کا دل یہ چاہنے لگا کہ اپنے آبائی قبلہ کی طرف متوجہ ہو جائیں، مگر چونکہ آپ کا اجتہاد باقی رکھا گیا تھا تو گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم آگیا اس لیے آپ نے اپنے ارادہ سے بیت المقدس کو نہیں چھوڑا، بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم کا انتظار کرتے رہے، اس انتظار میں آپ آسمان کی طرف نظر اٹھا دیتے تھے اسی کو حق تعالیٰ نے آیت کریمہ ”قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا...“ (۷۷) میں ذکر کیا ہے، اور اس کے بعد پھر اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کا قبلہ منسوخ فرمادیا اور کعبہ کو قبلہ بنادیا (۷۸)۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ بیت اللہ کو اللہ پاک نے قبلہ مقرر کیا ہے اور بیت المقدس جس کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے طور پر قبلہ بنالیا تھا اس کو منسوخ کر دیا۔ اس سے یہ لازم آیا کہ قرآن سے سنت کا نسخ ہوتا ہے۔

اب یہاں پر دو بحثیں ہیں:

- ۱۔ اول یہ کہ احکام شرعیہ میں نسخ ہو سکتا ہے یا نہیں؟
- ۲۔ دوسرے یہ کہ نسخ بالقرآن جائز ہے یا نہیں؟

پہلی بحث: امکان وقوع نسخ

اس مسئلہ میں اہل حق کے درمیان تو اختلاف ہے ہی نہیں، البتہ یہودی کہتے ہیں کہ احکام خداوندی میں اور اللہ کے کلام میں نسخ نہیں ہو سکتا، کیونکہ نسخ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ میاں کو پہلے سے دوسرے حکم کا پتہ نہیں تھا، اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو پتہ ہوتا تو وہ پہلے ہی دوسرا حکم نازل فرما دیتے اور یہ چیز ”بداء“ کہلاتی ہے (یعنی ایک چیز کے بارے میں پہلے علم نہیں تھا بعد میں اس کا علم اور اس کی مصلحتوں کا علم ہوا) اور ”بداء“ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے، کیونکہ یہ تو۔ نعوذ باللہ۔ اللہ تعالیٰ کے جمل کو مستلزم ہے (۷۹)۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ قرآن و حدیث سے احکام خداوندی میں نسخ کا واقع ہونا ثابت ہے، اللہ تعالیٰ

(۷۷) البقرة/۱۳۳۔

(۷۸) دیکھیے جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲ ص ۱۳) القول فی تأویل قوله تعالیٰ: ”قد نری تقلب وجهک...“۔

(۷۹) دیکھیے التفسیر الکبیر للرازی (ج ۳ ص ۲۲۷) تفسیر آیت ”مانسخ من آية او ندمها..“ المسألة الخامسة، نیز دیکھیے علوم القرآن (ص ۱۵۹ و ۱۶۰) باب چهارم: ناسخ و منسوخ۔

فرماتے ہیں ”مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِيَهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا“ (۸۰)۔

پھر نسخ کے امکان اور اس کے وقوع پر یہ بہت بڑی دلیل ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر دلائل قاطعہ قائم ہیں اور جب تک شرائع سابقہ کو منسوخ نہ مانیں آپ کی نبوت ثابت نہیں ہوگی، معلوم ہوا کہ نسخ کا قائل ہونا لازمی اور لابدی ہے (۸۱)۔

اس کے علاوہ شرائع سابقہ میں بھی نسخ واقع ہوا ہے، خود تورات میں ذکر ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو حکم ہوا تھا کہ وہ اپنی بیٹیوں کا نکاح اپنے بیٹوں کے ساتھ کرائیں جب کہ بعد میں یہ حکم بالاتفاق منسوخ ہو گیا (۸۲)۔

اسی طرح حدیثِ مکتوث عنہ سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت کے بعد پہلے بیت المقدس قبلہ تھا، پھر وہ منسوخ ہوا اور کعبہ قبلہ مقرر ہوا۔

جہاں تک یہودیوں کے اعتراض کا تعلق ہے کہ نسخ سے یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے ایک حکم کو مناسب سمجھا تھا بعد میں (معاذ اللہ) اپنی غلطی کے واضح ہونے پر اسے واپس لے لیا۔ سو یہ نہایت غلطی قسم کا اعتراض ہے اور ذرا سا غور کرنے سے اس کی غلطی واضح ہو جاتی ہے۔

اس لیے کہ ”نسخ“ کا مطلب رائے کی تبدیلی نہیں ہوتا بلکہ ہر زمانے میں اس دور کے مناسب احکام دینا ہوتا ہے، نسخ کا کام یہ نہیں ہوتا کہ وہ منسوخ کو غلط قرار دے، بلکہ اس کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ پہلے حکم کی مدت نفاذ متعین کر دے اور یہ بتا دے کہ پہلا حکم جتنے زمانے تک نافذ رہا اس زمانے کے لحاظ سے تو وہی مناسب تھا لیکن اب حالات کی تبدیلی کی بنا پر ایک نئے حکم کی ضرورت ہے، جو شخص بھی سلامت فکر کے ساتھ غور کرے گا وہ اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہ تبدیلی حکمتِ الہیہ کے عین مطابق ہے اور اسے کسی بھی اعتبار سے عیب نہیں کہا جاسکتا۔ حکیم وہ نہیں جو ہر قسم کے حالات میں ایک ہی نسخہ پلاتا رہے، بلکہ حکیم وہ ہے جو مریض اور مرض کے بدلتے ہوئے حالات پر بالغ نظری کے ساتھ غور کر کے نسخہ میں ان کے مطابق تبدیلیاں کرتا رہے۔

دیکھیے! مخلوقات میں تو ایسا ہوتا ہے کہ ایک حکم یا قانون کو جاری کرنے کے بعد اس کو منسوخ کبھی تو اس لیے کرتے ہیں کہ اس قانون کے تمام پہلوؤں پر غور نہیں ہو سکا تھا اب کچھ وقت گزرنے کے بعد غلطی ظاہر ہوئی اس لیے اس قانون کو منسوخ کرنے کی نوبت آرہی ہے، یا یہ وجہ ہوتی ہے کہ آئندہ کس

(۸۰) البقرة/۱۰۶۔

(۸۱) دیکھیے تفسیر کبیر (ج ۳ ص ۲۲۶)۔

(۸۲) حوالہ بالا۔

قسم کے حالات پیش آنے والے ہیں یہ قانون بنانے والوں اور جاری کرنے والوں کے علم میں نہیں تھا ، کچھ وقت گزر جانے کے بعد حالات میں ایسی تبدیلی آئی کہ وہ قانون نہیں چل سکتا ، اس لیے قانون میں تبدیلی کرتے ہیں ۔

لیکن اللہ تعالیٰ تو علیم و خبیر ہے کسی بھی شے کا کوئی پہلو اس سے مخفی نہیں رہ سکتا اور نہ ہی آئندہ کے حالات سے وہ بے خبر ہے اس لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ ” نسخ “ کسی لاعلمی کی بنیاد پر یا غلطی کے واضح ہونے کی وجہ سے ہو ۔

البتہ نسخ کی مثال یوں سمجھ سکتے ہیں کہ ایک ماہر اور حاذق حکیم نے ایک مریض کا معائنہ کیا اور مرض کی تشخیص کی ، اب حکیم صاحب کو معلوم ہے کہ اس کے لیے پہلے پندرہ دن فلاں نسخہ مفید رہے گا اور اس کے بعد فلاں نسخہ فائدہ دے گا ۔ اب وہ طبیب حاذق ایک صورت تو یہ اختیار کر سکتا ہے کہ اپنے مریض سے کہہ دے کہ پندرہ دن یہ نسخہ استعمال کرنا ، اس کے بعد اتنے دن یہ نسخہ اور اس کے بعد اتنے دن تک یہ نسخہ استعمال کرنا لیکن حکیم اور حاذق طبیب اپنے مریض پر اس طرح ذہنی دباؤ ڈالنے کے بجائے یہ کرتا ہے کہ اس کو ایک دوا دیتا ہے اور کہتا ہے کہ پندرہ دن تک یہ دوا استعمال کرو ، اس کے بعد مجھے دکھاؤ ، پندرہ دن کے بعد وہ مریض کو دوسری دوا دیتا ہے ، تو نسخے کی یہ تبدیلی کسی کے نزدیک عیب تو کجا ! عین حذاقت اور مبنی بر حکمت و مصلحت ہے ۔

اسی طرح اللہ جلّ شانہ کے علم میں بھی ایک حکم کی ایک مدت مقرر ہے ، جس کے بارے میں پہلے سے بتایا نہیں جاتا ، اس مدت کے گزرنے کے بعد بقاضائے مصلحت و حکمت اللہ تعالیٰ دوسرا حکم دیتے ہیں یہ ایک حکم کو منسوخ کر کے دوسرا حکم دینا اللہ تعالیٰ کے کمال حکمت اور کمال علم پر دال ہے ۔

اور یہ بات صرف شرعی احکام ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کائنات کا سارا کارخانہ اسی اصول پر چل رہا ہے ، اللہ تعالیٰ اپنی حکمت بالغہ سے موسموں میں تبدیلیاں پیدا کرتا رہتا ہے ، کبھی سردی ، کبھی گرمی ، کبھی بہار ، کبھی خزاں ، کبھی برسات ، کبھی خشک سالی ، یہ سارے تغیرات اللہ تعالیٰ کی حکمت بالغہ کے عین مطابق ہیں اور اگر کوئی شخص اسے ” بداء “ قرار دے کر اس پر یہ اعتراض کرنے لگے کہ اس سے معاذ اللہ خدا کی رائے میں تبدیلی لازم آتی ہے کہ اس نے ایک وقت سردی کو پسند کیا تھا ، بعد میں غلطی واضح ہوئی اور اس کی جگہ گرمی بھیج دی تو اسے احمق کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے ۔ یہی معاملہ شرعی احکام کے نسخ کا ہے کہ اسے ” بداء “ قرار دے کر کوئی غیب سمجھنا انتہا درجہ کی کوتاہ نظری اور حقائق سے بیگانگی ہے ۔

پھر یہاں ایک بات یہ بھی واضح رہے کہ پیچھے ہم ذکر کر آئے ہیں کہ نسخ کے امکان میں اہل اسلام کا

کوئی اختلاف نہیں۔ اسی طرح وقوع میں بھی اختلاف نہیں، البتہ معتزلہ میں سے صرف ابو مسلم اصفہانی کی رائے یہ ہے کہ نسخ کا امکان تو ہے لیکن قرآن کریم میں کہیں بھی نسخ کا وقوع نہیں ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ موقف دلائل کے لحاظ سے کافی کمزور ہے اور اسے اختیار کرنے کے بعد بعض قرآنی آیات کی تفسیر میں ایسی کھینچ تان کرنی پڑتی ہے جو اصول تفسیر کے بالکل خلاف ہے۔

جو لوگ قرآن کریم میں نسخ کے وجود کے قائل نہیں ہیں دراصل ان کے ذہن میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ ”نسخ“ ایک عیب ہے، جس سے قرآن کریم کو خالی ہونا چاہیے، جب کہ ”نسخ“ کو عیب سمجھنا ہی کوتاہ نظری ہے۔

پھر عجیب بات یہ ہے کہ ابو مسلم اصفہانی اور ان کے متبعین عموماً یہود و نصاریٰ کی طرح اس بات کا انکار نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ کے بہت سے احکام میں نسخ ہوا ہے بلکہ وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں نسخ نہیں ہے۔ اب اگر ”نسخ“ کوئی عیب ہے تو غیر قرآنی احکام میں یہ عیب کیسے پیدا ہو گیا؟! جب کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ کے احکام ہیں!! اور اگر یہ کوئی عیب نہیں ہے تو جو چیز غیر قرآنی احکام میں عیب نہیں تھی وہ قرآنی احکام میں عیب کیونکر قرار دی گئی؟!

حاصل کلام یہ ہے کہ جمہور اہل اسلام کے نزدیک احکام شرعیہ خواہ قرآنی احکام ہوں یا غیر قرآنی احکام، ان میں نسخ کا امکان ہی نہیں بلکہ وقوع اور وجود بھی ہے، جب کہ یہود میں سے بعض تو بالکل امکان ہی کا انکار کرتے ہیں اور بعض صرف وقوع کا، اور جمہور اہل اسلام اس بات پر متفق ہیں کہ نسخ کا صرف امکان ہی نہیں وقوع بھی ہے، البتہ معتزلہ میں سے صرف ابو مسلم اصفہانی اور ان کی اتباع میں چند اہل تجدد کی رائے یہ ہے کہ نسخ کا وقوع دیگر احکام شرعیہ میں تو ہے، البتہ قرآن کریم کے اندر نسخ کا وقوع نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

دوسری بحث: ”نسخ السنۃ بالقرآن“ جائز ہے یا نہیں؟

اس بحث کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ نسخ کی چار صورتیں ہیں:-

۱۔ نسخ الكتاب بالكتاب

۲۔ نسخ السنۃ بالسنۃ

۳۔ نسخ الكتاب بالسنۃ

۴۔ نسخ السنۃ بالكتاب

ان میں سے پہلی قسم یعنی نسخ الکتاب بالکتاب متفق علیہ ہے (۸۳) ، البتہ - جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں - اس میں ضرور اختلاف ہوا ہے کہ قرآن کریم میں نسخ واقع ہوا ہے یا نہیں؟ جمہور اہل سنت اس کے قائل ہیں ، جب کہ ابو مسلم اصفہانی معتزلی اور ان کے کچھ متبعین نے اس سے انکار کیا ہے -
دوسری قسم ”نسخ السنۃ بالسنۃ“ ہے ، اس کی چار صورتیں ہیں :-

۱- نسخ المتواتر بالمتواتر ۲- نسخ الآحاد بالآحاد ۳- نسخ الآحاد بالمتواتر ۴- نسخ المتواتر

بالآحاد-

ظاہر یہ اور طوفی حنبلی تو ہر صورت کے جواز کے قائل ہیں اور جمہور علماء پہلی تین صورتوں کے تو جواز کے قائل ہیں ، البتہ چوتھی صورت یعنی نسخ المتواتر بالآحاد کا انکار کرتے ہیں (۸۴) ، اس لیے کہ متواتر قطعی ہے اور خبر واحد ظنی ، اور ظنی قطعی کے لیے ناخ نہیں ہو سکتا ، کیونکہ ناخ کو منسوخ کا کم از کم ہم درجہ ہونا چاہیے ، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ لِيَخْلَا“ (۸۵) -
اس پر اشکال ہوتا ہے کہ احناف بعض مواقع میں حدیث صحیح کو حدیث حسن سے منسوخ مانتے ہیں ، حالانکہ صحیح کا درجہ حسن سے اونچا ہے -

اس کا جواب یہ ہے کہ خبر واحد اور ظنی ہونے میں دونوں برابر ہیں اور ہو سکتا ہے کہ حدیث حسن بعض قرائن کی وجہ سے کسی حدیث صحیح کے لیے ناخ ہو جائے - واللہ اعلم -
تیسری قسم ”نسخ الکتاب بالسنۃ“ ہے ، اس میں اختلاف ہے :-
جمہور فقہاء اور متکلمین کے نزدیک یہ جائز ہے ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے محقق اصحاب کا بھی یہی

(۸۳) دیکھیے أصول البردوی مع کشف الأسرار (ج ۳ ص ۱۶۵-۱۶۶) -

وقال الكلوفاني الحنبلي: ”يجوز نسخ القرآن بالقرآن والسنۃ المتواترة بمثلها والآحاد بالآحاد“ التمهيد في أصول الفقه (ج ۲ ص ۳۶۸)

وقال محققه في تعليقاته: ”كل هذا بالاتفاق بين القائلين بالنسخ“ كما قال الأمدی في الإحكام (ج ۳ ص ۱۳۶) -

نیز دیکھیے الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار للحامی (ص ۹۹) مسائل النسخ -

(۸۴) قال ابن النجار الحنبلي في شرح الكوكب المنير (ج ۳ ص ۵۵۹ و ۵۶۱ و ۵۶۲): ”ويجوز نسخ قرآن“ ونسخ سنة متواترة بمثلها“ ونسخ سنة

بقرآن“ ونسخ آحاد من السنۃ - وهي الحديث غير المتواتر - بمثلها“ أي بحديث غير متواتر“ ونسخ آحاد بمتواتر ...“ ويجوز عقلاً لا شرعاً نسخ سنة متواترة بآحاد عند الجمهور“ وحكاية بعضهم إجماعاً“ وقال الطوفي من أصحابنا والظاهرية ”يجوز“ واختار هذا القول الباجي“ ولكن في زمن النبي ﷺ وقال: لا يجوز بعده إجماعاً“ لأنه ﷺ كان يبعث الآحاد بالنسخ إلى أطراف البلاد“ قال ابن قاضي الجبل: واختاره أيضاً القرطبي المالكي -

وقال ابن الحاجب في مختصر المنتهى مع شرحه بيان المختصر (ج ۲ ص ۵۳۵): ”يجوز نسخ القرآن بالقرآن“ كالعدين“ والمتواتر

بالمتواتر“ والآحاد بالآحاد“ والآحاد بالمتواتر“ وأما نسخ المتواتر بالآحاد“ فنفاؤه الأكثرون... واحتج المصنف على عدم جواز نسخ الخبر المتواتر بالآحاد بأن الخبر المتواتر مقطوع“ والآحاد مظنون“ والمظنون لا يقابل المقطوع“ بل يطرح المظنون ويعمل بالمقطوع“ -

مذہب ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی عام کتابوں میں لکھا ہے کہ یہ درست نہیں ہے، یہی اکثر محدثین کا قول ہے۔

پھر مانعین کا اختلاف ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ عقلاً بھی درست نہیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کا ظاہر یہی ہے، اور یہی حارث محاسبی، عبد اللہ بن سعید اور قلائی رحمہم اللہ تعالیٰ کی رائے ہے، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

دوسرے بعض حضرات کہتے ہیں کہ عقلاً تو جائز ہے البتہ شریعت میں وارد نہیں ہے، اگر شریعت میں اس کی کوئی مثال ملتی تو جائز ہوتی، ابن شریح کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے۔

چوتھی قسم ”نسخ السنۃ بالکتاب“ ہے، اس میں بھی اختلاف ہے، جمہور تو قائل ہیں، چنانچہ جو حضرات نسخ الکتاب بالسنۃ کے قائل ہیں، ان کے علاوہ وہ حضرات بھی ”نسخ السنۃ بالکتاب“ کے قائل ہیں جو ”نسخ الکتاب بالسنۃ“ کے قائل نہیں ہیں چنانچہ ان میں عبد القاہر بغدادی اور ابو المظفر سمعانی بھی ہیں۔ جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے مسئلہ کی طرح یہاں بھی جواز کا انکار کیا ہے۔

واضح رہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے بعض مقامات میں ایسا کلام کیا ہے جس سے عدم جواز مستفاد ہوتا ہے اور بعض جگہ کے کلام سے جواز مفہوم ہوتا ہے، چنانچہ اسی وجہ سے ان کے اصحاب نے ان سے دونوں اقوال نقل کئے ہیں (۸۶)۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وَأَنَّهُ صَلَّى أَوَّلَ صَلَاةٍ صَلَّاهَا صَلَاةُ الْعَصْرِ

آپ نے سب سے پہلی نماز عصر کی پڑھی ہے۔

تحويل قبلہ کس مسجد میں اور کون سی نماز میں ہوئی؟

تحويل قبلہ نماز ظہر میں ہوئی یا نماز عصر میں؟ اسی طرح مسجد نبوی میں ہوئی یا مسجد ذوالقبتین میں؟ اس

میں اختلاف ہے۔

(۸۶) نسخ کی ان چاروں صورتوں میں مذاہب کی تفصیل اور مبوط دلائل کے لیے دیکھیے أصول البزوری مع شرح كشف الأستار (ج ۳ ص ۱۴۵-۱۸۶) باب تقسیم النسخ۔ والتمهيد في أصول الفقه (ج ۲ ص ۳۶۸-۳۸۶) والاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار (ص ۹۹-۱۰۹) وبيان المختصر شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب (ج ۲ ص ۵۳۵-۵۵۱) والرسالة للإمام الشافعي (ص ۱۰۶-۱۱۳) ابتداء النسخ والمنسوخ۔ وشرح الكوكب المنير (ج ۳ ص ۵۵۹-۵۶۳)۔

واقدی، ابن سعد اور ابن الجوزی رحمہم اللہ تعالیٰ کی رائے یہ ہے کہ تحویل مسجد ذوالقبلتین میں ظہر کی نماز میں ہوئی، واقعہ یوں پیش آیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم یثرب میں براء بن معرور کی والدہ کی زیارت کے لیے ان کے قبیلہ بنو سلمہ میں تشریف لے گئے تھے، انھوں نے آپ کے لیے کھانا تیار کیا اور ادھر ظہر کا وقت ہو گیا، آپ نے ابھی دُور کھتیں پر بھاٹی تھیں کہ تحویل کا حکم آپہنچا، چنانچہ آپ نے کعبہ کی طرف رخ کر لیا۔ (۱)

حضرت عمارہ بن رؤبہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ”کنامع النبی ﷺ فی إحدى صلاتی العشی حین صرفت القبلة، فدار، ودرنا معه فی رکعتین“ (۲)۔

امام بزار رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے ”انصرف رسول اللہ ﷺ نحو بیت المقدس، وهو یصلی الظهر، وانصرف بوجهہ إلى الکعبة“ (۳)۔

امام طبرانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی مفہوم اپنی سند سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے (۴)۔ ان سب روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تحویل ظہر کی نماز میں ہوئی لیکن ان روایات میں سے کوئی بھی روایت ضعف سے خالی نہیں (۵)۔

بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ تحویل تو ہوئی ہے ظہر کی نماز میں، البتہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ مسجد ذوالقبلتین نہیں بلکہ مسجد نبوی میں تحویل کا حکم آیا تھا اور مسجد نبوی ہی میں آپ نے اپنا رخ مبارک کعبہ کی طرف کر لیا تھا۔ یہی علامہ سیوطی اور علامہ آلوسی رحمہما اللہ کی رائے ہے (۶)۔

ان حضرات کی دلیل حضرت ابو سعید بن المعلی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں ”کنا نغدو للسوق علی عهد رسول اللہ ﷺ، فمزمز علی المسجد، فنصلی فیہ، فمر رنا یوماً ورسول اللہ ﷺ قاعد علی المنبر، فقلت: لقد حدث أمر، فجلست، فقرأ رسول اللہ ﷺ: قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ...، حتی فرغ من الآیة، قلت: لصاحبی: تعال نرکع رکعتین قبل أن ینزل رسول اللہ ﷺ، ناکون أول من صلی،

(۱) دیکھیے ”طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۲۳۱ و ۲۳۲) ذکر صرف القبلة عن بیت المقدس إلى الکعبة۔ وأجزاء المسالک (ج ۴ ص ۹۵)۔

(۲) آخر جہ ابن ابی داؤد بسند ضعیف، قالہ الحافظ فی الفتح (ج ۱ ص ۵۰۳) کتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حیث کان۔ وأخر جہ ابن سعد فی طبقاتہ (ج ۱ ص ۲۳۳) عن عمارہ بن أوس۔

(۳) کشف الأستار عن زوائد البرار (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب الصلاة، باب ماجاء فی القبلة، رقم (۴۲۰) ومجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۳) باب ماجاء فی القبلة، قال الهیثمی: ”وفیه عثمان بن سعید ضعفه یحیی القطان وابن معین وأبو زرعہ، ووقفه أبو نعیم الحافظ، وقال أبو حاتم: شیخ“۔

(۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰۳) کتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حیث کان۔

(۵) قالہ الحافظ رحمہ اللہ فی الفتح (ج ۱ ص ۵۰۳)۔

(۶) دیکھیے روح المعانی (ج ۲ ص ۱۰) وأجزاء المسالک (ج ۴ ص ۹۵) ماجاء فی القبلة۔

فتوارینا، فصلینا؛ ثم نزل رسول الله ﷺ، فصلی للناس الظهر یومئذ“ (۷)۔

حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”والمشہور أن أول صلاة صلاها إلى الكعبة صلاة العصر“ یعنی مشہور یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تحویل کے بعد سب سے پہلی نماز کعبہ کی طرف جو ادا کی ہے وہ نماز عصر ہے، فرماتے ہیں کہ اسی لیے اہل قبا کو تحویل قبلہ کا علم اسی دن نہیں ہوسکا۔ بلکہ اگلے دن فجر کی نماز میں ہوا (۸)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تحقیق یہ ہے کہ تحویل قبلہ کے بعد سب سے پہلی نماز جو آپ نے ادا فرمائی تھی وہ ظہر کی نماز تھی، اور یہ نماز آپ نے بنو سلمہ کی مسجد میں ادا کی تھی جس کو آج تک مسجد ذوالقبتین کہا جاتا ہے، آپ وہاں براء بن معرور کی وفات کے سلسلے میں تشریف لے گئے تھے (۹)۔ یہ نماز آپ نے دو رکعتیں تو بیت المقدس کی طرف رخ کر کے ادا فرمائیں اور باقی دو رکعتیں بیت اللہ کی طرف رخ کر کے۔ اور مسجد نبوی میں تحویل کے بعد سب سے پہلے آپ نے جو نماز ادا کی وہ عصر کی نماز ہے (۱۰)۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی اس تقریر سے واقفی وغیرہ کے بیانات اور مخالف روایات کے درمیان تطبیق ہو جاتی ہے۔

وصلی معہ قوم، فخرج رجل ممن صلی معہ، فمرّ علی أهل مسجد وہم راکعون
آپ کے ساتھ کچھ حضرات نے نماز ادا کی، پھر آپ کے ساتھ نماز پڑھنے والوں میں سے ایک شخص نکلا اور ایک مسجد والوں کے پاس سے گذرا، وہ لوگ رکوع میں تھے، یعنی نماز میں مشغول تھے۔

(۷) السنن الكبرى للنسائی (ج ۶ ص ۲۹۱) کتاب التفسیر، سورة البقرة، باب قوله تعالى: فقدرى ثقل وجہک فی السماء فلنولينک قبلة ترضاها، رقم (۱۱۰۰۳)۔

(۸) دیکھیے تفسیر القرآن العظیم (ج ۱ ص ۱۹۳)۔

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۷) میں حضرت براء بن معرور کے بیٹے بشر کی وفات کا ذکر ہے حالانکہ یہ درست نہیں، کیونکہ قبلہ محول ہونے سے پہلے وفات پانے والے حضرت براء بن معرور ہیں، نہ کہ ان کے بیٹے، چنانچہ اسی باب میں ”آیت کریمہ کا ثامن نزول“ کے تحت ذکر آچکا ہے کہ قبلہ تبدیل ہونے سے پہلے انصار میں سے دو حضرات کا انتقال ہوا، ایک اسعد بن زرارہ، اور دوسرے بھی حضرت براء بن معرور ہیں۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ جبکہ حضرت براء بن معرور کے بیٹے حضرت بشر کا انتقال خیمہ کے بعد ہوا۔ فقہ۔ دیکھیے الإصابة (ج ۱ ص ۱۵۰)۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۷)۔

دوسری مسجد والوں کو تحویل کی خبر دینے والا کون تھا؟

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ کے نکلنے والا کون تھا؟ بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ عبّاد بن بشر بن قیظی تھے (۱۱) اور بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ عبّاد بن نہیک (بفتح النون وکسر الہاء) تھے (۱۲)۔ پہلے نام کی تصریح تویلہ (۱۳) بنت اسلم یا مسلم انصاریہ حارثیہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں آئی ہے وہ فرماتی ہیں ”جاء رجل من بنی حارثة یقال له: عباد بن بشر بن قیظی، فقال: إن النبی ﷺ قد استقبل البیت الحرام، فتحولوا إلیه“ (۱۴)۔

دوسری مسجد سے کون سی مسجد مراد ہے؟

پھر اس روایت میں یہ جو وارد ہوا ہے کہ وہ شخص ایک مسجد والوں کے پاس سے گذرا، اس مسجد سے کون سی مسجد مراد ہے؟

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے لکھ دیا کہ یہ واقعہ مسجد بنو سلمہ کا ہے (۱۵)۔ لیکن اس جواب پر اشکال یہ ہے کہ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود مسجد بنو سلمہ یعنی مسجد ذوالقبتین میں موجود تھے تو پھر ایک شخص کو مسجد بنی سلمہ والوں کو خبر دینے کی کیا ضرورت تھی؟ حقیقت یہ ہے کہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے جو مسجد بنو سلمہ کا نام لکھ دیا ہے سو یہ ان کا اپنا گمان ہے جس کو ”قیل“ کہہ کر ذکر کیا ہے اور اس کی کوئی سند بھی ذکر نہیں کی۔ صحیح یہ ہے کہ یہ واقعہ مسجد بنو حارثہ کا ہے جیسا کہ تویلہ بنت اسلم کی روایت میں تصریح موجود ہے، چنانچہ وہ فرماتی ہیں ”صلینا الظہر أو العصر فی مسجد بنی حارثة، فاستقبلنا مسجد ایلیاء، فصلینا رکعتین...“ (۱۶)۔

(۱۱) کما رواہ ابن مندہ من حدیث تویلہ بنت اسلم، کذا فی فتح الباری (ج ۱ ص ۹۷) والإصابة (ج ۲ ص ۲۶۳)۔

(۱۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۷) والإصابة (ج ۲ ص ۲۶۶) نیز دیکھیے السعایہ (ج ۲ ص ۹۲)۔

(۱۳) ان کا نام تویلہ (نون کے ساتھ، مصغراً) بھی آیا ہے اور تویلہ (تائے ثناء نوناً کے ساتھ) بھی آیا ہے، فتح الباری (ج ۱ ص ۹۷) میں ”طویلہ“ واقع ہے اور (ج ۱ ص ۵۰۳) میں ”تویلہ“ (بالثاء المثلثة) واقع ہے، یہ دونوں غلط ہیں۔ دیکھیے الإصابة (ج ۲ ص ۲۵۶ و ۲۵۷) و (ج ۳ ص ۳۲۰) حافظ نے ”الإصابة“ میں تویلہ (بالتون) کو رائج قرار دیا ہے۔

(۱۴) الإصابة (ج ۲ ص ۲۶۳) نیز دیکھیے ”التمیید“ (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۱۵) قال الحافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فی الفتح (ج ۱ ص ۹۷): ”وأهل المسجد الذین مرّ بهم، قیل: هم من بنی سلمة....“

(۱۶) رواہ الحافظ أبو یزید بن مردویہ، کما فی تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۱۹۲) وأبو حاتم فی تفسیرہ، کما فی الفتح (ج ۱ ص ۵۰۳)۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال اور ہوتا ہے وہ یہ کہ کتاب الصلوٰۃ میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت آ رہی ہے اس میں ہے ”بینا الناس بقاء فی صلاة الصبح إذ جاء هم آت...“ (۱۷) اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنے والے شخص نے بنو عمرو بن عوف کو خبر دی جو قبا میں آباد تھے ، اور وہ لوگ فجر کی نماز پڑھ رہے تھے ۔

یہاں پر حافظ ابو الفضل بن طاہر کی نقل کے مطابق خبر دینے والے آدمی یہی عباد بن بشر تھے (۱۸) ۔ اب روایات میں تعارض ہو جاتا ہے کہ آیا مسجد بنو حارثہ میں اطلاع پہنچانے والے عباد بن بشر تھے یا مسجد قبا کے مخبر وہ تھے ؟ پھر یہ کہ یہ نماز عصر کا واقعہ ہے یا نماز فجر کا ؟

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت براء رضی اللہ عنہ کی حدیث باب میں جن اہل مسجد کا ذکر ہے وہ بنو حارثہ ہیں ، وہ چونکہ مدینہ منورہ کے اندر ہی رہنے والے تھے اس لیے انھیں عصر کے وقت اطلاع مل گئی ، اور ان کو اطلاع دینے والے عباد بن بشر یا عباد بن نہیک تھے ، حضرت براء رضی اللہ عنہ کی حدیث باب میں اسی کا ذکر ہے ۔

اہل قبا چونکہ مدینہ منورہ سے باہر رہتے تھے اس لیے ان تک اطلاع پہنچنے میں تاخیر ہوئی ، حتیٰ کہ دوسرے دن فجر کی نماز میں انھیں اطلاع ملی ، ان تک اطلاع پہنچانے والے کا نام معلوم نہیں ، بظاہر عباد بن بشر کے علاوہ کوئی اور صحابی تھے کیونکہ عباد بن بشر بنو حارثہ سے تعلق رکھتے ہیں ، جب کہ مسلم کی روایت میں اہل قبا کو اطلاع پہنچانے والے کا ذکر ”رجل من بنی سلمۃ“ کے الفاظ کے ساتھ آیا ہے ، چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے ”فمر رجل من بنی سلمۃ وہم رکوع فی صلاة الفجر وقد صلّوا رکعة...“ (۱۹) ۔ اور یہ بات قطعی ہے کہ بنو حارثہ اور بنو سلمہ یہ دونوں الگ الگ قبیلے ہیں (۲۰) ۔

خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ تحویل قبلہ کا حکم سب سے پہلے ظہر کی نماز میں آیا ، اس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد بنو سلمہ یعنی مسجد ذوالقبتین میں تھے کہ نماز ہی کی حالت میں آپ نے اور تمام نمازیوں نے رخ

(۱۷) دیکھیے صحیح بخاری ، کتاب الصلاة ، باب ما جاء فی القبلة ، رقم (۲۰۳) ۔

(۱۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰۶) کتاب الصلاة ، باب ما جاء فی القبلة ۔

(۱۹) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۰۰) کتاب المساجد ، باب تحویل القبلة من القدس الی الکعبۃ ۔

(۲۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰۶) کتاب الصلاة ، باب ما جاء فی القبلة ۔

کعبہ مکرمہ کی طرف کر لیا (۲۱)۔

جہاں تک حضرت ابو سعید بن المعلی رضی اللہ عنہ کی روایت کا تعلق ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحویل کا حکم نمازِ ظہر میں مسجد نبوی میں آیا، سو اس حدیث کو ہم دوسرے دن کے واقعہ پر محمول کر سکتے ہیں یعنی مطلب یہ ہے کہ حضرت ابو سعید بن المعلی رضی اللہ عنہ کو قبلہ کی تحویل کے بارے میں پہلے معلوم نہیں ہو سکا، دوسرے دن جب آپ کسی ضرورت کے تحت ظہر سے کچھ پہلے خطبہ دے رہے تھے اس میں تحویل قبلہ کا ذکر بھی آیا اور آیت مذکورہ بھی سنائی، اس موقع پر وہ مسجد نبوی پہنچے اور سمجھے کہ یہ حکم آج ہی نازل ہوا ہے، چنانچہ ”اول من صلی“ بننے کی غرض سے انھوں نے اپنے ساتھی کے ساتھ مل کے نماز پڑھی، اس کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز پڑھائی جو ظاہر ہے بیت اللہ شریف ہی کی طرف رخ کر کے پڑھائی تھی۔

اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس حدیث کو اس بات کی دلیل کے طور پر پیش کرنا درست نہیں کہ پہلی نماز مسجد نبوی میں ظہر کی پڑھی گئی خصوصاً جب کہ صحیح بخاری کی روایت میں پہلی نماز عصر کا ذکر آیا ہے۔

پھر اس کے بعد مسجد نبوی میں پہلی مکمل نماز کعبہ شریف کی طرف عصر کی پڑھی گئی (۲۲) اس نماز میں بنو حارثہ کے امام (۲۳) عباد بن بشر شریک تھے، یہ نماز سے فارغ ہو کر جلدی لکے اور اپنی قوم کی مسجد میں پہنچے، اس وقت وہاں نماز ہو رہی تھی، انھوں نے نمازیوں کو اطلاع دی کہ قبلہ محول ہو چکا ہے، چنانچہ لوگوں نے اسی حال میں اپنا رخ تبدیل کر لیا (۲۴)۔

چونکہ مسجدِ نبوی عمرو بن عوف مدینہ منورہ سے باہر قبا میں تھی ان حضرات تک اس دن اطلاع نہیں پہنچ سکی، دوسرے دن بنو سلمہ کا ایک آدمی فجر کی نماز میں قبا پہنچا اور ان لوگوں کو قبلہ بدل جانے کی خبر پہنچائی (۲۵) اس طرح تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ والعلم عند اللہ سبحانہ۔

تنبیہ

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں اور کتاب الصلوٰۃ میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی

(۲۱) كما حكا ذلك ابن سعد في الطبقات (ج ۱ ص ۲۳۱ و ۲۳۲) ذكر صرف القبلة عن بيت المقدس إلى الكعبة۔

(۲۲) كمافی حدیث الباب۔

(۲۳) ”وكان يوم بني حارثة“۔ كذا في الإصابة (ج ۲ ص ۲۶۳)۔

(۲۴) كمافی حدیث تبلیق بنت أسلم عند ابن مردويه وابن أبي حاتم، انظر تفسير ابن كثير (ج ۱ ص ۱۹۳) وفتح الباری (ج ۱ ص ۵۰۳)۔

(۲۵) يدل على ذلك ما رواه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۰۰) كتاب المساجد، باب تجويل القبلة من القدس إلى الكعبة۔

حدیث کی تحقیق میں یہی ذکر کیا ہے کہ یہ شخص حضرت عباد بن بشر یا عباد بن نسیک تھے (۲۶) ، لیکن جب صحیح بخاری کے آخر میں ”کتاب أخبار الآحاد“ میں پہنچے تو لکھا ”وقد تقدم شرحه في كتاب العلم“ ، وفي أبواب استقبال القبلة أيضاً ، وبينت هناك أن الراجح أن الذي أخبر في حديث البراء بالتحويل لم يعرف اسمه“ (۲۷) یعنی مجھے بیان کیا جا چکا ہے کہ حدیث براء کے منبر کا نام معلوم نہیں ، حالانکہ خود حافظ کی تحقیق کے مطابق وہاں عباد بن بشر مراد ہیں ، البتہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں جس منبر کا ذکر ہے حافظ نے اس کے متعلق لاعلمی کا اظہار کیا ہے (۲۸) - فانتبه - واللہ سبحانہ اعلم -

اہل قبا کی منسوخ قبلہ کی طرف نماز کی ادائیگی کا حکم

تقریر سابق سے آپ کو معلوم ہوا کہ قبلہ ظہر کی نماز میں محول ہوا ، اہل قبا نے اس دن عصر ، مغرب اور عشاء کی نمازیں بیت المقدس ہی کی طرف رخ کر کے پڑھیں ، حتیٰ کہ دوسرے دن صبح کی نماز میں جا کر ان کو اطلاع ملی -

اب سوال یہ ہے کہ ان کی ان نمازوں کا کیا حکم ہوگا جو انھوں نے منسوخ قبلہ کی طرف منہ کر کے پڑھیں ؟ آیا ان کے اعادہ کا حکم دیا جائے گا ؟ یا ان کے لیے اعادہ لازم نہیں ہوگا ؟
اس مسئلہ میں دونوں ہی قول ہیں ، البتہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ منسوخ ہونے کے بعد حضرت جبریل علیہ السلام کی تبلیغ سے پہلے وہ حکم لازم نہیں ہوتا -

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس کے پاس دعوت نہ پہنچی ہو اور اسے فرضیت خداوندی کا علم نہ ہو اور نہ ہی یہ ممکن ہو کہ کسی سے علم حاصل کرے ، ایسی صورت میں اس کے ذمہ فرض لازم نہیں ہوگا (۲۹) -

دارالحرب میں اسلام قبول کرنے والے کا حکم

میں سے یہ اختلاف علماء کے درمیان ہوا کہ جو شخص دارالکفر میں یا دارالاسلام کے اطراف و نواحی

(۲۶) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۷) و (ج ۱ ص ۵۰۶) -

(۲۷) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳) (۲۳۸) کتاب أخبار الآحاد باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق -

(۲۸) انظر الفتح (ج ۱ ص ۵۰۶) -

(۲۹) دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۷ و ۲۳۸) -

میں مسلمان ہوا ہو، اس جگہ کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جس سے شریعت کا علم حاصل کر سکتا ہو، اور نہ ہی اسے یہ معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ نے کچھ چیزیں فرض کی ہیں، کچھ عرصہ کے بعد اسے ان فرائض کا علم ہوا ہو تو اس کے ذمہ نماز روزوں کی قضا ہوگی یا نہیں؟

امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ اور چند دوسرے حضرات کی رائے یہ ہے کہ ان نمازوں اور روزوں کی ادائیگی اس کے ذمہ لازم ہوگی، کیونکہ وہ معلوم کرنے اور نکل کر تنگ و دو کرنے پر قادر ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کے ذمہ یہ عبادات اور خیرات اس وقت لازم ہوں گے جب اس نے تحصیل علم کے ممکن ہونے کے باوجود علم حاصل کرنے کی کوشش نہ کی ہو اور کوتاہی کی ہو، اور اگر اس کے پاس کوئی ایسا شخص نہ پہنچے جس سے وہ شرائع کا علم حاصل کر سکتا ہو تو اس کے ذمہ کچھ لازم نہیں (۳۰)۔ واللہ اعلم۔

فقال: أشهد بالله، لقد صليت مع رسول الله ﷺ قبل مكة، فداروا كما هم قبل

البيت

انھوں نے کہا کہ میں اللہ کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مکہ مکرمہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی ہے، چنانچہ وہ سب لوگ اسی حال میں بیت اللہ کی طرف گھوم گئے۔ اس گھومنے کی صورت تویلہ بنت اسلم کی حدیث میں آئی ہے ”فتحول النساء مکان الرجال“

والرجال مکان النساء...“ (۳۱)۔

بظاہر یہ صورت ہوئی ہے کہ بیت المقدس کے بجائے جب بیت اللہ شریف کو قبلہ بنایا گیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جگہ سے ہٹ کر مسجد کے آخری حصہ میں آگئے اور مرد عورتوں کی جگہ پہنچ گئے اور عورتیں مردوں کی جگہ اس لیے کہ بیت المقدس شمال میں ہے اور مکہ مکرمہ جنوب میں، درمیان میں مدینہ منورہ۔ تو بیت المقدس کے استقبال کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کی شمالی دیوار کی طرف رخ کر کے نماز پڑھا رہے تھے اور جب کعبہ کو آپ کا قبلہ بنایا گیا تو لامحالہ آپ اپنی جگہ سے ہٹ کر اس کی مخالف دوسری جانب جنوبی دیوار کے پاس آگئے اور اس کی طرف رخ کر کے کھڑے ہو گئے اور عورتیں مردوں کی جگہ اور مرد عورتوں کی جگہ منتقل ہو گئے (۳۲)۔

(۳۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۴۸)۔

(۳۱) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۱۹۳) والإصابة (ج ۴ ص ۲۵۴)۔

(۳۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰۴) کتاب الصلاة، باب ماجاء فی القبلة۔

کیا نماز میں رخ تبدیل کرنے سے عمل کثیر لازم نہیں آیا؟

آپ دیکھ رہے ہیں کہ اس صورت میں امام کو اپنی جگہ سے چل کر مقابل دیوار تک آنا پڑ رہا ہے ، اسی طرح مقتدیوں میں سے مردوں کو عورتوں کی جگہ اور عورتوں کو مردوں کی جگہ منتقل ہونا پڑ رہا ہے ، اگرچہ مرد مقتدی ایک حد تک اپنی جگہ رہتے ہوئے رخ تبدیل کر سکتے ہیں لیکن کچھ نہ کچھ عمل ان کے لیے بھی لازم ہے ، نیز امام کو اور عورتوں کو تو رخ تبدیل کرنے کے لیے کافی سارا عمل کرنا لازمی ہے ، کیا یہ مفید صلوٰۃ نہیں ہے ؟

اس کے کئی جوابات دیے گئے ہیں :-

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب عمل کثیر نماز کے لیے مفید نہیں تھا ۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ مثنیٰ یا عمل مفید صلوٰۃ ہے جو متوالی اور متتابع ہو ، جب کہ یہاں مثنیٰ متوالی نہیں تھی بلکہ توقف کرتے ہوئے پائی گئی تھی ۔

تیسرا جواب چودل کو لگتا ہے وہ یہ کہ عمل کثیر اگرچہ مفید صلوٰۃ ہے لیکن اس سے مواضع ضرورت مستثنیٰ ہیں ، دیکھیے محدث کے لیے ” بناء “ جائز ہے تاوقتیکہ بیچ میں کلام نہ کرے ، جب کہ بناء کے لیے وہ مثنیٰ ، وضو وغیرہ بہت سے اعمال کا ارتکاب کرتا ہے ، اسی طرح یہاں بھی یہ مواضع ضرورت میں سے ہے ، اس لیے اجازت ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے ” الضرورات تبیح المحظورات “ خصوصاً ایسے موقع پر تو اس اعتراض کی بالکل گنجائش نہیں جب کہ یہ عمل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے صادر ہوا ہو (۲۳) - واللہ اعلم -

ایک آدمی کی خبر پر قطعی قبلہ کو چھوڑنا کیسے جائز ہوا؟

یہاں حدیث باب میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ ایک آدمی مسجد والوں کے پاس سے گزرتے ہوئے خبر دے رہا ہے کہ قبلہ تبدیل ہو چکا ، اور اس ایک شخص کی بات پر یقین کرتے ہوئے تمام نمازیوں نے اپنا رخ تبدیل کر لیا ۔

اب سوال یہ ہے کہ بیت المقدس کا قبلہ ہونا تو دلیل قطعی سے ثابت تھا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی آنکھوں سے بیت المقدس کا استقبال کرتے دیکھا تھا ، تو محض ایک

آدی کی خبر پر یہ حضرات اس قطعی قبلہ کو چھوڑ کر کعبہ کی طرف کیسے متوجہ ہو گئے؟
اس کا جواب یہ ہے کہ خبر واحد اگر محقق بالقرائن ہو یعنی اس کے ساتھ قرائن شامل ہوں تو وہ قطعیت کا فائدہ دیتی ہے (۳۲)۔

یہاں دیکھیے! صحابہ کرام کو یہ معلوم تھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش اور آرزو بلکہ شدید خواہش اور آرزو ہے کہ بیت اللہ کو قبلہ بنادیا جائے، پھر ان مناسبتوں کا بھی ان کو علم تھا جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بیت اللہ کے ساتھ تھیں، اس بنا پر وہ جانتے تھے کہ یہ حکم آنے ہی والا ہے، ان قرائن کی وجہ سے یہ خبر محقق بالقرائن ہو گئی اور اس سے قطعیت کا فائدہ حاصل ہو گیا، اسی لیے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ایک آدی کی خبر پر عمل کر لیا (۳۵)۔ واللہ اعلم۔

کیا خارج سے تلقین کردہ امر پر عمل کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی؟

ایک اشکال یہاں یہ ہے کہ خارج سے اگر نمازی کو کوئی تلقین کرے اور نمازی اس کے اوپر عمل کر لے تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جب کہ یہاں خارج سے ایک شخص بنو عمرو بن عوف کی مسجد یعنی مسجد قبا اور مسجد نبی حارثہ کے نمازیوں کو بتا رہا ہے کہ قبلہ تبدیل ہو چکا ہے، اپنا رخ تبدیل کر لو، چنانچہ لوگوں نے اس شخص کی تلقین کو قبول کرتے ہوئے اپنا رخ بیت اللہ شریف کی طرف کر لیا، کیا اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی آدی خارج سے کسی نمازی کو کوئی ہدایت دے اور نمازی اس کی ہدایت پر بلا چون و چرا، بغیر سوچ بچار کے عمل کر لے تو نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور اگر اس کے کہنے پر نمازی خود غور کرے اور غور کرنے سے اس کو اپنی غلطی کا علم ہو جائے اور پھر وہ اس کی اصلاح کرے تو ایسی صورت میں نماز فاسد نہیں ہوتی (۳۶)۔

(۳۲) دیکھیے نزہۃ النظر فی توضیح نخبة الفكر (ص ۲۳-۲۶)۔

(۳۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰۶) کتاب الصلاة، باب ما جاء فی القبلة۔

(۳۶) قال ابن عبدین رحمہ اللہ فی رد المحتار (ج ۱ ص ۳۲۲): "وفی القنیۃ: قیل لمصل منفرد: تقدّم، فتقدّم بأمره، أو دخل فرجة الصف، فتقدم المصلی حتی وسع المكان علیہ: فسدت صلاتہ، وینبغی أن یمکث ساعة، ثم یتقدم برأی نفسه، وعللہ فی شرح القدوری بأنہ امثال لغير أمر اللہ تعالیٰ"۔

وقال فی الدر المختار (ج ۱ ص ۳۵۹ و ۳۶۰): "...لو امثال أمر غیرہ، فقیل له: تقدّم، فتقدّم، أو دخل فرجة الصف أحد، فوسع له:

فسدت، بل یمکث ساعة، ثم یتقدم برأیہ۔ فہستانی معزالزاہدی"۔

یہاں بھی یہی صورت پیش آئی ہوگی کہ چونکہ ایسے حکم کے آنے کی توقع تھی، اس لیے خبر ملنے کے بعد انھوں نے غور کیا، خبر کے درست ہونے کا یقین آجانے کے بعد از خود انھوں نے اپنا رخ تبدیل کر لیا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وَكَانَتِ الْيَهُودُ قَدْ أَعْجَبَهُمْ إِذْ كَانَ يَصْلِي قَبْلَ بَيْتِ الْمَقْدَسِ وَأَهْلُ الْكِتَابِ
یہود کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت پسندیدہ تھے جس وقت آپ بیت المقدس کی طرف نماز پڑھا کرتے تھے اور اہل کتاب کو بھی خوشی تھی۔
یعنی یہودیوں کو یہ بات پسند تھی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی طرف نماز پڑھتے ہیں، اس لیے کہ بیت المقدس ان کا قبلہ تھا۔

یہاں ”وَأَهْلُ الْكِتَابِ“ میں ”اہل“ مرفوع ہے اور اس کا عطف ”اليهود“ پر ہے، سوال یہ ہے کہ ”أَهْلُ الْكِتَابِ“ سے کون لوگ مراد ہیں؟ قرن قیاس یہ ہے کہ ”اہل کتاب“ سے نصاریٰ مراد ہوں۔ لیکن اشکال یہ ہے کہ اگر نصاریٰ مراد ہیں تو یہود کی خوشی کی تو ایک جائز وجہ یہ تھی کہ ان کے قبلہ کا استقبال کیا جا رہا ہے، مگر نصاریٰ کی خوشی کے لیے اس میں کوئی سامان نہ تھا کیونکہ ان کا قبلہ بیت المقدس نہیں تھا بلکہ بیت اللحم تھا جو وہاں سے مشرقی جانب میں واقع تھا۔

لیکن کہا جاسکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت المقدس کی طرف نماز پڑھنے سے نصاریٰ کو دو وجہوں سے خوشی ہو سکتی تھی۔

ایک وجہ تو یہ کہ جو شخص مدینہ میں بیت المقدس کی طرف رخ کرے گا اس کا رخ بیت اللحم کی طرف بھی توجہ ہو جائے گا، کیونکہ مدینہ منورہ سے دونوں ایک ہی سمت میں واقع ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نصاریٰ بھی دین موسوی اور ان کی شریعت اور احکام تورات کی اتباع کے مامور تھے، کیونکہ انجیل میں احکام بہت تھوڑے ہیں، اکثر قصص اور مواظظ ہیں، اس لیے قوانین و احکام کا اصل مجموعہ نصاریٰ کے لیے بھی تورات ہی تھا، چونکہ اہل تورات کا قبلہ بیت المقدس ہی تھا اس لیے نصاریٰ بھی ساتھ ساتھ خوش ہوئے۔

نصاریٰ کی خوشی کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اسلام کے مقابلہ پر تمام ملتیں ایک ہیں، نصاریٰ یہ سوچ سکتے تھے کہ بلا سے ہمارا قبلہ متعین نہ ہو، لیکن جو قبلہ ان کے لیے وجہ سکون تھا وہ بھی تو نہ بن سکا۔ اور اگر ”أَهْلُ الْكِتَابِ“ سے نصاریٰ مراد نہ لیں تو یہ عطف الخاص علی العام ہوگا اور اس

صورت میں ”یہود“ سے مراد عوام اور ”اہل کتاب“ سے مراد علماء یہود بھی ہو سکتے ہیں، اور ”اہل کتاب“ سے وہ یہود بھی مراد ہو سکتے ہیں جو اسلام لے آئے تھے یا اسلام لانے والے تھے، ان کی خوشی کی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ انھیں اپنے ایمان کے لیے ایک اور علامت مل گئی، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی علامتوں میں سے ایک علامت یہ بھی تھی کہ آپ کچھ دنوں تک بیت المقدس کا استقبال کریں گے (۳۷)۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ ”وَأَهْلَ الْكِتَابِ“ میں ”واو“ بمعنی ”مع“ ہو اور اس کا مابعد مفعول معہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہو، اب تقدیر عبارت ہوگی ”كَانَ يَصْلَىٰ نَحْوِيَّتِ الْمَقْدَسِ مَعَ أَهْلِ الْكِتَابِ“ یعنی یہودیوں کو یہ بھلا معلوم ہوتا تھا کہ آپ اہل کتاب یعنی یہودیوں کے ساتھ بیت المقدس کی طرف نماز پڑھ رہے ہیں۔ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وَهَذَا هُوَ الْأَظْهَرُ لَوْ صَحَّ رَوَايَةُ النَّصَبِ“ (۳۸)۔

فَلَمَّا وَلِيَ وَجْهَهُ قِبَلَ الْبَيْتِ أَنْكَرُوا ذَلِكَ

پھر جب آپ نے اپنا رخ بیت اللہ کی طرف پھیر لیا تو یہود نکیر کرنے لگے۔ نکیر کی صورت یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہنے لگے ہوں کہ یا تو ان کا اب تک کا عمل صحیح تھا اور یا اب جو کر رہے ہیں وہ صحیح ہے اگر ماضی کا عمل صحیح تھا تو اب جو کر رہے ہیں وہ غلط ہے، اور اگر یہ عمل صحیح ہے تو ماضی کا عمل غلط تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اب تک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے حکم سے بیت المقدس کا استقبال کرتے رہے، اور اس استقبال سے تمھاری تالیف مقصود تھی، لیکن اللہ پاک نے اس کے بعد کعبہ کو قبلہ بنادیا کیونکہ تمھارے لیے تالیف مفید نہ ہوئی، اور کعبہ چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جدِ امجد حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تعمیر کردہ ہے اور ان کا قبلہ رہا ہے، لہذا آپ کو اپنے مورثِ اعلیٰ کے قبلہ کی طرف پھیر دیا گیا۔

نکیر کی یہ صورت بھی ہو سکتی ہے کہ انھوں نے یہ کہا ہو کہ بھلا بیت المقدس کو چھوڑ کر کعبہ کو کیوں قبلہ بنایا؟ حالانکہ بیت المقدس تو انبیاء سابقین کا قبلہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بیت المقدس اگر انبیاء بنی اسرائیل کا قبلہ ہے تو کعبۃ اللہ حضرت ابراہیم و حضرت اسماعیل علیہما السلام کا قبلہ ہے۔ لہذا دونوں انبیاء کرام کے قبلے ہوئے اور کعبہ کو اس لیے بھی

(۳۷) ان تمام تفصیل کے لیے دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۶۵) و فتح الباری (ج ۱ ص ۹۷) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴۳) و فضل الباری (ج ۱ ص ۳۶۶)۔

(۳۸) دیکھیے شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۶۵) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴۳)۔

ترجیح حاصل ہے کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جد امجد حضرت اسماعیل اور حضرت ابراہیم علیہما السلام کا قبلہ رہا ہے۔ واللہ اعلم۔

قال زهير: حدثنا أبو اسحاق، عن البراء في حديثه هذا

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کے اندر ایک احتمال تو یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو بطور تعلیق ذکر کیا ہو۔ نیز یہ احتمال بھی ہے کہ حدیث سابق کے تحت یہ داخل ہو، خصوصاً جب کہ حرف عطف کو مقدر ماننا جائز قرار دیں ”کما هو مذهب بعض النحاة“ (۳۹)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے جزم کے ساتھ فرمایا ہے کہ یہ حدیث سابق ہی کے تحت ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی عادت کے مطابق حرف عطف کو حذف کر کے ذکر کیا ہے۔ جن حضرات نے اس کو تعلیق قرار دیا ہے ان سے غلطی ہوئی ہے، کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب التفسیر میں اس ٹکڑے کو اوپر کی حدیث کے ساتھ ”عن أبي نعيم عن زهير“ کے طریق سے مکمل نقل کیا ہے (۴۰)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اول تو علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ پر رد فرمایا کہ انھوں نے تقدیر حرف عطف مان کر اس کو مسند قرار دیا، جب کہ مذہب صحیح کے مطابق تقدیر حرف عطف درست نہیں ہے۔

پھر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ پر بایں طور رد فرمایا کہ انھوں نے تعلیق کے احتمال کو بالکلیہ رد کر دیا تھا، علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی صورت تعلیق ہی کی ہے، اور معلق ہونے کا احتمال بھی موجود ہے کیونکہ اس ٹکڑے میں اور ماقبل کی حدیث میں ایسی کوئی چیز نہیں جس سے لازمی طور پر دونوں کو ایک قرار دینا ضروری ہو، جہاں تک ”تفسیر“ میں ایک ہی سیاق سے ذکر کرنے کا تعلق ہے سو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس مقام میں تعلیق نہ ہو۔

چنانچہ زہیر بن معاویہ نے یہاں جو حضرت براء رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے اس کی تخریج امام الوداؤد اور امام ترمذی رحمہما اللہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے طریق سے کی ہے (۴۱) ”قال: لما وُجِّهَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى الْكَعْبَةِ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ يَأْخُذُ الْإِيمَانُ الَّذِينَ مَاتُوا وَهُمْ يَصِلُونَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدَسِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ“ (اللفظ للترمذی) اس کی تخریج ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے

(۳۹) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۶۵)۔

(۴۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۸)۔

(۴۱) صحیح سنن أبی داؤد، کتاب السنۃ، باب الدلیل علی زیادۃ الإیمان ونقصانہ، رقم (۳۶۸۰) وجامع ترمذی، کتاب التفسیر، باب ومن مودۃ

البقرة، رقم (۲۹۶۳)۔

بھی اپنی صحیح (۳۲) میں اور امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے ”مستدرک“ (۳۳) میں کی ہے (۳۴)۔

اللہ مات علی القبلۃ۔ قبل أن تحول۔ رجال و قتلوا
یعنی بیت المقدس سے بیت اللہ کی طرف قبضہ تبدیل ہونے سے پہلے کچھ حضرات وفات پا چکے تھے
اور قتل کئے جا چکے تھے۔

”انہ“ کی ضمیر ضمیر شان ہے ”مات“ فعل کا فاعل ”رجال“ ہے، درمیان میں ”قبل أن تحول“
فعل و فاعل کے درمیان بطور جملہ معترضہ ہے، ”قتلوا“ کا عطف ”مات“ پر ہے۔ اور ”القبلۃ“ سے مراد ”القبلۃ
المسنوخۃ“ یعنی بیت المقدس مراد ہے (۳۵)۔

فرضیتِ صلوٰۃ کے بعد اور تحویلِ قبۃ سے پہلے جن حضرات کا انتقال ہوا وہ کل دس حضرات ہیں
ان میں سے عین حضرات عبداللہ بن شہاب زہری، مطلب بن ازہر زہری اور سکران بن عمرو عامری رضی اللہ
عنہم کی وفات مکہ مکرمہ میں ہوئی، پانچ حضرات خطّاب۔ حائے مملہ کے ساتھ۔ بن حارث ثعلبی، عمرو بن
أسیہ اسدی، عبداللہ بن حارث سہمی، عروہ بن عبدالعزیٰ عدویٰ اور عدی بن نضلہ عدویٰ رضی اللہ عنہم کا
انتقال حبشہ میں ہوا، جب کہ دو حضرات حضرت براء بن معرور اور اسعد بن زرارہ رضی اللہ عنہم کا انتقال،
جن کا تعلق انصار سے تھا، مدینہ منورہ میں ہوا۔

اسی مدت کے دوران ایک شخص ایاس بن معاذ اشہلی کا بھی انتقال ہوا، لیکن ان کا اسلام مختلف

فیہ ہے (۳۶)۔

واضح رہے کہ یہاں ”مات رجال“ کے ساتھ ”و قتلوا“ بھی کہا گیا ہے یہ ”قتلوا“ کا لفظ
سوائے زہیر کے طریق کے کسی طریق میں نہیں ہے، بلکہ تمام روایتوں میں ”موت“ ہی کا ذکر ہے (۳۷)،
اسی لیے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”فیحتمل أن تكون هذه غير محفوظة“ (۳۸) یعنی اس بات کا

(۳۲) دیکھیے مواردالظمان الی زوائد ابن حبان (ص ۳۲۵) کتاب التفسیر، سورۃ البقرۃ، رقم (۱۷۱۸)۔

(۳۳) دیکھیے مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۲۶۹) کتاب التفسیر۔

(۳۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۸ و ۲۳۹)۔

(۳۵) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

(۳۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۸) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

(۳۷) خزائن جات ۱۱۔

(۳۸) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

احتمال ہے کہ یہ لفظ غیر محفوظ ہو۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھے کہیں بھی یہ خبر نہیں ملی کہ تحویل قبلہ سے قبل کوئی مسلمان قتل کیا گیا ہو، لیکن عدم ذکر سے عدم وقوع لازم نہیں آتا، اس لیے اگر یہ لفظ ”قتلوا“ محفوظ ہو تو اس پر محمول ہوگا کہ اس مدت میں کچھ غیر مشہور مسلمان مارے گئے ہوں، ان کے ناموں کے ذکر کا اہتمام اس لیے نہ ہو سکا ہو کہ اس زمانے میں تاریخ کا زیادہ اہتمام نہیں ہوتا تھا۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھے مغازی ابن اسحاق میں ایک شخص سوید بن الصامت کا ذکر ملا ہے، ابن اسحاق نے لکھا ہے کہ یہ شخص انصار کے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عقبہ اولیٰ میں ملنے سے پہلے ملا تھا آپ نے اسے اسلام کی دعوت دی تھی، اس پر اس نے کہا تھا ”إن هذا القول حسن“ پھر وہ مدینہ منورہ واپس لوٹ گیا، وہاں معرکہ بُعثاء پر ضمد، عین مہملہ مفتوحہ، اس کے بعد الف، آخر میں ثانیہ مثلثہ (۴۹) میں قتل ہو گیا، یہ ہجرت سے پہلے کا واقعہ ہے، اس کی قوم کہا کرتی تھی ”لقد قُتِلَ وَهْبٌ مسلم“ (۵۰) ممکن ہے ”قتلوا“ سے یہی شخص مراد ہو (۵۱)۔

لیکن علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اول تو یہ سب کلام اس وقت ہے جب کہ یہ لفظ محفوظ ہو، اور اس کا محفوظ ہونا ایک محتمل امر ہے اور احتمال پر حکم لگانا درست نہیں۔

پھر جہاں تک حافظ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا ہے کہ تاریخ کا زیادہ اہتمام اس زمانے میں نہیں ہوا کرتا تھا، سو یہ بھی تسلیم نہیں، کیونکہ دیکھیے فرضیتِ صلوٰۃ اور تحویلِ قبلہ سے پہلے کس ملک اور شہر میں کس کس کا طبعی طور پر انتقال ہوا اس کا بھی کس قدر اہتمام کے ساتھ ذکر ہوا ہے، اگر کوئی اس دوران مقتول ہوا ہوتا یقیناً اس کا ذکر بھی مزید اہتمام سے ہوتا، کیونکہ قتل طبعی موت کے مقابلے میں یقیناً غیر معمولی ہے۔

جہاں تک سوید بن الصامت کے واقعہ کا تعلق ہے، سو اس کو دلیل بنانا اس لیے درست نہیں کہ اس شخص کا اسلام ہی متفق علیہ نہیں، پھر غور کرنے کی بات ہے کہ ”قتلوا“ جمع کا صیغہ ہے جب کہ وہ صرف ایک فرد ہے، ایک فرد کے لیے جمع کے صیغہ کا استعمال کیسے درست ہو سکتا ہے!!

پھر یہ بات بھی یہاں قابلِ غور ہے کہ صفائی وغیرہ کی تصریح کے مطابق ”بُعثاء“ مدینہ منورہ سے دو دن کی مسافت پر ایک مقام ہے جہاں زمانہ جاہلیت میں اوس اور خزرج کے درمیان لڑائی ہوئی تھی، اس وقت اسلام نہیں تھا، ایسے موقع پر ایک شخص کے قتل ہونے سے اس بات پر کیسے استدلال ہو سکتا ہے کہ

(۴۹) دیکھیے معجم البلدان (ج ۱ ص ۴۵۱)۔

(۵۰) دیکھیے السیرۃ النبویۃ لابن ہشام (ج ۱ ص ۲۶۵ و ۲۶۶)۔

(۵۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۸)۔

اس کا قتل اس وقت ہوا جب بیت المقدس قبلہ تھا (۵۳)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اپنے زمانے کے بعض فضلاء کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ ممکن ہے ”قتلوا“ سے مراد مکہ مکرمہ کے مسلمین مستضعفین ہوں جیسے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے والدین ہیں۔ حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کو مراد قرار دینے کے لیے اس بات کا ثبوت ضروری ہے کہ ان کی شہادت اسراء کے بعد یعنی فرضیتِ صلوٰۃ کے بعد ہوئی ہو (۵۳) واللہ اعلم۔

فَلَمْ نَذَرِ مَا نَقُولُ فِيهِمْ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ
ہمیں معلوم نہیں ہو رہا تھا کہ ہم ایسے لوگوں کے حق میں کیا کہیں آیا کہیں ان کے ثواب میں کوئی کمی تو نہیں آئی، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت نازل فرمائی۔
آیت مذکورہ کا شان نزول اور اس سے متعلقہ تمام تفصیلات ترجمۃ الباب پر کلام کرتے ہوئے پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔

۳۰۔ باب : حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ .

ما قبل سے مناسبت

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ما قبل کے باب ”الصلوة من الإيمان“ اور مذکورہ باب ”حسن إسلام المرء“ کے درمیان مناسبت یوں بیان کی ہے کہ ما قبل میں صحابہ کرام کی دینی حرص اور ان کے شغف کا ذکر ہوا ہے کہ ان کو فکر لگی ہوئی تھی کہ قبلہ تو تبدیل ہو چکا، اب ہمارے ان بھائیوں کا کیا ہوگا جو قبلہ اولیٰ کی طرف نماز پڑھتے رہے، آیا کہیں ان کے ثواب میں تو کوئی کمی نہیں آئے گی؟ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ذہن یہاں سے تحریمِ خمر کے واقعہ کی طرف منتقل ہوا کہ اسی قسم کا اشکال انھیں تحریمِ خمر کے موقع پر بھی پیش آیا تھا کہ شراب پینے کی پہلے اجازت تھی، بعد میں اس کی حرمت نازل ہوئی، لیکن اسی دوران بعض حضرات انتقال کر گئے اور بعض شہید ہو گئے جب کہ ان کے پیٹ میں شراب موجود تھی، ان کا حال کیا

(۵۴) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

واضح رہے کہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ پر رد اس طرح فرمایا ہے کہ ”بُعَاث“ کا واقعہ جاہلیت کے زمانہ میں پیش آیا تھا اور سوید بن الصامت کا قتل بُعَاث کے موقع پر ہوا تھا۔ جب کہ سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۲۶۶) میں ہے ”وكان قتل قبل يوم بُعَاث“ کہ سوید کا قتل یوم بُعَاث سے بھی پہلے ہوا، اس طرح علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کا اشکال اور سخت ہو جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

(۵۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۸)۔

ہوگا؟ اس پر آیت نازل ہوئی: ”لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ“ (۵۴) اس میں ذکر آیا ہے کہ محسنین کے لیے اندیشہ کی کوئی بات نہیں، اسی طرح ارشاد خداوندی ہے ”إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا“ (۵۵) یعنی اللہ تعالیٰ نیک عمل کرنے والوں کے ثواب کو ضائع نہیں فرماتے، صحابہ کرام تو نیک عمل کرنے والے تھے ان کا ثواب کیوں ضائع ہوگا؟! پنانچہ اس ”احسان“ سے انتقال دہن ہوا اور ترجمہ قائم فرمایا ”باب حسن اسلام المرء“ (۵۶)۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے جو مناسبت بیان کی وہ بہت دور کی ہے اس سے بہتر توجیہ وہ ہے جو علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ پیچھے ”الصلوة من الإیمان“ کا باب ذکر کیا ہے اور اس باب میں ”حسن اسلام المرء“ کا بیان ہے، اور یہ معلوم ہے کہ ”لَا يَحْسُنُ إِسْلَامَ الْمَرْءِ إِلَّا بِإِقَامَةِ الصَّلَاةِ“ کہ نماز سے ہی اسلام کے اندر حسن آئے گا، اس لیے دونوں ابواب میں مناسبت پائی گئی (۵۷)۔ واللہ اعلم۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

ترجمۃ الباب کا مقصد حسب معمول ایمان میں کمی بیشی کا اثبات ہے، ساتھ ساتھ مرجئہ، مخزلہ اور خوارج کی تردید بھی ہے۔

جہاں تک ایمان میں کمی بیشی کا تعلق ہے سو اس کو اس طرح سمجھیے کہ ایک ہے اسلام، اور دوسرا ہے اس کا حسن، اسلام کے معنی اطاعت کے ہیں، اگر ظاہر کے ساتھ ساتھ باطن میں بھی اطاعت ہو تو اسلام میں ایک درجہ حسن کا گہیا، اگر اس کے ساتھ مزید انشراح حاصل ہو جائے تو حسن میں مزید اضافہ ہوگا، اور اگر طاعات و اعمال صالحہ کے ذریعہ ایمان میں مزید نورانیت اور جلا پیدا ہو تو اس کا حسن اور بڑھے گا، غرضیکہ اسلام حسن کو قبول کرتا ہے اور حسن کے مختلف درجات ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں کمی بیشی ہوتی ہے، ایمان اور اسلام ایک چیز ہیں، جب اسلام میں تفاوت ثابت ہو گیا تو ایمان میں بھی تفاوت ثابت ہو گیا۔ واللہ اعلم۔

مرجئہ کی تردید اس طرح ہو رہی ہے کہ چونکہ اسلام کا حسن اعمال کے ساتھ متعلق ہے، اور اس

(۵۴) المائدة/۹۳۔

(۵۵) الکہف/۳۰۔

(۵۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۸) قبیل باب حسن اسلام المرء۔

(۵۷) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

حسن میں اعمال کے تفاوت کی وجہ سے کمی زیادتی ہوتی رہتی ہے تو اعمال کا اسلام و ایمان کے لیے جزء ہونا بھی ثابت ہو جائے گا۔ اس طرح مرجحہ کی بھی تردید ہو جائے گی جن کے نزدیک اعمال کے ہونے نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

محترزہ و خوارج کی تردید یوں ہے کہ اعمال میں اضافہ کی صورت میں ایمان و اسلام کے اندر حسن کا اضافہ ہوگا اور اعمال میں کمی آئے گی تو اس حسن میں کمی آئے گی، ایمان یا اسلام کی نفی نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

۴۱ : قَالَ مَالِكُ : أَخْبَرَنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ : أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ أَخْبَرَهُ : أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ (۵۸) أَخْبَرَهُ : أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : (إِذَا أَسْلَمَ الْعَبْدُ فَحَسَنَ إِسْلَامُهُ ، يُكَفِّرُ اللَّهُ عَنْهُ كُلَّ سَيِّئَةٍ كَانَ زَلَفَهَا ، وَكَانَ بَعْدَ ذَلِكَ الْقِصَاصُ : الْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ ، وَالسَّيِّئَةُ بِمِثْلِهَا إِلَّا أَنْ يَتَجَاوَزَ اللَّهُ عَنْهَا)

تراجم رجال

- (۱) مالک: یہ امام مالک بن انس رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات ”باب من الدین الفرار من الفتن“ کے تحت گزر چکے ہیں۔
- (۲) زید بن اسلم: ان کے حالات ”باب کفران العشیر، و کفر دون کفر“ کے ذیل میں ذکر ہو چکے ہیں۔
- (۳) عطاء بن یسار: ان کے حالات بھی ”باب کفران العشیر و کفر دون کفر“ کے ذیل میں آچکے ہیں۔
- (۴) حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ: ان کے حالات بھی ”باب من الدین الفرار من الفتن“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

قال مالک

یہ تعلیق ہے، کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے سماع نہیں ہے، امام

بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو یہاں تعلیقاً نقل کیا ہے اور پھر اس کو اپنی صحیح میں موصولاً کہیں ذکر نہیں کیا، ایسی روایات کی تعداد ایک سو اٹھ ہے، جیسا کہ ہم ”کشف الباری“ کے مقدمہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ (۱) علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ چونکہ معلق روایت ہے، اور تعلیق میں انقطاع ہوتا ہے، لہذا یہ انقطاع قاذح ہوگا اور اس کو صحیح قرار نہیں دیا جائے گا (۲)۔

لیکن علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابن حزم کی بات درست نہیں کیونکہ یہ اگرچہ یہاں معلقاً مروی ہے لیکن متعدد طرق سے یہ موصولاً مروی ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے شہرت کی وجہ سے ان طرق کا ذکر نہیں کیا۔ علاوہ انہیں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط اور عادت معروف ہے کہ وہ بغیر ثبوت اور ثبوت کے جزم کے ساتھ روایت نہیں لاتے، جب کہ یہاں انھوں نے ”قال مالک“ کہہ کر جزم کے ساتھ روایت کو ذکر کیا ہے، پھر ہر مقطوع قاذح فی الصیغہ تو نہیں ہوتا، چنانچہ مذکورہ روایت پر اگرچہ اصطلاحاً انقطاع کا اطلاق ہو سکتا ہے لیکن یہ حقیقتاً متصل کے حکم میں ہے، کیونکہ روایت صحیح ہے (۳)۔

اس تعلیق کو ابو ذرہروی رحمۃ اللہ علیہ نے بعض نسخوں میں (۴)، امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی سنن میں (۵)، امام اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مستخرج میں (۶)، امام بزار رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند میں (۷)، امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے ”شعب الایمان“ میں (۸)، امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے ”غرائب مالک“ میں (۹)، حسن بن سفیان رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند میں (۱۰) اور امام اسماعیل بن عبد اللہ سمعوٰی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”فوائد“ میں (۱۱) نقل کیا ہے۔

(۱) دیکھیے کشف الباری (ج ۱ ص ۱۵۸) مقدمۃ الكتاب، تعداد روایات بخاری۔

(۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۵۰)۔

(۳) حوالہ بالا۔

(۴) کما فی الفتح (ج ۱ ص ۹۸) والعمدۃ (ج ۱ ص ۲۵۰) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۴۴) وھدی الساری (ص ۲۰)۔

(۵) دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۶۶ و ۲۶۷) کتاب الایمان و شرائعہ، باب حسن اسلام المسلم۔

(۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۸) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۵۰) و ھدی الساری (ص ۲۰) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۴۴ و ۴۵)۔

(۷) حوالہ جات سابقہ۔

(۸) شعب الایمان للبیہقی (ج ۱ ص ۵۸ و ۵۹) باب الدلیل علی أن الایمان والاسلام علی الإطلاق عبارتان عن دین واحد، رقم (۲۳)۔

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۹) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۵۰) و ھدی الساری (ص ۲۰) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۴۵-۴۸)۔

(۱۰) حوالہ جات سابقہ۔

(۱۱) دیکھیے تغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۴۶) و ھدی الساری (ص ۲۰)۔

دو اشکالات اور ان کے جوابات

اس سند پر ایک اشکال تو یہ ہوتا ہے کہ یہ روایت معن بن عیسیٰ رحمۃ اللہ علیہ ”مالک عن زید عن عطاء عن ابی ہریرۃ“ کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔ گویا کہ اس بات میں شک ہے کہ آیا یہ حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے یا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے؟ (۱۲)۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ اس روایت کو ”زید بن أسلم عن عطاء“ کے طریق سے مرسل روایت کرتے ہیں، اس میں نہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کا ذکر ہے اور نہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا (۱۳)، چنانچہ امام بزار رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لأنعلم رواه عن زید بن أسلم، عن عطاء عن ابی سعید إلا مالک“ (۱۴)۔

جہاں تک پہلے اشکال کا تعلق ہے سو وہ اس لیے قابل اعتناء نہیں کہ امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ معن بن عیسیٰ جو اس روایت کو حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کے بجائے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں یہ دوسرے تمام طرق کے خلاف ہے، کیونکہ کم از کم نو حضرات: ابن وہب، ولید بن مسلم، طلحہ بن یحییٰ، زید بن شعیب، اسحق فروزی، سعید زبیری، عبد اللہ بن نافع، ابراہیم بن الخنار اور عبد العزیز بن یحییٰ کا ”مالک، عن زید، عن عطاء، عن ابی سعید“ کے طریق پر اتفاق ہے۔ لہذا معن بن عیسیٰ والا طریق شاذ ہے، جس کا اعتبار نہیں (۱۵)، اس کے علاوہ معن بن عیسیٰ سے روایت کرنے والا راوی بھی ضعیف ہے (۱۶)۔

پھر جہاں تک وصل و ارسال کا تعلق ہے سو یہ بھی قاذح نہیں، کیونکہ سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ اگرچہ ثقہ ہیں لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اہل مدینہ کی احادیث کے معاملہ میں اتقن اور احفظ ہیں، لہذا دوسروں کے مقابلہ میں ان کے قول کو ترجیح ہوگی اور ان کا تفرد جس کی طرف امام بزار رحمۃ اللہ علیہ نے اشارہ کیا ہے کچھ بھی مضر نہیں (۱۷)۔

یہی وجہ ہے کہ خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ ”الرواہ عن مالک“ میں لکھتے ہیں ”هذا الحديث

(۱۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۰) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۴۸)۔

(۱۳) حوالہ جات بالا۔

(۱۴) تغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۴۶)۔

(۱۵) تغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۴۸) وفتح الباری (ج ۱ ص ۹۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۰)۔

(۱۶) تغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۴۸)۔

(۱۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۹۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۰) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۴۹)۔

ثابت من حدیث مالک“ (۱۸) اور ابن بطل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وہو حدیث مشہور من رواۃ مالک فی غیر الموطأ“ (۱۹)۔

إذا أسلم العبد فحسن إسلامه يكفر الله عنه كل سيئة كان زلفها
جب بندہ مسلمان ہوتا ہے اور اس کا اسلام حسن ہوتا ہے، یعنی وہ خوب اچھا مسلمان بن جاتا ہے تو اللہ
تعالیٰ اس کے ہر اس گناہ کو مٹا دیتا ہے جس کو اس نے کیا ہوتا ہے۔

زلفھا

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”زَلَفَ“ (از باب تفعیل) اور ”أَزْلَفَ“ (از باب افعال) دونوں کے ایک ہی معنی ہیں یعنی اُسلفھا و قدمھا (۲۰)۔

صاحب محکم ابن سیدہ نے لکھا ہے ”زَلَفَ“ (مخففاً، از باب نصر) اور ”زَلَفَ“ (مشدداً، از باب تفعیل) کے معنی تو ”قدمہ“ کے ہیں جب کہ اَزْلَفَ (از باب افعال) کے معنی ”قریبہ“ کے آتے ہیں (۳۱) اس کے بعد اب یہ سمجھیے کہ یہاں ہمارے لُحُوف میں ”زلفھا“ ہے، اس میں اختلاف ہے کہ یہ بالتخفیف ہے یا بالتشدید۔

صاحب مشارق رحمۃ اللہ علیہ نے تو بالتخفیف ضبط کیا ہے اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بالتشدید (۳۲) واللہ اعلم۔

حدیث باب میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا تصرف

اس حدیث کے دو ٹکڑے ہیں، ایک ٹکڑا تو یہی ہے جو آپ کے سامنے ہے، دوسرا ٹکڑا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حذف فرمادیا، پوری حدیث یوں ہے: ”إذا أسلم العبد فحسن إسلامه، كفر الله عنه كل سيئة كان زلفها، وكتب له كل حسنة كان زلفها...“ (۲۳) گویا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا دوسرا جزء یعنی

(۱۸) تغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۳۶) نیز دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۰)۔

(۱۹) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۰)۔

(۲۰) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۱)۔

(۳۱) حوالہ ۱۱۱۔

(۳۲) حوالہ ۱۱۱۔

(۳۳) دیکھیے تغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۳۵)۔ نیز دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۶۶ و ۲۶۷) کتاب الایمان و شرائعہ، باب حسن اسلام المسلم۔

”وکتبہ کل حسنة کان زلفها“ کو جو کہ کتابتِ حسنة سے متعلق ہے حذف کر دیا۔

کتابتِ حسنة سے متعلق حصہ کو حذف کرنے کی وجہ

بعض علماء فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتابتِ حسنة سے متعلق حصہ کو اس لیے حذف کر دیا کہ وہ قواعد کے مخالف ہے، یعنی اسلام لانے کے بعد سیئات کی معافی تو کھلی ہوئی بات ہے اور نصوص میں مصرح ہے (۲۳)، لیکن مسلمان ہو جانے کی صورت میں کفر کے زمانے کے اعمالِ حسنة پر اجر و ثواب مرتب ہونا یہ خلافِ قواعد ہے (۲۵)۔

طاعات، قربات اور عبادات پر اجر و ثواب کا ترتیب

اس کے خلاف قواعد ہونے کو سمجھنے کے لیے پہلے ایک مقدمہ سمجھ لیجیے، دیکھیے! تین چیزیں ہیں طاعات، قربات اور عبادات، طاعات میں ثواب کا حصول موافقۃ الامر پر موقوف ہے، کیونکہ طاعات کی حقیقت ہی یہی موافقۃ الامر ہے (۲۶)۔ قربات میں ثواب اس وقت حاصل ہوگا جب مقرب کو من یتقرب الیہ کی معرفت حاصل ہو، اور عبادات میں ثواب اس وقت ملے گا جب معرفت کے ساتھ ساتھ نیت بھی ہو (۲۷) طاعت کی مثال اللہ تعالیٰ کی معرفت کا حصول ہے، کافر خدا کی معرفت حاصل کرنے کا مامور ہے، لہذا اگر اس نے اللہ کی معرفت حاصل کر لی تو اس کو اجر و ثواب ملے گا۔

قربت کی مثال صدقاتِ نافلہ ہیں، یہاں صرف مقرب الیہ کی معرفت کافی ہے۔ عبادت کی مثال صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج وغیرہ ہے، ان امور میں معرفتِ مقرب الیہ کے ساتھ نیت بھی ضروری ہے۔

اب یہ سمجھیے کہ کافر کو نہ معرفت حاصل ہے اور نہ اس کی نیت کا اعتبار ہے، اگر خدائے پاک کی اس کو معرفت حاصل ہوتی تو وہ کافر کیسے ہوتا!! پھر جب وہ معرفت سے عاری ہے جو قربت کے لیے موقوف علیہ ہے تو عبادت تک کیسے پہنچ سکتا ہے!! جہاں مزید ایک درجہ یعنی معرفت کے بعد نیت کا ہونا بھی

(۲۳) کما سیأتی تفصیلہ قریباً ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(۲۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹۹) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۵۲)۔

(۲۶) انظر شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۶۶) کتاب الایمان، باب بیان حکم عمل الکافر إذا أسلم بعدہ۔

(۲۷) دیکھیے شرح نووی (ج ۱ ص ۶۶) و فتح الباری (ج ۱ ص ۹۹) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۵۲)۔ نیز دیکھیے کشف الباری (ج ۱ ص ۲۶۶)۔

شرط ہے !!

معلوم ہوا کہ کافر کی قربات و عبادات کا کوئی اعتبار نہیں۔

زمانہ کفر کے اعمالِ حسنہ پر

اجر و ثواب کا ترتیب خلافِ قواعد نہیں

بہت سارے محققین نے اس بات پر کلام کیا ہے کہ زمانہ کفر کے اعمالِ حسنہ پر اجر کا ترتیب قواعد کے خلاف ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہ کہنا صحیح نہیں، کیونکہ خلافِ قاعدہ تو یہ ہے کہ کفر کے زمانے میں اچھے اعمال جو صادر ہو گئے اسی وقت ان کو لکھ دیا جائے، حالانکہ حدیث سے یہ نہیں ثابت ہوتا، بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کفر کے زمانے میں کچھ اچھے اعمال کر لیے تھے اور پھر مسلمان ہو گیا تو اب وہ اعمال ماضیہ رکن لیے جائیں گے، اور اسلام کے بعد ان اعمال کا رکن لینا جو کفر کے زمانے میں پائے گئے ہیں خلافِ قواعد نہیں ہے۔ نیز ہو سکتا ہے کہ یہ اعمال تو غیر معتبر ہوں، لیکن اسلام کی برکت سے اللہ تعالیٰ ان کو قبول فرمائیں اور ان پر اجر و ثواب مرتب فرمادیں، چنانچہ ایک جماعت کی رائے ہے کہ اگر کافر نے کفر کے زمانے میں اچھے اعمال کئے ہیں اور پھر وہ مسلمان ہو جاتا ہے تو اس کو اس کے اعمالِ صالحہ پر اجر و ثواب ملے گا (۲۸)۔

چنانچہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ محققین کا اس بات پر اجماع ہے کہ کافر اگر بطورِ تقرب الی اللہ اچھے اعمال انجام دیتا ہے، جیسے صدقات، صلہ رحمی اور اعتناق وغیرہ، اور پھر وہ اسلام لے آتا ہے تو یہ تمام اعمال لکھے جائیں گے اور اسلام کی حالت میں موت آجائے تو ان پر ثواب بھی ملے گا۔ چونکہ یہ بات خلافِ عقل بھی نہیں ہے اور شرع میں یہ چیز وارد بھی ہے (جیسا کہ ہم آگے ذکر کریں گے) تو اس کا قبول کرنا ضروری ہے۔ اور اس کو خلافِ قواعد کہنا تسلیم نہیں ہے (۲۹)۔

جہاں تک فقہاء کی اس بات کا تعلق ہے کہ کافر کی کوئی عبادت درست نہیں اور وہ اسلام لے آئے تو بھی اس کا شمار نہیں ہوتا، سو ان کی مراد یہ ہے کہ دنیوی احکام کے اعتبار سے اس کا اعتبار نہیں ہوتا، باقی رہا یہ کہ اس میں ثوابِ آخرت ہے یا نہیں؟ فقہاء کے قول میں اس سے کوئی تعرض نہیں ہے (۳۰)۔ پھر

(۲۸) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۵۳)۔

(۲۹) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۵۳) وفتح الباری (ج ۱ ص ۹۹)۔

(۳۰) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۷) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۵۳)۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کافر کے بعض اعمال کا دنیا میں بھی اعتبار ہوتا ہے، چنانچہ اگر کافر کے ذمہ کفارہ ظہار لازم آجائے اور وہ حالت کفر میں ہی کفارہ ادا کر دے تو یہ اس کے لیے کافی ہوگا، اسلام لانے کے بعد دوبارہ اس کا اعادہ لازم نہیں ہوگا (۳۱)۔

ابراہیم حربی، ابن بطال، قرطبی اور ابن المنیر رحمہم اللہ تعالیٰ بھی اسی کے قائل ہیں (۳۲)۔

ابن المنیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قواعد کے خلاف تو یہ صورت ہے کہ حالت کفر ہی میں اس کو لکھ لیا جائے۔ جہاں تک اس صورت کا تعلق ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے اسلام لانے کے بعد کے حسنات میں ان اعمال خیر کے ثواب کا اضافہ فرمادیں جو حالت کفر میں اس سے صادر ہوتے رہے ہیں، سو اس کے لیے کوئی مانع موجود نہیں ہے، جیسا کہ اللہ کے لیے اس بات میں کوئی مانع نہیں کہ کسی بندے پر بغیر کسی عمل کے فضل فرمادیں، چنانچہ اس شخص کو پورا ثواب ملتا ہے جو بیماری یا کسی عذر کی وجہ سے معمولات کو ادا نہ کر سکا ہو، جب اللہ تعالیٰ معدوم عمل کا ثواب لکھ سکتے ہیں تو موجود عمل کا ثواب کیوں نہیں لکھ سکتے؟! اگرچہ اس میں شروطنہ پائی جا رہی ہوں (۳۳)۔

ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو اپنے بندوں پر کسی بھی قسم کا فضل فرمانے کا اختیار ہے، کسی کو اعتراض کا کوئی حق نہیں (۳۴)۔

زمانہ مکفر کے اعمالِ حسنہ پر بعد از اسلام

اجرو ثواب کے مرتب ہونے کے دلائل

کفر کے زمانے میں اعمالِ حسنہ کے انجام دینے پر اجرو ثواب کے حصول کے دلائل درج ذیل ہیں:-

(۱) پہلی دلیل تو یہی حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیثِ باب ہے، جو اس مسئلہ میں

صریح ہے (۳۵)

(۲) دوسری دلیل حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں ”یا رسول اللہ،

أَرَأَيْتَ أَشْيَاءَ كُنْتَ أَتْحَنُ بِهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ مِنْ صَدَقَةٍ، أَوْ عِتَاقَةٍ، وَمِنْ صَلَاقٍ رَجِمَ، فَهَلْ فِيهَا مِنْ أَجْرٍ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ

(۳۱) حوالہ جات بالا۔

(۳۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۳) وفتح الباری (ج ۱ ص ۹۹ و ۱۰۰)۔

(۳۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۳) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۰)۔

(۳۴) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۶۶) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۰) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۳)۔

(۳۵) وقد سبق تخريج الحديث مفصلاً۔

اُسَلَمَتَ عَلٰی مَاسَلَفٍ مِّنْ خَیْرٍ“ اور مُسَلَّم کی روایت میں ہے۔ ”اُسَلَمَتَ عَلٰی مَاسَلَفٍ مِّنْ خَیْرٍ“ (۳۶) یعنی ماضی میں تم سے جو اعمال خیر ہوئے ہیں تم ان کے ساتھ مسلمان ہوئے ہو، یعنی وہ اعمال رائگاں نہیں ہوئے۔

لیکن جو حضرات زمانہ کفر کے اعمال کو غیر معتبر مانتے ہیں وہ اس روایت کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس حدیث کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ تم نے کفر کے زمانے میں جو اچھی اچھی خصلتیں اختیار کیں اور اچھے اچھے اعمال کئے ان کی وجہ سے تم کو ملکہ حاصل ہو گیا ہے، اب اس ملکہ سے تم اسلام کے بعد بھی نفع اندوز ہو گے، لہذا اگر کفر کے زمانے میں صدقات کرتے تھے تو اس کا ملکہ پیدا ہو گیا ہے کہ اسلام کے زمانے میں بھی وہ ملکہ تمہیں صدقہ کرنے پر آمادہ کرے گا، یا غلام آزاد کرتے تھے تو اسلام میں بھی اس کا تقاضا ہوگا (۳۷)۔ بعض حضرات نے اس کا ایک دوسرا مطلب بیان کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تم نے کفر کے زمانے میں جو اچھے اعمال کئے ہیں اس پر تمہاری تعریف کی جاتی ہے، تم اس کے بدلے میں ثناء جمیل حاصل کر چکے ہو، لوگوں نے تمہاری مدح اور ثناء خوانی کی ہے، وہی ثناء جمیل اب اسلام میں بھی تمہیں حاصل ہے (۳۸)۔

بعض حضرات نے اس کی یہ تاویل کی کہ ”اُسَلَمَتَ بِرِکَةِ مَاسَلَفٍ“ یعنی ان بھلائیوں اور نیک کاموں کی وجہ سے تمہیں مسلمان ہونے کی توفیق ہوئی لَآنَ الْمَبَادِئِ عِنْوَانُ الْغَايَاتِ (کیونکہ ابتدائی آثار انجام اور عاقبت کی دلیل اور عنوان ہوتے ہیں) مشہور ہے کہ نیکی نیکی کو پہنچتی ہے، لہذا اچھے اچھے اعمال کرنے کی وجہ سے طبیعت ایمان کی طرف چل پڑی (۳۹)۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان اعمال کی برکت سے اسلام میں تمہیں رزقِ واسع مل رہا ہے (۴۰)۔

مگر یہ تمام معانی و تاویلات تباہی کے خلاف ہیں، اگر کوئی آدمی خالی الذہن ہو کر یہ حدیث پڑھے

(۳۶) انظر الصحيح للبخاری، کتاب الزکاة، باب من تصدق فی الشرک ثم أسلم، رقم (۱۳۳۶) و کتاب البیوع، باب شراء المملوک من الحربی و هبت و عتقه، رقم (۲۲۲۰) و کتاب العتق، باب عتق المشرک، رقم (۲۵۳۸) و کتاب الأدب، باب من وصل رحمہ فی الشرک ثم أسلم، رقم (۵۹۹۲) و الصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۶۶) کتاب الایمان، باب بیان حکم عمل الکافر إذا أسلم بعده۔

(۳۷) شرح النووی علی صحيح مسلم (ج ۱ ص ۶۶) و فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۲) کتاب الزکاة، باب من تصدق فی الشرک ثم أسلم۔ و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۳)۔

(۳۸) حوالہ جات بالا۔

(۳۹) شرح نووی (ج ۱ ص ۶۶) و فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۲) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۳)۔

(۴۰) فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۲)۔

یا سنے تو ایک دم اس کے ذہن میں بھی آئے گا کہ کفر کے زمانے میں جو اعمالِ حسنہ کئے گئے ہیں مسلمان ہونے کے بعد ان کا اعتبار ہوگا، اس صورت میں اس کے یہ معنی ہوں گے ”أسلمت مع ما أسلفت“ تم ان اعمالِ حسنہ کے ساتھ مسلمان ہوئے ہو جو زمانہٴ ماضی میں کر چکے ہو، یعنی وہ واقعی رانگاں اور ضائع نہیں ہوئے۔

(۳) تیسری دلیل مسلم شریف کی ایک حدیث ہے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ”یا رسول اللہ، ابن جُعدان کان فی الجاہلیۃ یصل الرحم، ویطعم المسکین، فہل ذاک نافعہ؟ قال ﷺ: لا ینفعہ؛ إند لم یقل یوماً: رب اغفر لی خطیئتی یوم الدین“ (۴۱) یعنی ابن جعدان جاہلیت کے زمانے میں صلہ رحمی بھی کیا کرتا تھا اور مسکینوں کو کھانا بھی کھلاتا تھا، کیا یہ اعمال اس کے لیے نافع ہوں گے؟ آپ نے فرمایا یہ نافع نہیں ہوں گے، کیونکہ اس نے ایک دن بھی ”رب اغفر لی خطیئتی یوم الدین“ نہیں کہا، اس کا مطلب حضراتِ محدثین یہ بیان فرماتے ہیں کہ چونکہ وہ بعث بعد الموت پر ایمان نہیں رکھتا تھا، اس لیے وہ کافر ہے، کفر کی حالت میں مرجانے کی صورت میں یہ اعمال اس کے لیے مفید نہیں ہوں گے (۴۲)۔

معلوم ہوا کہ اگر وہ ”رب اغفر لی خطیئتی یوم الدین“ کہہ دیتا یعنی وہ آخرت پر بھی ایمان رکھتا تو اس کے اعمالِ حسنہ اس کے حق میں لکھے جاتے اور ان کا ثواب اسے ملتا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

زمانہٴ کفر کے معاصی و جرائم پر اسلام لانے کے بعد مؤاخذہ ہوگا؟

پھر زمانہٴ کفر میں جو جرائم اور معاصی کئے ہیں، مسلمان ہو جانے کے بعد کیا ان پر مؤاخذہ ہوگا یا

کھاتہ بے باق ہو جائے گا؟

جمہور علماء جس میں ائمہٴ ثلاثہ یعنی امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ بھی داخل ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ اگر کافر سچے دل سے مسلمان ہو جائے تو کفر کے ساتھ معاصی بھی زائل ہو جائیں گے (۴۳)۔

(۴۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۵) کتاب الایمان، باب الدلیل علی أن من مات علی الکفر لا ینفعہ عمل۔

(۴۲) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۵)۔

(۴۳) انظر فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۶۲) کتاب الایمان، باب کون الإسلام یہدم ما قبلہ و کذا المحج والہجرة۔ و فیہ تفصیل حسن فراجعہ لزاماً۔

جب کہ امام احمد بن حنبل (۲۴۱)، شافعیہ میں سے ابو عبد اللہ حلی (۲۵۵) اور ابو بکر بیہقی (۳۶۱) ظاہریہ میں سے ابو محمد بن حزم (۴۱۵) اور حنفیہ کے متاخرین میں سے علامہ کشمیری رحمہم اللہ تعالیٰ (۲۸۱) کی راے یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے، اگر اسلام لا کے اس نے جس طرح کفر سے توبہ کی ہے اسی طرح جرائم سے بھی توبہ کر لی تو اسلام جس طرح کفر کا ہادم ہوگا اسی طرح جرائم و معاصی کا بھی ہادم ہوگا، اور اگر صرف کفر سے توبہ کی ہے اور جرائم و معاصی میں اب بھی مشغول ہے تو پھر جرائم ماضیہ منہدم نہیں ہوں گے اور آئندہ زندگی کے جرائم کے ساتھ ان جرائم کے متعلق بھی سوال ہوگا۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین کے دلائل

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے ہم نوا علماء نے صحیحین میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے ”قال: قال رجل: يا رسول الله، ائنا اخذ بما عملنا في الجاهلية؟ قال: من احسن في الاسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية ومن اساء في الاسلام اخذ بالاول والاخر“ (۳۹)۔
مسلم شریف کی ایک روایت میں ہے ”ومن اساء اخذ بعمله في الجاهلية والاسلام“ (۵۰)۔
اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو شخص زمانہ اسلام میں اسات اختیارات کرے گا اس سے زمانہ کفر کے جرائم و معاصی کا بھی مواخذہ ہوگا۔

ابن حزم ظاہری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے استدلال کیا ہے ”ان ناسا من اهل الشرك قتلوا فاكثروا، وزنوا فاكثروا، ثم اتوا محمدا ﷺ، فقالوا: ان الذي تقول وتدعو اليه لحسن، ولو تخبرنا ان لما عملنا في الفارة! فنزلت: وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ، وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي

(۳۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۶۶ و ۲۶۷) کتاب استتابۃ المرتدین، باب اثم من اشرک باللہ و عقوبتہ فی الدنیا و الآخرة۔

(۳۵) حوالہ بالا۔ نیز دیکھیے شعب الایمان للبیہقی (ج ۱ ص ۵۸) باب الدلیل علی ان الایمان و الاسلام علی الإطلاق عبارتان عن دین واحد۔

(۳۶) قال البيهقي في سننه الكبرى (ج ۹ ص ۱۲۳) کتاب السیر، باب ترک اخذ المشرکین لما اصابوا بعد ذکر حدیث ابن مسعود: ”وكانه جعل الایمان كفارة لما مضى من كفره، وجعل العمل الصالح بعد كفارة لما مضى من ذنوبه سوى كفره“۔

(۴۷) قال ابن حزم في ”المحلى“ (ج ۱ ص ۳۹): ”مسألة: ومن عمل في كفره عملا سيئا، ثم أسلم، فإن تمارى على تلك الإساءة حوسب وجوزى في الآخرة بما عمل من ذلك في شركه و إسلامه...“۔

(۴۸) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۳۵ و ۱۳۶)۔

(۴۹) صحيح البخاری، کتاب استتابۃ المرتدین و المعاندين و قتالهم، باب اثم من اشرک باللہ و عقوبتہ فی الدنیا و الآخرة، رقم (۶۹۲۱) و صحيح

مسلم (ج ۱ ص ۷۵) کتاب الایمان، باب هل يؤاخذ بأعمال الجاهلية۔

(۵۰) صحيح مسلم، حوالہ بالا۔

حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَلَا يَزْنُونَ، وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا، يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا، إِلَّا مَنِ اعْتَدَى عَلَى نَفْسِهِ سِرًّا، وَالْأَمْنُ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا“ (۵۱)۔

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اعمالِ سیرہ کے اسقاط کو ایمان، توبہ اور عملِ صالح پر مرتب کیا ہے، لہذا اگر مسلمان ہونے کے بعد عملِ صالح نہ کرے بلکہ زمانہ مکفر کی طرح بد اعمالیوں میں مبتلا رہے تو اس زمانہ کی بد اعمالیوں پر بھی گرفت ہوگی (۵۲)۔

جمہور کی طرف سے مذکورہ دلائل کا جواب

جمہور علماء حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث محتمل ہے، ایک محتمل روایت کی وجہ سے دوسری روایات کو مقید کرنا درست نہیں :-
(۱) اس میں پہلا احتمال وہ ہے جو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ إحسان فی الإسلام کے معنی یہ ہیں کہ اسلام کا زمانہ پاکر مسلمان ہو جائے اور إساءت فی الإسلام کے معنی یہ ہیں کہ زمانہ اسلام کو پاکر اسلام کو اختیار نہ کرے (۵۳)۔

(۲) دوسرا احتمال ابو حاتم بن حبان رستی (۵۴)، ابو عبد الملك یونانی (۵۵)، قرطبی (۵۶)، اور نووی (۵۷) رحمہم اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ إحسان فی الإسلام یہ ہے کہ صدقِ دل سے اسلام میں داخل ہو اور إساءت فی الإسلام یہ ہے کہ ظاہر میں مسلمان ہو اور باطن میں منافق ہو۔

(۳) مہلب، اور امام طبری رحمہما اللہ تعالیٰ نے احتمال بیان کیا ہے کہ إحسان فی الإسلام تو یہ ہے

(۵۱) صحیح البخاری (ج ۲ ص ۶۱۰ و ۶۱۱) کتاب التفسیر، سورة الزمر، باب قوله: يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله...، وصحيح مسلم (ج ۱ ص ۶۶)، كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الحج والعمرة، وسنن النسائي الصغرى (ج ۲ ص ۱۶۳) كتاب المعاصرة، باب تعظيم الدم، وسنن النسائي الكبرى (ج ۶ ص ۲۳۶) كتاب التفسير، سورة الزمر، باب قوله تعالى: "يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم" رقم (۱۱۳۳۹) وسنن أبي داود، كتاب الفتن والملاحم، باب في تعظيم قتل المؤمن، رقم (۳۲۴۳) و (۳۲۴۴)۔
(۵۲) المحلى لابن حزم (ج ۱ ص ۳۹)۔

(۵۳) شرح مشكل الآثار للطحاوی (ج ۱ ص ۳۳۲ و ۳۳۳)۔

(۵۴) انظر الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (ج ۲ ص ۱۰۵) باب الإخلاص وأعمال السر۔ وقد يوب على هذا الحديث بقوله: "ذكر الأخبار بأن المرء المسلم ينفعه إخلاصه حتى يحبط ما كان قبل الإسلام من السيئة، وأن نفاقه لا تنفعه معه الأعمال الصالحة"۔

(۵۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۶۶) کتاب استتابة المرتدين...، باب إثم من أشرك بالله وعقوبته في الدنيا والآخرة۔

(۵۶) خوارزمی۔

(۵۷) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۶۵) کتاب الإيمان، باب هل يؤخذ بأعمال الجاهلية۔

کہ مسلمان ہو جانے کے بعد اسلام پر باقی رہے اور إساءة فی الإسلام یہ ہے کہ اسلام میں داخل ہو جانے کے بعد مرتد ہو جائے (۵۸)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ انھوں نے یہ حدیث ”کتاب استیابة المرتدین“ میں ذکر فرمائی ہے۔ واللہ اعلم۔

(۴) اس حدیث کا چوتھا مطلب امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہاں مؤاخذہ سے مراد تعذیب نہیں، بلکہ جاہلیت کے جرائم کو بھی یاد دلا کر زجر و سرزنش کرنا مقصود ہے (۵۹)۔ مطلب یہ ہے کہ اس سے یہ کہا جائے گا کہ ارے بے غیرت! اسلام سے پہلے بھی تو ان جرائم کا ارتکاب کرتا رہا، مسلمان ہو جانے کے بعد بھی تو یہ جرائم کرتا رہا، اسلام نے تجھ کو ان جرائم سے روکا نہیں؟! تجھ کو حیا و شرم نہیں آئی؟!!!

جہاں تک ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا آیت قرآنی ”الَّذِينَ تَابُوا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا صَالِحًا“ کے مفہوم سے استدلال کا تعلق ہے سو اول تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا مفہوم بھی وہی ہے جو حدیث ”ومن أساء أخذ بعمله في الجاهلية والإسلام“ کا ہے، اور اس میں وہ تمام تاویلات ہو سکتی ہیں جو ہم ابھی اوپر ذکر کر چکے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ابو حیان نے ”الَّذِينَ تَابُوا...“ کو استثناء منقطع قرار دیا ہے (۶۰) لہذا ”إلا“ ”لکن“ کے معنی میں ہے اور ”مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا“ مبتدا ہے اور ”فَأُولَٰئِكَ يَبْدِلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ“ اس کے لیے خبر ہے (۶۱)۔ اس تاویل کے بعد ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا سارا استدلال ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ ان کے استدلال کی بنیاد استثناء کے متصل ہونے پر تھی۔ اور جب یہ

(۵۸) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۶۶)۔

(۵۹) قال الخطابي رحمه الله تعالى في أعلام الحديث (ج ۳ ص ۲۳۱ و ۲۳۱۲): ”ظاهر هذا الحكم خلاف ما أجمعت عليه الأمة من أن الإسلام يجب ما قبله، قال الله تعالى: ”قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف“ ووجه هذا الحديث وتأويله: أنه إذا أسلم مرة لم يؤخذ بما كان سلف من كفره، ولم يعاقب عليه، وإن أساء في الإسلام غاية الإساءة، وركب أشد ما يكون من المعاصي ما دام ثابتاً على إسلامه، وإنما يؤخذ بما جناه في الإسلام من المعصية، ويغير بما كان منه في الكفر، ويكت به، كأنه يقال له: أليس قد فعلت كيت وكيت وأنت كافر؟! فهلا منعك إسلامك من معاودة مثله، إذ أسلمت؟ ثم يعاقب على قدر ما يستحقه من المعصية التي اكتسبها في الإسلام، ولا يجوز أن يعاقب عقوبة الكفار، لأن المسلم لا يخلد في النار، والكافر مخلص فيها أبداً“۔

(۶۰) كمافي روح المعاني (ج ۱۹ ص ۳۹)۔

(۶۱) وقرنت الجملة بالفاء لوقوعها خبراً عن الموصول، كمافي نوید۔ الذي يأتي في فله درهم۔ انظر روح المعاني (ج ۱۹ ص ۳۹)۔ وانظر أيضاً بيان القرآن (ج ۸ ص ۵۸)۔

استثناء منقطع ہے اور ماقبل سے متعلق نہیں، بلکہ مستقل کلام ہے تو سینات کے اسقاط کے لیے اسلام و ایمان کے علاوہ توبہ اور عمل صالح کو اس کے لیے موقوف علیہ قرار نہیں دیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

جمہور کے دلائل

(۱) جمہور کی ایک دلیل تو قرآن کریم کی آیت ہے ”قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ“ (۶۲) اس آیت سے معلوم ہوا کہ کفر سے باز آکر اگر اسلام کو قبول کر لیا جائے تو سابقہ تمام معاصی و جرائم معاف ہو جاتے ہیں۔

بعض حنابلہ نے آیت میں تاویل کی ہے کہ نصوص سابقہ کے پیش نظر اس سے مراد ”ما قد سلف مما انتھوا عنه“ ہے یعنی وہ سابق گناہ معاف ہو گئے جن سے وہ باز آچکا اور توبہ کر چکا۔ کیونکہ توبہ کہتے ہیں ندامت علی الذنب، إقلاع عن الذنب اور عزم علی عدم العود کو، اب اگر کوئی کافر مسلمان ہو جاتا ہے اور عدم عود إلى الفاحشة کا عزم نہیں کرتا تو اس کی توبہ مکمل نہیں ہوگی، لہذا سابق دواش و معاصی کے ارتکاب پر اس سے مواخذہ ہوگا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کو محتمل روایات کی بنیاد پر مقید کرنا درست نہیں۔ جہاں تک اس کی توبہ کے مکمل نہ ہونے کا تعلق ہے سو یہ بات اس لیے درست نہیں کہ توبہ کی مذکورہ شرائط مسلمان کے لیے ہیں جب کہ کافر کا مسلمان ہونا ہی اس کے تمام گناہوں کے مکمل ازالہ کے لیے کافی ہے، وہ اسلام لاتے ہی گویا ایسا معصوم ہو گیا جیسا کہ آج ہی پیدا ہوا ہو۔ نصوص سے یہی مستفاد ہوتا ہے، کما سیاتی۔

(۲) دوسری دلیل حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”أما علمت یا عمرو، أن الإسلام يهدم ما كان قبله؟“ (۶۳) اس روایت کے اندر مطلقاً ماقبل کے تمام معاصی کے منہدم ہو جانے کا ذکر ہے۔

(۳) عیسوی دلیل حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کا قصہ ہے (۶۴) جس میں یہ وارد ہے کہ انھوں نے

(۶۲) سورة الأنفال/۳۸۔

(۶۳) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۶) کتاب الایمان، باب کون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الحج والعمرة۔

(۶۴) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۱۲) کتاب المغازی، باب بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد إلى المُرقات من جينة، (ج ۲ ص ۱۰۱۵) کتاب الديات، باب قول الله: ومن أضيها - وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۶۶ و ۶۸) کتاب الایمان، باب تحريم قتل الكافر بعد قوله: لا إله إلا الله - وسنن أبي داود، کتاب الجهاد، باب علی ما قاتل المشركون، رقم (۲۶۳۳)۔

ایک شخص کو ”لا اِلهَ اِلاَّ اللّٰهُ“ کہنے کے بعد قتل کر دیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ناگواری کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا ”أَفْتَلْتُمْ بَعْدَ مَا قَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟“ یہ معذرت پیش کرتے رہے لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یہی ارشاد فرماتے رہے ”أَفْتَلْتُمْ بَعْدَ مَا قَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟“ حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”حتی تمینت انی لم أکن أسلمت قبل ذلک الیوم“ مجھے یہ تمنا ہونے لگی کہ کاش! اس سے پہلے میں مسلمان نہ ہوا ہوتا! اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے ذہنوں میں یہ مرکوز تھا کہ اسلام جرائم سابقہ کو مٹا دیتا ہے۔ واللہ اعلم۔

وکل بعد ذلك القصاص: الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف
اس کے بعد برابر برابر کا معاملہ ہوگا اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک نیکی کے بدلے میں دس گنا ملے گا، یہ تو ابتدائی درجہ ہے، اور بڑھتے بڑھتے سات سو تک پہنچ جائے گا۔
دیکھیے! یہ اسلام کا حسن اور آدمی کا اخلاص ہی ہے کہ ایک نیکی دس گنا سے متجاوز ہو کر سات سو گنا تک پہنچ جاتی ہے۔

کیا نیکی میں صرف سات سو گنا تک ہی اضافہ ہوتا ہے؟

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اضافہ سات سو گنا ہی تک ہوتا ہے، جب کہ آیت قرآنی ”مَثَلُ الَّذِي يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ“ (۶۵) سے معلوم ہوتا ہے کہ سات سو گنا سے زیادہ بھی اضافہ ہو سکتا ہے۔

حدیث باب کے پیش نظر بعض علماء کی رائے تو یہ ہے کہ اضافہ سات سو گنا تک ہی ہوتا ہے اس سے زیادہ نہیں، جہاں تک آیت قرآنی کا تعلق ہے، سو اس کا مفہوم ان کے نزدیک یہ ہے کہ ”یضاعف“ سے سات سو گنا تک کا اضافہ مراد ہے، کیونکہ اگرچہ اللہ تعالیٰ کی مشیت اور اختیار میں ہے کہ اس سے بھی زیادہ اضافہ فرمائے لیکن جو اضافہ کیا جائے گا وہ سات سو گنا تک ہی ہے۔

جب کہ جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ ایک نیکی میں اضافہ کے لیے سات سو گنا کی تحدید لازمی نہیں ہے، اس سے زائد اضافہ بھی ہو سکتا ہے (۶۶)۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں

ہے کتبہا للہ لبہا عندہ عشر حسنات إلى سبع مائة ضعف إلى أضعاف كثيرة“ (۶۷)۔

اسی طرح ابن ابی عاصم النبیل رحمۃ اللہ علیہ نے ”کتاب العلم“ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث نقل کی ہے ”إن الله تعالى يعطي بالحسنة ألف حسنة“ (۶۸) یعنی اللہ تعالیٰ ایک نیکی کے بدلہ بیس لاکھ نیکیاں عطا فرماتے ہیں۔

ایک حدیث میں ہے ”من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب - ولا يقبل الله إلا الطيب - فإن الله يتقبلها يمينه ثم يرثها صاحبہ کما یرثی أحدکم فلوّہ حتی تكون مثل الجبل“ (۶۹)۔

یعنی جو شخص اپنی پاکیزہ حلال کمائی سے ایک کھجور کے برابر صدقہ کرتا ہے اسے اللہ رب العزت اپنے واسطے ہاتھ سے قبول کرتے ہیں پھر اسے اس طرح بڑھاتے اور پرورش کرتے ہیں جس طرح تم میں سے کوئی شخص کھوڑے کے بچے کی پرورش کرتا ہے، حتیٰ کہ وہ ایک کھجور یا اس کے برابر کی چیز پہاڑ کے برابر بن جاتی ہے۔ ظاہر ہے کھجور اگر پہاڑ کے بقدر ہو جائے تو اس میں صرف سات سو گنا کا اضافہ ہی نہیں ہوگا بلکہ اس سے بہت زیادہ اضافہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

والسَّيِّئَةُ بِمِثْلِهَا إِلَّا أَنْ يَتَجَاوَزَ اللَّهُ عَنْهَا

اور سیئہ کو ایک ہی سیئہ سمجھا جائے گا، اس میں اضافہ نہیں ہوگا، المبتدئ اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے کہ اسے معاف فرمادے اس صورت میں وہ ایک گناہ بھی باقی نہیں رہے گا۔

اللہ تعالیٰ بڑا رحیم و کریم ہے، مومن کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی خاص رعایت ہوتی ہے، حتیٰ کہ قیامت کے دن ایسا بھی ہوگا کہ آدمی کے گناہوں کو مٹا کے ان کی جگہ حسنات لکھ دی جائیں گی۔

چنانچہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”إِنِّي لَا أَعْلَمُ آخِرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ دَخُولَ الْجَنَّةِ، وَآخِرَ أَهْلِ النَّارِ خُرُوجَ مِنْهَا: رَجُلٌ يُوْتِي بِهْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقَالُ: اغْرِيْهُمَا عَلَيْهِ صَغَارُ ذَنْبِهِ، وَارْفَعُوا عَنْهُ كِبَارُهَا، فَتُعْرَضُ عَلَيْهِ صَغَارُ ذَنْبِهِ، فَيَقَالُ: عَمِلْتَ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا، وَكَذَا وَكَذَا؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ، لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَنْكُرَ، وَهُوَ مُشْفِقٌ مِنْ كِبَارِ ذَنْبِهِ أَنْ تُعْرَضَ عَلَيْهِ، فَيَقَالُ لَهُ: فَإِنْ لَكَ مَكَانٌ كُلِّ سَيِّئَةٍ حَسَنَةٌ، فَيَقُولُ:

(۶۷) والحدیث بتمامہ: ”عن ابن عباس، عن النبي ﷺ فيما يروى عن ربه قال: قال: إن الله تعالى كتب الحسنات والسيئات، ثم بين ذلك، فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله له عند عشر حسنات إلى سبع مائة ضعف إلى أضعاف كثيرة، ومن هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله له عند حنة كاملة، فإن هو هم بها فعملها كتبها الله له سيئة واحدة“ صحيح البخاری (ج ۲ ص ۹۶۰ و ۹۶۱) کتاب الرقاق، باب من هم بحسنة أو سيئة۔ وانظر الصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۷۸) کتاب الایمان، باب بیان تجاوز اللہ تعالیٰ عن حدیث النفس۔۔۔

(۶۸) دکنیہ عملہ القاری (ج ۱ ص ۲۵۲)۔

(۶۹) صحيح البخاری (ج ۱ ص ۱۸۹) کتاب الزکاة، باب الصدقة من كسب طيب۔

رب، قد عملت أشياء لأرأها ههنا! فلقد رأيت رسول الله ﷺ ضحك حتى بدت نواجذه“ (۷۰)۔

یعنی جب اس کے چھوٹے گناہ اس کے سامنے لائے جائیں گے تو اسے خوف لاحق ہوگا کہ یہ تو میرے چھوٹے گناہ ہیں اور وہ ایک ایک کر کے سب محفوظ ہیں، بڑے گناہوں کو بھی ابھی شمار کرایا جائے گا، معلوم نہیں کہ اس کے بعد میرا کتنا برا حشر ہو!! لیکن اللہ سبحانہ و تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے اسکے گناہوں کو نیکیوں سے بدل دیں گے، اب اس کی ہمت بڑھ جائے گی اور کہے گا کہ یا اللہ! میں نے اور بڑے بڑے گناہ کئے تھے وہ میں یہاں نہیں دیکھ رہا ہوں، اسے یہ امید ہوگی کہ ان کے بدلے بھی اللہ تعالیٰ نیکیاں عطا فرمادیں گے۔

۴۲ : حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ : أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ ، عَنْ هَمَّامٍ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (۷۱) : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ (إِذَا أَحْسَنَ أَحَدُكُمْ إِسْلَامَهُ : فَكُلُّ حَسَنَةٍ يَعْمَلُهَا تُكْتَبُ لَهُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ ، وَكُلُّ سَيِّئَةٍ يَعْمَلُهَا تُكْتَبُ لَهُ بِمِثْلِهَا) .

تراجم رجال

(۱) اسحاق بن منصور: یہ ابو یعقوب اسحاق بن منصور بن ہرام (۷۲) کو کُوج تمیمی مروزی نیشاپوری

ہیں۔

حاکم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ مروی میں پیدا ہوئے، ان کی نشوونما نیشاپور میں ہوئی، وہیں ان کی اولاد پھیلی اور وہیں وفات ہوئی، ائمہ حدیث میں سے ایک امام اور بڑے زاہدوں میں سے تھے، سنت پر سختی سے عمل پیرا رہتے تھے (۷۳)۔

علم کے مثبت کا بہت زیادہ اہتمام کیا کرتے تھے، کہتے ہیں کہ انھوں نے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے کچھ مسائل لکھے تھے، کسی نے ان کو بتایا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ان میں سے بعض مسائل سے رجوع کر لیا ہے، انھوں نے فوراً ان مسائل کو ایک تھیلے میں ڈالا، اور اپنی پیٹھ پر لا کر پیدل ہی بغداد چل پڑے،

(۷۰) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۰۶) کتاب الایمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار۔ وجامع الترمذی کتاب صفة جہنم، باب منه بعد باب ماجاء ان النار نفسین، وما ذکر من يخرج من أهل التوحيد، رقم (۲۵۹۶)۔

(۷۱) الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۷۸) في كتاب الإيمان، باب بيان تجاوز الله تعالى عن حديث النفس....

(۷۲) قال النووي: بكسر الباء الموحدة، والمشهور فتح باء بهرام، انظر شرح الكرماني (ج ۱ ص ۱۷۰) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۳) والمعنی

ص (۱۲)۔

(۷۳) تهذیب الکمال (ج ۲ ص ۴۷۷)۔

وہاں پہنچ کر دوبارہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے ان مسائل کو پیش کیا ، انھوں نے ان کی پھر تائید کی ۔
 امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کو ان کی یہ ادا بہت پسند آئی (۷۳) ۔
 انھوں نے امام احمد ، اسحاق بن راہویہ ، ابو الیمان الحکم بن نافع ، سفیان بن عیینہ ، ابو داؤد طیالسی ،
 عبدالرزاق بن ہمام ، عثمان بن مسلم ، یحییٰ بن سعید القطان اور یزید بن ہارون رحمہم اللہ وغیرہ سے احادیث
 کی روایت کی ہے (۷۵) ۔

اور ان سے روایت کرنے والوں میں ابو داؤد کے سوا باقی اصحاب اصول ستہ ، ابراہیم حربی ، عبداللہ
 بن احمد بن حنبل ، ابو زرعة رازی اور ابو حاتم رازی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں (۷۶) ۔
 امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة مأمون، أحد الأئمة من أصحاب الحديث“ (۷۷) ۔
 امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ثبت“ (۷۸) ۔
 امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صدوق“ (۷۹) ۔
 خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں ”کان فقیہا عالماً، وهو الذی دون عن أحمد بن حنبل
 وإسحاق بن راہویہ: المسائل“ (۸۰) ۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جمادی الاولیٰ ۲۵۱ھ بروز پیر ان کا انتقال ہوا اور دوسرے روز
 منگل کے دن تدفین ہوئی (۸۱) ۔ رحمہم اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ ۔
 (۲) عبدالرزاق : یہ ابو بکر عبدالرزاق بن ہمام بن نافع صعفانی یمانی ہیں ، ۱۳۶ھ میں آپ کی
 ولادت ہوئی (۸۲) ۔

انھوں نے اسرائیل بن یونس ، ثور بن یزید ، سفیان ثوری ، سفیان بن عیینہ ، عبداللہ بن المبارک ،
 امام اوزاعی ، فضیل بن عیاض ، مالک بن انس ، شعیب بن الصباح ، معمر بن راشد ، ابو معشر نجیح بن

(۷۳) حوالہ بالا ۔

(۷۵) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۳۶۳-۳۶۶) ۔

(۷۶) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۳۶۶) ۔

(۷۷) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۳۶۶) ۔

(۷۸) حوالہ بالا ۔

(۷۹) حوالہ بالا ۔

(۸۰) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۳۶۶) ۔

(۸۱) دیکھیے التاريخ الصغير (ص ۲۳۸) والتاريخ الكبير (ج ۱ ص ۳۰۳) رقم (۱۲۹۱) نیز دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۳۶۶) وعمدة القاری (ج ۱

ص ۲۵۳) والکاشف للذهبی (ج ۱ ص ۲۳۹) رقم (۳۲۲) ونفیر التہذیب (ص ۱۰۳) رقم (۳۸۳) وخلاصة الخزرجی (ص ۳۰) ۔

(۸۲) تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۶۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۵۶۵) ۔

عبدالرحمان اور ہشیم بن بشیر رحمہم اللہ وغیرہ سے سماع حدیث کیا ہے (۸۳)۔

ان سے سماع کرنے والوں میں امام احمد، امام اسحاق بن راہویہ، اسحاق بن منصور، ابو خنیسہ زہیر بن حرب، سفیان بن عیینہ (یہ ان کے شیوخ میں سے بھی ہیں)، سلیمان بن داؤد الشاذلی، عباس بن عبد العظیم عنبری، علی بن المدینی، محمد بن یحییٰ ذہلی، معتمر بن سلیمان (یہ ان کے شیوخ میں سے بھی ہیں) وکیع بن الجراح (یہ ان کے اقران میں سے ہیں) اور یحییٰ بن معین رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ بہت سے محدثین ہیں (۸۴)۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے احمد بن صالح مصری رحمۃ اللہ علیہ نے پوچھا ”رأیت أحداً أحسن حدیثاً من عبدالرزاق؟“ تو انھوں نے فرمایا ”لا“ (۸۵)۔

امام ابو زرعمہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”عبدالرزاق أحد من ثبت حدیثہ“ (۸۶)۔

ان کے استاذ معمر بن راشد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وأما ابن ہمام فإن عاش فخلیق أن تضرب إلیہ أكباد الإبل“ (۸۷) یعنی ان کے استاذ نے ان کی طالب علمی کے زمانے میں پیشین گوئی کی کہ اگر یہ جیتے رہے تو اس قابل ہوں گے کہ دور دراز سے سفر کر کے ان کے پاس لوگ پہنچیں گے۔

ہشام بن یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان عبدالرزاق أعلمنا وأحفظنا“ (۸۸)۔

امام ذہلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان أيقظهم فی الحدیث وكان يحفظ“ (۸۹)۔

ائمہ رجال اور محدثین عظام کی ان نقول سے معلوم ہوا کہ حافظ عبدالرزاق بن ہمام صعلانی رحمۃ اللہ علیہ محدثین میں سے ایک بڑے امام اور حفاظ حدیث میں سے ایک بڑے حافظ تھے، احادیث کی روایت کے سلسلہ میں ان پر ائمہ محدثین کا اعتماد تھا۔

البتہ بعض حضرات نے ان کے حافظہ کے بارے میں کلام کیا ہے نیز کچھ حضرات نے ان پر تشیع کا

(۸۳) تہذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۵۲-۵۳)۔

(۸۴) تہذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۵۳-۵۶)۔

(۸۵) تہذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۵۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۵۶۹)۔

(۸۶) تہذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۵۶) وتہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۳۱۱)۔

(۸۷) خوالہ بلا وتہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۳۱۲)۔

(۸۸) سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۵۶۶-۵۸۰) وتہذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۵۸) وتہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۳۱۲)۔

(۸۹) تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۳۱۳) وهدی الساری (ص ۳۱۹)۔

الزام بھی لگایا ہے، اسی طرح ان سے اہل بیت کے فضائل اور کچھ دوسرے حضرات کے مثالب میں چند منکر روایات بھی مروی ہیں۔

چنانچہ ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ممن جمع وصنف وحفظ، وكان ممن يخطئ إذا حدث من حفظه على تشيع فيه“ (۹۰)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”نفقة حافظ مصنف شهير، عمى في آخر عمره، فتغير، وكان يتشيع“ (۹۱)۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”فيه نظر لمن كتب عنه بأخرة، روى عنه أحاديث مناكير“ (۹۲)۔ جہاں تک حافظہ کے تغیر کا تعلق ہے، سو یہ ایک امر واقعہ ہے کہ ان کا حافظہ آخر عمر میں متغیر ہو گیا تھا، چنانچہ آخر عمر میں جب وہ حدیث بیان کرتے تھے ان میں غلطی کر جاتے تھے، اس لیے ان حضرات کی روایت کا اعتبار نہیں کرنا چاہیے جنہوں نے ان سے آخر عمر میں روایت کی۔

چنانچہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أثينا عبدالرزاق قبل المائتين وهو صحيح البصر، ومن سمع منه بعد ما ذهب بصره فهو ضعيف السماع“ (۱)۔

اسی طرح امام یحییٰ بن یحییٰ رحمۃ اللہ علیہ سے جب عبد اللہ بن احمد نے پوچھا ”تخشى السن على عبدالرزاق؟“ تو انہوں نے جواب دیا ”أما حيث رأيتاه فما كان بلغ الثمانين، نحو من سبعين“ (۲) یعنی جب ہم نے ان سے حدیث سنیں اس وقت وہ اسی سال کے نہیں ہوئے تھے بلکہ وہ ستر کے لگ بھگ تھے۔ پھر مختلف روایات کے بارے میں محدثین نے اصول بیان کیا ہے کہ جن حضرات نے قبل الاختلاط روایتیں نقل کیں وہ مقبول ہیں اور جنہوں نے بعد الاختلاط نقل کیں وہ مردود ہیں، امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ کی احادیث بھی ممیز ہیں چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”احتج به الشيخان في جملة من حديث من سمع منه قبل الاختلاط، وضابط ذلك من سمع منه قبل المائتين، فأما بعدها فكان قد تغير...“ (۳)۔

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کرنے کی ہے کہ امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ نے ”المصنف“

(۹۰) الثقات لابن حبان (ج ۸ ص ۳۱۲)۔ (۹۱) تقریب التہذیب (ص ۳۵۳) رقم (۳۰۶۳)۔

(۹۲) میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۱۰)۔

(۱) تہذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۵۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۵۶۵) وتہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۳۱۲)۔

(۲) کتاب الضعفاء الکبیر للعقيلي (ج ۳ ص ۱۰۸) نیز ویسے سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۵۶۰)۔

(۳) ہدی الساری (ص ۳۱۹ و ۳۲۰)۔

سمیت دیگر کتابوں کی تصنیف اختلاط سے قبل کی ہے ، لہذا اختلاط کی وجہ سے ان کی کتابوں میں سے کسی کتاب کی روایت کو رد کرنا درست نہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”من سمع من الکتب فهو أصح“ (۴)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ ہی کا قول ہے ”من سمع منہ بعد ما عَمِيَ فليس بشيء وما كان في كتبه فهو صحيح“، ومالیس فی کتبہ فإندکان یُلَقَّن فیتلقن“ (۵)۔

نیز امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان یتعاهد کتبہ“ (۶)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی قول ہے ”ما حدث من کتابہ فهو أصح“ (۷)۔

جہاں تک تشیع کا تعلق ہے ، سو یہ حقیقت ہے کہ امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ کے اندر اگر کچھ تشیع تھا تو وہ ایسا نہیں تھا کہ سب طعن بن سکے ، کیونکہ وہ بدعت سب طعن ہے جس کا مقصد داعی بھی ہو پھر اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ان میں تشیع تھا تو ان کا اس سے رجوع بھی نقل کیا گیا ہے ۔

چنانچہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے ان کے صاحبزادے عبداللہ بن احمد نے پوچھا ”عبدالرزاق کان یتشیع ویفرط فی التشیع ؟“ تو انھوں نے جواب دیا ”أما أنا فلم أسمع منہ فی ہذا شیئاً، ولكن کان رجلاً تعجبه أخبار الناس أو الأخبار“ (۸) یعنی مجھے ان کے شیعہ ہونے کے بارے میں کچھ علم نہیں ، البتہ یہ بات ہے کہ ان کو لوگوں کے واقعات کے بارے میں دلچسپی زیادہ ہوتی تھی ، اور ان کو نقل کیا کرتے تھے ، ممکن ہے ایسے ہی واقعات میں کچھ ایسی باتیں آگئی ہوں جن سے ان کے شیعہ ہونے پر استدلال کیا گیا ہو ۔

خود امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے ”واللہ ما نشر صدری قط أن أفضل علیاً علی أبی بکر وعمر، رحم اللہ أبابکر، ورحم اللہ عمر، ورحم اللہ عثمان، ورحم اللہ علیا، من لم یحبہم فما هو مؤمن، وقال: أوثق عملی حبی إیاهم“ (۹)۔

اسی طرح ان سے یہ بھی منقول ہے ”أفضل الشیخین بتفضیل علیّ إیاهما علی نفسہ، ولولم یفضلہما لم أفضلہما، کفی بوزراء أن أحب علیاً ثم أخالف قولہ“ (۱۰)۔

(۴) تہذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۵۸) وتہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۳۱۲)۔

(۵) ہدی الساری (ص ۳۱۹)۔

(۶) تہذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۵۷) وتہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۳۱۲)۔

(۷) التاریخ الکبیر (ج ۶ ص ۱۳۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۵۷۱) ومیزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۱۰)۔

(۸) تہذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۶۰) وتہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۳۱۳) ومیزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۱۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۵۷۰)۔

(۹) تہذیب الکمال (ج ۱۸ ص ۶۰) وتہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۳۱۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۵۷۳)۔

(۱۰) توالہ جات سابقہ والکامل لابن عدی (ج ۵ ص ۳۱۲)۔

پھر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ امام عبدالرزاق نے شیعیت سے رجوع کر لیا تھا ، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے عبید اللہ بن موسیٰ کے حالات کے تحت لکھا ہے ”...ترکہ أحمد للشيعة، وقد عوتب أحمد على روايته عن عبدالرزاق، فذكر أن عبدالرزاق رجع“ (۱۱) یعنی امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے جب عبید اللہ بن موسیٰ کو تشیع کی بنا پر چھوڑا تو ان پر اعتراض کیا گیا کہ انھوں نے عبدالرزاق سے کیوں روایتیں لیں؟! اس پر انھوں نے جواب دیا کہ امام عبدالرزاق نے شیعیت سے رجوع کر لیا تھا (۱۲)۔

واضح رہے کہ امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں چند اور حضرات سے کلام مقول ہے۔ چنانچہ سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أخاف أن يكون من الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا“ (۱۳)۔

اسی طرح عباس بن عبد العظیم غنیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”والله الذي لا إله إلا هو، إن عبدالرزاق كذاب، والواقدي أصدق منه“ (۱۴)۔ ان ہی عباس بن عبد العظیم نے زید بن المبارک سے نقل کیا ہے ”كان عبدالرزاق كذاباً يسرق الحديث“ (۱۵)۔

جہاں تک سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا تعلق ہے سو جیسا کہ ظاہر ہے کہ یہ جرح بالکل مبہم ہے ، انھوں نے اس کی کوئی وجہ ذکر نہیں فرمائی ، اور جو جرح مبہم ہو اور اس کے مقابلہ میں ائمہ رجال سے اس راوی کی تعدیل اور توثیق مقول ہو تو ایسی جرح مقبول نہیں ہوتی۔ پھر ممکن ہے ان کے قول کی بنیاد وہی تشیع ہو جس کا ہم ابھی رد کر چکے ہیں ، اس لیے یہ قول ان کے حق میں جارح نہیں۔

عباس بن عبد العظیم نے جو قسم کھا کر ان کو ”کذاب“ قرار دیا ہے ، حافظ حدیث نے اس کا رد

کیا ہے۔

(۱۱) تہذیب التہذیب (ج ۴ ص ۵۳)۔

(۱۲) قال الشيخ محمد عوامة حفظه الله تعالى: ”والشيع في عرفهم: محبة علي وتقديمه على الصحابة إلا أبا بكر وعمر، فإن قدمه عليهما - رضي الله عنهم جميعا - كان غالبا في شيعه، وعلى مقدم عند أهل السنة على الصحابة جميعا إلا أبا بكر وعمر و عثمان، حسبما تقرر رأيهم عليه، فيكون خلاف عبدالرزاق مع غيره تقديم على عثمان أولا“ كذافي تعليقاته على الكاشف للذهبي (ج ۱ ص ۶۵۲)۔

(۱۳) الضعفاء الكبير للعقيلي (ج ۳ ص ۱۰۹) وميزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۱۰) وسير أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۵۷۱)۔

(۱۴) الضعفاء الكبير للعقيلي (ج ۳ ص ۱۰۹) وميزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۱۱) وتہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۳۱۳) وسير أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۵۷۱) والکامل لابن عدي (ج ۵ ص ۳۱۱)۔

(۱۵) تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۳۱۵) وسير أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۵۷۳)۔

چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ہذا ما وافق العباس علیہ مسلم، بل سائر الحفاظ وأئمة العلم يحتجون به إلا في تلك المناكير المعدودة في سعة ما روى“ (۱۶)۔

نیز وہ فرماتے ہیں ”بل والله ما برّ عباس في يمينه، ولبئس ما قال: يعمد إلى شيخ الإسلام، ومحدث الوقت، ومن احتج به كل أرباب الصحاح۔ وإن كان له أوهام مغمورة، وغيره أبرع في الحديث منه۔ فبريه بالكذب، ويقدم عليه الواقدي الذي أجمعت الحفاظ على تركه؟! فهو في مقالته هذه خارق للإجماع ييقن“ (۱۷)۔

یہی الزام زید بن المبارک نے بھی لگایا تھا لہذا اس کا جواب بھی اس میں آگیا۔
دراصل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زید بن المبارک کو امام عبدالرزاق کے ایک جملہ کی وجہ سے ناگواری ہوئی، اس پر انھوں نے ان کی کتابیں پھاڑ ڈالیں اور وہاں سے چلے آئے، اس کے بعد امام عبدالرزاق کے بارے میں انھوں نے اپنی مذکورہ رائے ظاہر کی۔

مکمل واقعہ امام عقیلی نے اپنی کتاب الضعفاء میں نقل کیا ہے ”کان زید بن المبارک قد لزم عبدالرزاق، فأكثر عنه، ثم خرق كتبه، ولزم محمد بن ثور، فقبل له في ذلك، فقال: كنا عند عبدالرزاق، فحدثنا به حديث معمر، عن الزهري، عن مالك بن أوس بن الحدثان... الحديث الطويل، فلما قرأ قول عمر لعلي والعباس: ”فجئت أنت تطلب ميراثك من ابن أخيك، وجاء هذا يطلب ميراث امرأته“ حيث قال عبدالرزاق: انظروا إلى الأئمة (۱۸)، يقول: تطلب ميراثك من ابن أخيك، ويطلب هذا ميراث زوجته من أبيها، لا يقول: رسول الله ﷺ، قال زید بن المبارک: فلم أعد إليه، ولا أروى عنه“ (۱۹)۔

یعنی عبدالرزاق نے امیر المومنین سیدنا عمر الفاروق رضی اللہ عنہ کی شان میں ”أئمة“ جیسا شنیع لفظ استعمال کر کے گستاخی کی، اس لیے ان سے روایتیں لینا چھوڑ دیں۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس واقعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ عبدالرزاق نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شان میں ایسا شنیع لفظ استعمال کر کے بہت برا کیا، جب کہ ان کو اگر تبصرہ کرنا ہی تھا تو یوں کہتے ”قال أمير المؤمنين عمر الفاروق“ اگرچہ ان کو یہ تبصرہ کرنے کا بھی حق نہ تھا کیونکہ اول تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مقام اور ان کی عزت و عظمت مسلم ہے، پھر یہ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مقام مصطفیٰ

(۱۶) میزان الاعتدال ج ۲ ص ۶۱۱۔

(۱۷) سير أعلام النبلاء، (ج ۹ ص ۵۷۱، ۵۷۲)۔

(۱۸) الأئمة: الأئمة، والجمع: الأئمة، كذا في لسان العرب (ج ۱ ص ۵۰۱)۔

(۱۹) الضعفاء، الكبير للعقيلي (ج ۳ ص ۱۱۰)۔

سے زیادہ باخبر تھے ، بعد میں آنے والے ان کی طرح کیسے ہو سکتے ہیں؟! پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ یہاں مقام عمومیت و بنوت (یعنی میراث کے احکام) کو بیان کر رہے تھے ، اس مقام پر ”رسول اللہ ﷺ“ کہنا مناسب نہیں تھا ، چوں کہ میراث کا استحقاق حضرت عباس کے چچا ہونے اور حضرت فاطمہ کے صاحبزادی ہونے کی بنا پر ظاہر کیا جا رہا تھا ، رسالت کی بنا پر نہیں ۔ اس لئے حضرت عمر نے میراث کے ذکر میں میراث کی اصطلاح استعمال کی جس میں کوئی قباحت نہیں تھی ، اس لیے عبدالرزاق کی یہ رائے بالکل غلط تھی ۔

لیکن اس کے باوجود اس واقعہ کی بنیاد پر ان کو مجروح قرار دینا اور ”کذاب یسرق الحدیث“ کہنا درست نہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”وبکل حال فنستغفر اللہ لنا ولعبدالرزاق ، فإنه مأمون علی حدیث رسول اللہ ﷺ ، صادق“ (۲۰)۔

امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ کی احادیث پر ائمہ حدیث کو کس قدر اعتماد تھا اس کا اندازہ مندرجہ ذیل واقعہ سے لگا سکتے ہیں :-

ابو صالح محمد بن اسمعیل ضراری رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ جب ہم عبدالرزاق کے پاس طلب حدیث کے لیے صفاء پہنچے تو وہاں کسی سے معلوم ہوا کہ ہمارے بڑے ائمہ محدثین یحییٰ بن معین اور احمد بن حنبل رحمہما اللہ تعالیٰ وغیرہ نے عبدالرزاق سے روایت چھوڑ دی ، اور یہ کہ یہ حضرات ان کو ناپسند کرتے ہیں یہ سن کر ہمیں سخت پریشانی لاحق ہوئی کہ خواہ مخواہ ہم نے اتنا خرچ کیا ، سفر کیا اور مشقت اٹھائی ، اسی حال میں حج کا زمانہ آگیا ، میں مکہ مکرمہ پہنچا ، وہاں امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے ملاقات ہوئی ، میں نے پوچھا اے ابو زکریا! ہم نے سنا ہے کہ آپ لوگوں نے امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ کی حدیثیں چھوڑ دیں اور ان سے اعراض کر لیا ۔ انھوں نے فرمایا ”یا أبا صالح ، لو ارتدَّ عبدالرزاق عن الإسلام ما تركنا حديثه“ (۲۱) یعنی اگر عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ خدا نخواستہ مرتد بھی ہو جاتے ہیں ۔ والعیاذ باللہ ۔ پھر بھی ان کی حدیثیں اس قدر مضبوط ہیں کہ ہم انھیں چھوڑنے والے نہیں ۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام عبدالرزاق بن ہمام رحمۃ اللہ علیہ ائمہ حدیث میں سے ایک جلیل القدر ثقہ امام ہیں ، البتہ ان کے حافظہ میں آخر عمر میں تغیر پیدا ہو گیا تھا ، اس لیے ان کی وہ روایات قابل قبول نہیں جو انھوں نے ۳۰۰ھ کے بعد روایت کیں ، نیز ان سے کچھ منکر روایات بھی مروی ہیں جن کی نشاندہی حفاظ

(۲۰) سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۵۷۲ و ۵۷۳) ۔ قال الذہبی فی میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۱۱) : ”فی هذه الحکایة إرسال ، والله أعلم بصحتها ، ولا اعتراض علی الفاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہا ، فإنه تکلم بلسان قسمة التركات“ ۔

(۲۱) الضعفاء الکبیر للعقيلي (ج ۳ ص ۱۱۰) ومیزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۱۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۵۷۲) وتہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۳۱۳) والکامل لابن عدی (ج ۵ ص ۳۱۱) ۔

حدیث نے کردی ہے۔

جہاں تک ان کے شیعی ہونے کا تعلق ہے سو وہ یا تو ثابت نہیں اور اگر ثابت بھی ہو تو مضر نہیں۔ چنانچہ حافظ ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے بارے میں جو اپنی رائے لکھی ہے وہ نہایت معتدل اور قول فیصل ہے، وہ فرماتے ہیں ”ولعبد الرزاق أصناف و حدیث کثیر، وقد رحل إليه ثقات المسلمین وأئمتهم، وكتبوا عنه، ولم يروا بحديثه بأساً، إلا أنهم نسبوه إلى التشيع، وقد روى أحاديث في الفضائل مما لا يوافقه عليها أحد من الثقات، فهذا أعظم مارمّوه به من روايته لهذه الأحاديث، ولما رواه في مثالب غيرهم مما لم أذكره في كتابي هذا، وأما في باب الصدق، فأرجو أنه لا بأس به، إلا أنه قد سبق منه أحاديث في فضائل أهل البيت ومثالب آخرين مناكير“ (۲۲)۔

شوال ۲۱۱ھ میں آپ کا انتقال ہوا (۲۳)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعة
(۳) معمر: یہ معمر بن راشد ازدی ہیں ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی چھٹی حدیث کے ذیل میں گزر چکے ہیں (۲۴)۔

(۴) ہمام: یہ ہَمَامُ بْنُ مَنبَةَ [اسم فاعل از تفعیل] (۲۵) بن کامل بن سَیِّج [بکسر السین المهملة وسكون التحتية وبجیم، وقيل بفتح السین] (۲۶) یمانی صنعانی (۲۷) اُبنِ اَوی (۲۸) ہیں، ان کی کنیت ابو عقبہ ہے، وہب بن منبہ، معقل بن منبہ اور غیلان بن منبہ ان کے بھائی ہیں۔

ہمام بن منبہ حضرت عبداللہ بن الزبیر، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر بن الخطاب، حضرت معاویہ بن ابی سفیان اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے روایت کرتے ہیں۔
ان سے ان کے بھائی وہب بن منبہ، بھتیجے عقیل بن معقل بن منبہ، علی بن الحسن اور معمر بن

(۲۲) الکامل فی ضعفاء الرجال لابن عدی (ج ۵ ص ۳۱۵)۔

(۲۳) تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۶۱) والتاریخ الکبیر (ج ۶ ص ۱۳۰) والثقات لابن حبان (ج ۸ ص ۳۱۲) وطبقات ابن سعد (ج ۵ ص ۵۴۸)۔

(۲۴) دیکھیے کشف الباری (ج ۱ ص ۳۶۵ و ۳۶۶)۔

(۲۵) دیکھیے المغنی فی ضبط اسماء الرجال (ص ۷۵)۔

(۲۶) المغنی (ص ۳۱)۔

(۲۷) الصنعانی: نسبة إلى صنعاء مدينة باليمن، بزائدة النون في آخره، والقياس أن يقال: صنعأوی، ومن العرب من يقوله، فأبدلوا من الهمزة:

النون كذا في العمدة (ج ۱ ص ۲۵۳)۔

(۲۸) الأبنأوی: بفتح الهمزة وسكون الباء الموحدة وفتح النون، نسبة إلى الأبناء، وهم قوم باليمن من ولد الفرس الذين جهزهم كسرى مع سيف بن

ذی یزن إلى ملك الحبشة، فغلبوا الحبشة وأقاموا باليمن. وقال أبو حاتم بن حبان: كل من ولد باليمن من أولاد الفرس وليس من العرب يقال: أبنأوی،

وهم الأبنأویون. كذا في العمدة (ج ۱ ص ۲۵۳)۔

راشد رحمہم اللہ تعالیٰ روایت کرتے ہیں (۲۹)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”ثقات“ میں ذکر کیا ہے (۳۰)۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۳۱)۔

امام عکلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”یمانہ، تابسی ثقة“ (۳۲)۔

یہ وہی ہمام بن منبہ ہیں جن کا حدیثی نوشتہ ”صحیفہ ہمام بن منبہ“ کے نام سے معروف ہے، یہ صحیفہ انھوں نے براہ راست حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سن کر ضبط کیا تھا۔

ان احادیث کے ضبط کا واقعہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے کہ ہمام بن منبہ عموماً حجاز میں شریک ہوا کرتے تھے اور اپنے بھائی وہب بن منبہ کے لیے کتابیں خرید کرتے تھے، انھوں نے مدینہ منورہ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مجالست اختیار کی، اور وہیں یہ احادیث سنیں اور انھیں ضبط کیا، یہ ایک سو چالیس کے قریب حدیثیں تھیں، معمر بن راشد کی ملاقات ان سے یمن میں اس وقت ہوئی تھی جب کہ وہ بہت ہی ضعیف ہو چکے تھے حتیٰ کہ ان کی بھویں گر کر آنکھوں پر آ رہی تھیں، ایسے وقت میں معمر نے ان سے یہ صحیفہ سنا، کیفیت یہ تھی کہ جب سناتے سناتے ہمام تھک گئے تو معمر نے باقی حدیثیں ان کے سامنے پڑھیں (۳۳)۔

اس صحیفہ کو امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ معمر سے روایت کرتے ہیں اور معمر ہمام بن منبہ سے، اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے (جو کہ امام عبدالرزاق بن ہمام کے خاص شاگرد تھے) یہ پورا صحیفہ اپنی مسند میں نقل کر دیا ہے، مسند احمد میں ان احادیث کی تعداد کل ایک سو چھتیس ہے۔

اس صحیفہ کا ایک مخطوطہ نسخہ جو کہ حافظ احمد بن یوسف سلمیٰ نیشاپوری متوفی ۳۶۳ھ کی روایت سے ہے، مکتبہ طاہریہ دمشق میں ہے۔ مشہور محقق ڈاکٹر محمد حمید اللہ حیدر آبادی نے مخطوطہ نسخہ کی تحقیق کر کے دمشق سے ۱۲۷۲ھ مطابق ۱۹۵۳ء میں شائع کر دیا تھا۔ ”جزاء اللہ تعالیٰ خیراً۔“

(۲۹) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۹۸ و ۲۹۹)۔

(۳۰) کتاب الثقات لابن حبان (ج ۵ ص ۵۱۰)۔

(۳۱) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۹۹)۔

(۳۲) تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۶۶)۔

(۳۳) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۹۹ و ۳۰۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۱۲)۔

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کی وفات ۱۲۱ھ میں ہوئی (۲۳)۔
 امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے علی بن الدین رحمۃ اللہ علیہ کے واسطے سے نقل کیا ہے کہ ہمام بن منبہ
 کی وفات ۱۲۲ھ میں ہوئی۔ (۳۵) واللہ اعلم۔ رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعہ
 (۵) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے تفصیلی حالات کتاب الایمان، باب امور الایمان کے تحت گذر
 چکے ہیں۔ (۳۶)

إذا أحسن أحدكم إسلامه فكل حسنة يعملها تكتب له بعشر أمثالها إلى سبعمائة
 ضعف، وكل سيئة يعملها تكتب له بمثلها
 جب تم میں سے کوئی شخص اپنے اسلام میں حسن اور خوبیاں پیدا کرتا ہے اور اطاعت کو اختیار کرتا
 ہے تو ہر وہ نیک کام جو وہ کرتا ہے دس گنا سے لے کر سات سو گنا تک لکھا جاتا ہے، اور ہر برا کام جو وہ کرتا
 ہے وہ ایک ہی لکھا جاتا ہے۔

اس حدیث سے متعلق تمام تفصیلات ”مجمعی حدیث کے ذیل میں آچکی ہیں۔

۳۱۔ باب : أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ أَدْوَمُهُ

باب سابق کے ساتھ اس باب کا ربط

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس باب کی مناسبت ماقبل کے باب سے اس طرح ہے
 کہ ماقبل میں اسلام کے حسن کا ذکر تھا اور اب یہاں حد بندی کی جارہی ہے کہ اسلام میں حسن کا تصور کرنے
 کے بعد ایسا نہ ہو کہ کوئی شخص اعمال میں غلو اور تجاوز عن الحدود کا ارتکاب کرنے لگے۔ کیونکہ تجاوز عن
 الحدود اور غلو کو اگر اختیار کیا جائے گا تو پھر آخر میں ٹھک جانے کے بعد عمل کو بالکل چھوڑ بیٹھے گا، اس لیے
 یہاں یہ بتلایا گیا ہے کہ بیشک اعمال کے ذریعہ اسلام میں حسن آتا ہے لیکن میانہ روی اور اعتدال اختیار کرو
 اور مداومت اختیار کرو، تب ہی وہ حسن قائم اور برقرار رہے گا (۳۷)۔

(۳۳) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۳۰۰) و طبقات ابن سعد (ج ۵ ص ۵۴۳)۔ لیکن طبقات کے مطبوعہ نسخہ میں ہے ”مات سنة إحدى وأثنتين
 ومائة“ وکتور بشار عواد معروف محقق تہذیب الکمال اس کو نقل کر کے لکھتے ہیں ”وہو تحریف“۔

(۳۵) التاريخ الكبير (ج ۸ ص ۲۳۶) رقم (۲۸۳۷)۔

(۳۶) دیکھیے کشف الباری (ج ۱ ص ۶۵۹-۶۶۳)۔

(۳۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۱)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں اسلام کے لیے حسن یعنی اتصال اور امر، اجتناب از نواہی اور شفقت علی خلق اللہ کا بیان تھا اور اب ان میں مداومت اور مواظبت کو بیان کرنا مطلوب ہے، کیونکہ جب بندہ مداومت اور مواظبت اختیار کرے گا تو اللہ تعالیٰ کی محبت میں اضافہ ہوگا، اور اسلام کا حسن دائمی ہوگا۔ (۳۸) یہ مناسبت زیادہ بہتر ہے۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس ترجمہ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود یہ ہے کہ ایمان کا اطلاق عمل پر درست ہے، کیونکہ ترجمہ قائم فرمایا ہے ”أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ أَدْوَمُهُ“ دین عمل کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ کے نزدیک سب سے محبوب عمل وہ ہے جس پر مداومت کی جائے، اس سے معلوم ہوا کہ اعمال دین میں داخل ہیں اور مصنف کے نزدیک ایمان، اسلام اور دین کا اطلاق ایک ہی حقیقت پر ہوتا ہے، تو جب اعمال کا دین میں سے ہونا ثابت ہو گیا تو اسلام و ایمان میں داخل ہونا بھی ثابت ہو گیا (۳۹)۔

ابن بطلال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب سے مصنف کا مقصود مرجئہ کی تردید ہے کہ تم کہتے ہو کہ اعمال کا ایمان اور دین سے کوئی تعلق نہیں جب کہ یہاں عمل کو ”دین“ کہا گیا اور اس پر مداومت کی ترغیب دی گئی ہے (۴۰)۔

۴۳ : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ، حَدَّثَنَا يَحْيَى ، عَنْ هِشَامٍ قَالَ : أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ (۳۱) أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا امْرَأَةٌ ، قَالَ : (مَنْ هَذِهِ) . قَالَتْ : فُلَانَةٌ ، تَذْكُرُ مِنْ صَلَاتِهَا ، قَالَ : (مَهْ) ، عَلَيْكُمْ بِمَا تُطِيقُونَ ، فَوَاللَّهِ لَا يَمَلُّ اللَّهُ حَتَّى تَمْلُؤُوا) . وَكَانَ أَحَبُّ الدِّينِ إِلَيْهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ . [۱۱۰۰، وانظر: ۱۸۶۹]

(۳۸) دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۵)۔

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۱)۔

(۴۰) دیکھئے شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۶۳)۔

(۳۱) الحديث أخرجه البخاري أيضاً في كتاب التهجد، باب ما يكره من التشديد في العبادة، رقم (۱۱۵۱) ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۶۶) كتاب صلاة المسافرين، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره... والنسائي في سننه (ج ۱ ص ۲۳۳) كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب الاختلاف على عائشة في إحياء الليل... وابن ماجه في سننه في كتاب الزهد باب المداومة على العمل، رقم (۳۲۳۸)۔

تراجم رجال

(۱) محمد بن المثنیٰ: یہ ابو موسیٰ محمد بن المثنیٰ بن عید غزنی بھری ہیں ، ان کے حالات پیچھے ، کتاب الایمان ، باب حلاوة الایمان کے تحت گذر چکے ہیں ۔

(۲) یحییٰ: یہ مشہور محدث امام یحییٰ بن سعید القطان تمیمی ہیں ان کے حالات کتاب الایمان ، باب من الایمان ان یحب لآخرہ ما یحب لنفسہ کے تحت ہم ذکر کر چکے ہیں ۔

(۳) ہشام: ان کے حالات کشف الباری (ج ۱ ص ۲۹۱) میں مختصراً آچکے ہیں لیکن چوں کہ یہ صحاح ستہ کے اہم ترین راویوں میں سے ہیں اس لئے قدرے تفصیل سے ان کے حالات دوبارہ ذکر کئے جارہے ہیں ۔ یہ ہشام بن عروہ بن الزبیر بن العوام قرشی اسدی مدنی ہیں ، ان کی کنیت ابو المنذر ہے ، بعض حضرات نے ابو عبد اللہ کنیت ذکر کی ہے (۴۲) ۔

حضرت انس ، حضرت جابر بن عبد اللہ ، حضرت سہل بن سعد اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم کی زیارت کی ہے لیکن روایت نہیں کی ، حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں تو یہ بھی مقول ہے کہ انھوں نے ہشام کے سر پر ہاتھ پھیرا اور دعا کی (۴۳) ۔

صغار تابعین میں ان کا شمار ہوتا ہے (۴۴) ، اپنے والد عروہ کے علاوہ اپنے چچا عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما ، اپنی اہلیہ فاطمہ بنت المنذر ، عبد اللہ بن عروہ بن الزبیر ، ابن شہاب زہری ، یزید بن رومان ، عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق ، ابو الزبیر محمد بن مسلم مکی اور ابو سلمہ بن عبد الرحمن بن عوف رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کرتے ہیں (۴۵) ۔

ان سے روایت کرنے والوں میں امام شعبہ ، امام مالک ، سفیان ثوری ، اسرائیل بن یونس ، اسماعیل بن علیہ ، ایوب سختیانی ، حماد بن زید ، حماد بن سلمہ ، داؤد بن نصیر طائی ، عبد اللہ بن المبارک ، وکیع بن الجراح اور یحییٰ بن سعید القطان رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ بہت سے مشہور محدثین ہیں (۴۶) ۔

امام علی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ثقة“ (۴۷) ۔

(۴۲) تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۳۲ و ۲۳۳) ۔

(۴۳) حوالہ بالا وسیر اعلام النبلاء (ج ۶ ص ۳۵) ۔

(۴۴) ہدی الساری (ص ۴۳۸) ۔

(۴۵) تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۳۳ و ۲۳۴) ۔

(۴۶) تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۳۳ - ۲۳۴) ۔

(۴۷) تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۳۸) ۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة ثبتاً كثير الحديث حجة“ (۴۸)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة إمام في الحديث“ (۴۹)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان حافظاً متقناً ورعاً فاضلاً“ (۵۰)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”...الإمام الثقة شيخ الإسلام...“ (۵۱)۔

نیز وہ فرماتے ہیں ”أحد الأعلام، حجة إمام“ (۵۲)۔

اسی طرح وہ فرماتے ہیں ”الإمام الحافظ الحجة...“ (۵۳)۔

ہشام بن عروہ پر امام مالک، یعقوب بن شیبہ اور ابو الحسن بن القطان رحمہم اللہ تعالیٰ نے کلام کیا ہے۔

چنانچہ ابو الحسن بن القطان نے فرمایا ”هو وسهيل بن أبي صالح اختلطوا وتغيرا“ (۵۴) یعنی ان کے

حافظہ میں اس قدر تغیر آگیا تھا کہ وہ مختلط ہو گئے تھے۔

اسی طرح یعقوب بن شیبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثبت، ثقة، لم ينكر عليه شيء إلا بعد ما صار

إلى العراق، فإنه انبسط في الرواية عن أبيه، فأنكر ذلك عليه أهل بلده، والذي يرى أن هشاماً يسهل لأهل

العراق أنه كان لا يحدث عن أبيه إلا بما سمعه منه، فكان تسهله أنه أرسل عن أبيه مما كان يسمعه من غير أبيه عن

أبيه“ (۵۵) یعنی ہشام کی اصل عادت تو یہ تھی کہ وہ اپنے والد سے براہ راست سنی ہوئی احادیث ہی روایت

کیا کرتے تھے، لیکن جب وہ عراق گئے تو وہاں اہل عراق کے لیے کچھ اس طرح آسانی کی کہ بعض وہ احادیث

جو انھوں نے اپنے والد سے براہ راست تو نہیں سنی تھیں لیکن کسی کے واسطے سے سن رکھی تھیں، ایسی

حدیثوں کو وہ واسطے کو حذف کر کے براہ راست اپنے والد سے روایت کیا کرتے تھے۔

اسی طرح عبدالرحمن بن یوسف بن خراش رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان مالک لا يرضاه...بلغني

أن مالكا نقم عليه حديثه لأهل العراق، قدم الكوفة ثلاث مرات، قَدِّمَ كان يقول: ”حدثني أبي قال: سمعت

عائشة“ وقَدِّمَ الثانية، فكان يقول: ”أخبرني أبي عن عائشة“ وقدم الثالثة، فكان يقول: ”أبي عن عائشة“

(۴۸) طبقات ابن سعد (ج ۷ ص ۴۲۱)۔

(۴۹) تذكرة الحفاظ للذہبی (ج ۱ ص ۱۴۳) وتہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۴۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۳۵)۔

(۵۰) الثقات لابن حبان (ج ۵ ص ۵۰۲)۔

(۵۱) سیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۲۳)۔

(۵۲) میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۳۰۱)۔

(۵۳) تذكرة الحفاظ (ج ۱ ص ۱۴۳)۔

(۵۴) میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۳۰۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۳۵)۔

(۵۵) تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۴۸)۔

یعنی یرسل عن أبیه“ (۵۶)۔

جہاں تک ابو الحسن بن القطان رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا تعلق ہے کہ وہ مختلط ہو گئے تھے سو حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا زبردست رد فرمایا ہے، چنانچہ وہ میزان الاعتدال میں فرماتے ہیں:

”أحد الأعلام، حجة إمام، لكن في الكبر تناقص حفظه، ولم يختلط أبداً، ولا عبرة بما قاله أبو الحسن ابن القطان من أنه وسهيل بن أبي صالح اختلطا وتغيرا، نعم، الرجل تغير قليلاً، ولم يبق حفظه كهو في حال الشببية، ففسى بعض محفوظه أو وهِم، فكان ماذا؟! أهو معصوم من النسيان؟! ولما أقدم العراق في آخر عمره حدث بجملة كثيرة من العلم، في غضون ذلك يسير أحاديث لم يجودها، ومثل هذا يقع لمالك، ولشعبة، ولو كيع، ولكبار الثقات، فدع عنك الخبط، وذو خلط الأئمة الأثبات بالضعفاء والمخططين، فهشام شيخ الإسلام، ولكن أحسن الله عزاء نافيك يا ابن القطان“ (۵۷)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ هشام کے حافظہ میں بالکل آخر عمر میں تھوڑا بہت تغیر ضرور آگیا تھا لیکن وہ ”مختلط“ کے درجے کو نہیں پہنچے تھے، یہ تغیر بھی پیرانہ سالی کی وجہ سے لازمی ہوتا ہے، کیونکہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ جوانی کے زمانے میں جو زبردست حافظہ ہوتا ہے وہ بڑھاپے کے زمانے میں نہیں ہوتا۔ جہاں تک آخر عمر میں عراق میں کچھ ایسی احادیث کی روایت کا تعلق ہے جن میں کچھ خامیاں تھیں سو ایسی خامیوں سے تو بڑے بڑے ائمہ ثقات بھی خالی نہیں ہوتے، چنانچہ ایسے اوہام امام مالک، امام شعبہ اور امام وکیع بن الجراح رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے اساطین علم حدیث کو بھی لاحق ہوتے ہیں، ایسے معمول اوہام کی وجہ سے ثقات کو ضعیف اور مخططین کے ساتھ ملا دینا ہرگز مناسب نہیں۔

یہی بات انھوں نے سیر اعلام النبلاء میں بھی لکھی ہے، بلکہ اس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ ”وما هذا التغير بضاراً أصلاً، وإنما الذي يضر: الاختلاط، وهشام فلم يختلط قط، هذا أمر مقطوع به، وحديث محتج به في الموطأ، والصحاح، والسنن، فقول ابن القطان: ”إنه اختلط“ قول مردود مردول، فأرني إماماً من الكبار سلم من الخطأ والوهم، فهذا شعبة - وهو في الذروة - له أو هام، وكذلك معمر، والأوزاعي، ومالك، رحمة الله عليهم“ (۵۸)۔

یعنی مطلق تغیر مضر اور قارح نہیں، بلکہ مضر اور قارح ”اختلاط“ ہے اور هشام کے بارے میں یہ امر طے شدہ اور یقینی ہے کہ وہ زندگی کے کسی مرحلے میں ”مختلط“ نہیں ہوئے، یہی وجہ ہے کہ ان کی

(۵۶) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۶ ص ۳۵) وتہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۳۹) ومیزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۰۲) وھدی الساری (ص ۳۳۸)۔

(۵۷) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۰۱ و ۳۰۲)۔

(۵۸) سیر اعلام النبلاء (ج ۶ ص ۳۵ و ۳۶)۔

حدیثوں سے موٹا، کتب صحاح اور سنن میں استدلال و احتجاج کیا گیا ہے، لہذا ابن القطان رحمۃ اللہ علیہ کا قول کہ وہ مختلط ہو گئے تھے ناقابل قبول ہے، جہاں تک معمول و ہم کا تعلق ہے سو اس سے شعبہ، معمر، اوزاعی اور مالک جیسے ائمہ بھی محفوظ نہیں ہیں۔

جہاں تک یعقوب بن شیبہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا ہے کہ وہ واسطہ کو حذف کر کے اپنے والد سے ارسالاً روایت کیا کرتے تھے، سو یہ تدلیس ہے (۵۹)، لیکن واضح رہے کہ وہ ہمیشہ تدلیس نہیں کیا کرتے تھے، ان کی عادت مستقل تدلیس کی نہیں تھی بلکہ کبھی کبھار ایسا کیا کرتے تھے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة فقیہ ریما دلس“ (۶۰) یعنی وہ ثقہ ہیں اور فقیہ ہیں کبھی کبھار تدلیس کیا کرتے تھے۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ یعقوب بن شیبہ کا یہ قول نقل کر کے فرماتے ہیں ”فی حدیث العراقیین عن هشام أو هام تحتمل، كما وقع فی حدیثهم عن معمر أو هام“ (۶۱) یعنی اہل عراق ہشام سے جو روایت کرتے ہیں ان میں معمولی اوہام ہیں جن کو برداشت کیا جاسکتا ہے، ایسے ہی اوہام معمر کی روایتوں میں بھی ہیں جو اہل عراق ان سے روایت کرتے ہیں۔

پھر جہاں تک عبدالرحمن بن یوسف بن خراش رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا تعلق ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ان کو پسند نہیں کیا کرتے تھے اور وہ ان کی احادیث پر تنقید کیا کرتے تھے جو اہل عراق روایت کرتے ہیں، سو یہ تنقید بھی انہی اوہام اور اس نادر تدلیس کی وجہ سے ہے جس کا وہ ارتکاب کیا کرتے تھے۔ ایسے اوہام بھی قاذح نہیں ہیں اور ایسی تدلیس بھی قابل برداشت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا ذکر ان مدلسین میں کیا ہے جو کبھی کبھار تدلیس کرتے ہیں اور ان کی تدلیس برداشت کی جاتی ہے (۶۳)۔

مذکورہ تمام نقول و اقوال کا خلاصہ یہ ہوا کہ ہشام بن عروہ رحمۃ اللہ علیہ کی ثقاہت، تثبت اور ثقاہت مجمع علیہ ہے، آخر عمر میں ان کے حافظہ میں معمولی تغیر ضرور پیدا ہوا لیکن وہ اختلاط کے درجہ میں نہیں تھا، البتہ وہ کبھی کبھار تدلیس کیا کرتے تھے، لیکن یہ تدلیس ایسی نہیں کہ ان کی روایات کے لیے قاذح بنیں، یہی وجہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سمیت تمام مشہور مصنفین حدیث نے ان کی روایات کو بطور احتجاج و استدلال اپنی کتابوں میں درج کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

(۵۹) قالہ الحافظ فی ہدی الساری (ص ۴۳۸)۔

(۶۰) تقریب التہذیب (ص ۵۴۳) رقم (۶۳۰۲)۔

(۶۱) سیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۳۶)۔

(۶۲) تعریف أہل التقدیس بمراتب الموصوفین بالتدلیس (ص ۱۸) نیز دیکھیے تعلیقات الشیخ محمد عوامة علی الکاشف للذہبی (ج ۲ ص ۳۳۴)۔

آپ عام حالات میں بھی صدق قول و فعل کے کس قدر عادی تھے اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہوگا جو ان کے حالات میں اصحاب سیر و تراجم نے نقل کیا ہے کہ ”خلیفہ منصور نے هشام بن عروہ سے کہا کہ اے ابو المنذر! آپ کو وہ دن یاد ہے جس دن میں اپنے بھائیوں کے ساتھ آپ کے پاس آیا تھا، آپ ایک لکڑی کے پیالے میں سٹو گھول کر پی رہے تھے؟! ہم جب آپ کے پاس سے لکے تو ہمارے والد نے ہم سے کہا کہ اس بڑے میاں کے حقوق کا لحاظ رکھنا، کیونکہ جب تک یہ زندہ ہیں تمہاری قوم میں کچھ نہ کچھ خیر رہے گی۔ هشام نے فرمایا کہ امیر المومنین! مجھے یہ واقعہ بالکل یاد نہیں ہے۔

جب وہ منصور کے دربار سے لکے تو کسی نے ان کو ملامت کی اور کہا کہ آپ بھی عجیب ہیں! امیر المومنین آپ کو ایسا واقعہ یاد دلارہے ہیں جس کا حوالہ دے کر آپ مزید قربت حاصل کر سکتے ہیں، لیکن آپ صاف انکار کر رہے ہیں!! هشام بن عروہ نے فرمایا کہ جب مجھے یہ واقعہ یاد ہی نہیں تو میں کیوں کہوں کہ مجھے یاد ہے، اللہ تعالیٰ کا تو میرے ساتھ یہ معاملہ ہے کہ صرف صدق کے ساتھ ہی خیر رکھی ہے (۶۳)۔

ابو جعفر منصور ان کا بہت اکرام کیا کرتے تھے ایک دفعہ هشام بن عروہ نے خلیفہ منصور کے ہاتھوں کو چومنا چاہا تو خلیفہ نے کہا ”یا ابن عروہ، إنا نکرہ ذلک، إنا نکرہ مک عنہا و نکرہا عن غیرک“ (۶۴) یعنی اے ابن عروہ! ہمیں یہ پسند نہیں کہ ہمارے ہاتھ چومے جائیں، دراصل ہم اپنے ہاتھ کو اس قابل نہیں سمجھتے کہ آپ اس کو چومیں، اور دوسرے لوگوں کو اس قابل نہیں سمجھتے کہ وہ اس ہاتھ کو چوم سکیں اس لیے ہم آپ کو اس سے بچاتے ہیں اور اس کو آپ کے سوا دوسرے لوگوں سے بچاتے ہیں۔

۲۵ھ یا ۲۶ھ یا ۲۷ھ میں آپ کی وفات بغداد میں ہوئی (۶۵)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ۔

(۴) عروہ: حضرت عروہ رحمۃ اللہ علیہ کے حالات بھی ”کشف الباری (ج ۱ ص ۲۹۱) میں بہت

ہی مختصر انداز میں ہم ذکر کر چکے ہیں لیکن چونکہ یہ اساطین رواۃ حدیث میں ہیں اس لیے ان کے حالات قدرے تفصیل سے یہاں ذکر کئے جاتے ہیں۔

یہ مشہور تابعی مدینہ منورہ کے فقہاء سبعہ (۶۶) میں سے ایک فقیہ، حضرت عروہ بن الزبیر بن العوام

(۶۳) تاریخ بغداد (ج ۱ ص ۱۳) ووفیات الأعیان لابن خلکان (ج ۶ ص ۸۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۵) وتہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۰) ۲۳۹

(۶۴) تاریخ بغداد (ج ۱ ص ۱۳) و تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۰ و ۲۳۹ و ۲۴۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۴۶) ووفیات الأعیان (ج ۶ ص ۸۱ و ۸۲)

(۶۵) تاریخ بغداد (ج ۱ ص ۱۳ و ۳۱ و ۳۲) و تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۰ و ۲۳۰ و ۲۳۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۴۶) ووفیات الأعیان (ج ۶ ص ۸۰)

(۶۶) وہم سعید بن المسیب، وعروہ بن الزبیر، والقاسم بن محمد، وعبد اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود، وخارجہ بن زید، وسليمان بن يسار،

وفی السابع ثلاثة أقوال، فقيل: سالم بن عبد اللہ بن عمر، وقيل: أبو سلمة بن عبد الرحمن، وقيل: أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام.

كذافی تہذیب الأسماء واللغات للنووی (ج ۱ ص ۱۶۲) ترجمۃ خارجہ بن زید۔

بن خویلد بن اسد بن عبد العزیٰ بن قصی قرشی اسدی مدنی ہیں ، ابو عبد اللہ ان کی کنیت ہے (۶۷)۔
 اللہ تعالیٰ نے آپ کو عظیم نسی اور خاندانی شرف سے نوازا تھا ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ” حواری “ عشرہ مبشرہ میں سے ایک جلیل القدر صحابی حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ آپ کے والد ماجد ، خلیفہ رسول صدیق اکبر رضی اللہ عنہ آپ کے نانا ، ذات النطاقین حضرت اسماء بنت ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہما آپ کی والدہ ماجدہ ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے خالو اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ کی خالہ ہیں (۶۸)۔

آپ اپنے والد حضرت زبیر بن العوام ، اپنی والدہ اسماء بنت ابی بکر الصدیق ، اپنی خالہ حضرت عائشہ حضرت سعید بن زید ، حضرت علی بن ابی طالب ، سل بن ابی حثمہ ، سفیان بن عبد اللہ الثقفی ، حضرت جابر ، حضرت حسن ، حضرت حسین ، محمد بن مسلمہ ، حضرت ابو ہریرہ ، حضرت ابن عباس ، حضرت زید بن ثابت ، حضرت ابو ایوب انصاری ، حضرت مغیرہ بن شعبہ ، حضرت اسامہ بن زید ، حضرت معاویہ ، حضرت عمرو بن العاص ، حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص ، حضرت ام ہانی بنت ابی طالب اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کے علاوہ اور بھی صحابہ کرام سے روایت کرتے ہیں (۶۹)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹوں یحییٰ ، عثمان ، ہشام اور محمد کے علاوہ سلیمان بن یسار ، ابو سلمہ بن عبد الرحمن ، ابن شہاب زہری ، صفوان بن سلیم ، ابو الزناد ، صالح بن کیسان اور محمد بن المنکدر رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ بہت سے محدثین ہیں (۷۰)۔

صح قول کے مطابق ۳۳ھ میں ان کی ولادت ہوئی ہے (۷۱)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ثقة کثیر الحدیث فقیہاً عالماً (۷۲) مأموناً ثبتاً“ (۷۳)
 امام احمد بن عبد اللہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مدنی تابعی ثقة وکان رجلاً صالحاً لم یدخل

(۶۷) تہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۳۳۱) وتہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۰ و ۱۱ و ۱۲) وغیرہ کتب تراجم۔

(۶۸) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۸) بدہ الوحی۔

(۶۹) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۲۱ و ۳۲۲) وتہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۰ و ۱۲ و ۱۳)۔

(۷۰) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۲۲) وتہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۰ و ۱۳ و ۱۵)۔

(۷۱) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۲۲)۔

(۷۲) کذا فی السیر (ج ۳ ص ۳۲۲) وتہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۰ و ۱۵) والکاشف (ج ۲ ص ۱۸) رقم (۳۶۶۵) وتہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۳۳۲)

و خلاصة الخرزجی (ص ۲۶۵)۔

(۷۳) الطبقات لابن سعد (ج ۵ ص ۱۷۹) وفی المطبوع من کتاب الطبقات: ”عالیا“ (بالباء بعد اللام) ولعلہ تصحیف من ”عالماً“ کما فی

المراجع الأخری التي سبقت آنفاً واللہ اعلم۔

فی شیء من الفتن“ (۷۴)۔

امام زہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”عروۃ بحر لا یزف“ (۷۵)۔

ہشام بن عروہ رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”واللہ ما تعلمنا جزءاً من ألف جزء۔“ وفی روایۃ: من

ألفی جزء۔ من أحادیثہ“ (۷۶)۔

خود حضرت عروہ بن الزبیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مامات عائشۃ حتی ترکھا قبل ذلک

بثلاث سنین“ (۷۷) یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے انتقال سے تین سال پہلے تک میں ان کی تمام

حدیثیں سن چکا تھا۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما أحد أعلم من عروۃ ابن الزبیر، وما أعلمہ

یعلم شیئاً أجهلہ“ (۷۸)۔

امام زہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان عروۃ بحر لا تکدرہ الدلاء“ (۷۹) یعنی حضرت عروہ

رحمۃ اللہ علیہ ایک اتھاہ سمندر تھے، ڈولوں سے وہ گدلے ہو جانے والے نہیں تھے۔

سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان أعلم الناس بحديث عائشۃ ثلاثۃ: القاسم بن

محمد، وعروۃ بن الزبیر، وعمرۃ بنت عبدالرحمان“ (۸۰)۔

عبدالرحمن بن حمید بن عبدالرحمن بن عوف کہتے ہیں کہ میں اپنے والد کے ساتھ مسجد میں داخل

ہوا، دیکھا کہ بہت سارے لوگ ایک شخص کے گرد جمع ہیں میرے والد نے مجھ سے کہا کہ بیٹے! دیکھو یہ کون

ہے؟ میں نے دیکھا تو وہ عروہ بن الزبیر تھے، میں نے اپنے والد کو بتاتے ہوئے تعجب کا اظہار کیا، تو وہ فرمانے

لگے ”یا بنی، لا تعجب، فواللہ لقد رأیت أصحاب رسول اللہ ﷺ وإنهم لیسألونہ“ (۸۱)۔

ہشام بن عروہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما سمعت أحداً من أهل الأهواء يذكر عروۃ إلا بخیر“ (۸۲)

(۷۴) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۵ و ۱۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۳۳ و ۳۳۶)۔

(۷۵) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۳۶) والتاریخ الکبیر (ج ۶ ص ۳۱)۔

(۷۶) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۲۵) والتاریخ الکبیر (ج ۷ ص ۳۲)۔

(۷۷) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۲۳) وتہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۶)۔

(۷۸) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۲۵)۔

(۷۹) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۲۵) وتہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۳۳۲)۔

(۸۰) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۸) وتہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۳۳۲)۔

(۸۱) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۱۸ و ۱۹) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۲۵)۔

(۸۲) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۲۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۳۳)۔

حضرت عروہ بن الزبیر رحمۃ اللہ علیہ جہاں فقہ و حدیث کے بحرِ زخار تھے اس کے ساتھ ساتھ زہد و تقویٰ، عبادت و اطاعت اور صبر و تحمل میں اپنی مثال آپ تھے، ان کے ایک پیر میں ایسی تکلیف ہوئی کہ اسے کاٹ کر جدا کرنا لازمی ہو گیا اس موقع پر انھوں نے صبر و احتساب، ذکر و انابت اور رضا بقضا کا عظیم مظاہرہ کیا، تمام اصحاب سیر نے ان کے واقعہ کو ذکر کیا ہے ہم یہاں اختصار کے ساتھ اس کو ذکر کرتے ہیں:-

حضرت عروہ بن الزبیر رحمۃ اللہ علیہ اپنے بیٹے محمد بن عروہ کو لے کر ولید بن عبد الملک کے پاس پہنچے محمد بن عروہ کسی کام سے اہطل میں گئے وہاں ایک جانور نے ان کو مار دیا، ان کا اسی وقت انتقال ہو گیا، خود حضرت عروہ کے پاؤں پر ایک پھوڑا نکلا، اس کی تکلیف بڑھ گئی، اطباء سے مشورہ کیا گیا تو سب نے بالاتفاق رائے دی کہ پاؤں کو قطع کئے بغیر چارہ نہیں، چنانچہ جب اطباء جمع ہو گئے اور کام شروع ہونے لگا تو اطباء نے کہا کہ ہم آپ کو تھوڑی سی شراب پلانا چاہتے ہیں، انھوں نے جواب دیا کہ میں عافیت حاصل کرنے کے لیے حرام چیز استعمال نہیں کروں گا، انھوں نے کہا کہ اچھا! ہم آپ کو خواب آور دوا پلاتے ہیں، تو آپ نے فرمایا ”ما أحب أن أَسَلِّبَ عضواً من أعضائي وأنا لا أجد أَلَمَ ذلك فأحتسب“ اس طرح خواب آور دوا استعمال کرنے سے بھی انکار کر دیا، پھر کچھ اجنبی قسم کے لوگوں کو دیکھا تو آپ نے پوچھا کہ یہ کون ہیں؟ بتایا گیا کہ یہ آپ کو اس عمل کے دوران پکڑ کر رکھنے کے لیے آئے ہیں، کیونکہ ممکن ہے تکلیف ناقابل برداشت ہو جائے۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے امید ہے کہ ان کی ضرورت نہیں پڑے گی، پھر آپ تسبیح و تہلیل میں مشغول ہو گئے اور اطباء نے اپنا کام شروع کیا، پہلے کچھ حصہ چاقو سے قطع کیا، پھر ہڈی کو آری کے ذریعہ کاٹا، اس دوران وہ تکبیر و تہلیل میں مشغول رہے، کوئی جزع فزع نہیں، حتیٰ کہ اس عمل کے دوران خلیفہ ولید بن عبد الملک وہیں کسی سے بات کر رہے تھے، اطباء اپنے عمل سے فارغ ہو گئے اور خلیفہ کو خبر تک نہ ہوئی۔ پھر تیل گرم کر کے لایا گیا اور خون بند کرنے کے لیے اس میں پاؤں کو ڈالا گیا، اس موقع پر ان پر بیہوشی طاری ہو گئی، ہوش میں آکر چہرے سے پسینہ پونچھتے ہوئے کہنے لگے ”لقد لقيتُنا من سفرنا هذا نصيباً“۔

جب انھوں نے اپنے کٹے ہوئے قدم کو دیکھا تو اپنے ہاتھوں میں الٹ پلٹ کر فرمایا ”أما والذي حملني عليك، إنني ليعلم أنني مامشيتُ بك إلى حرام، أو قال معصية“۔

ایسے موقع پر انھیں اپنے بیٹے کی حادثاتی موت کی اطلاع ملی، لیکن وہ راضی بقضارہے، جزع فزع کا کوئی کلمہ زبان سے نہیں نکالا۔ جب مدینہ منورہ پہنچے تو اللہ کا شکر ادا کرتے ہوئے فرمایا ”اللهم، كان لي بنون سبعة، فأخذت واحداً، وأبقيت لي ستة، وكان لي أطراف أربعة، فأخذت طرفاً وأبقيت ثلاثة، ولئن ابتليت لقد عافيت، ولئن أخذت لقد أبقيت“ (۱)۔

(۱) دیکھیے وفیات الأعيان (ج ۳ ص ۲۵۵-۲۵۶) وتہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۲۰ و ۲۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۴۲۹-۴۳۱)۔

عبادت کا ایسا ذوق تھا کہ روزانہ مصحف میں دیکھ کر ربع قرآن کی تلاوت کرتے تھے، پھر رات کو اسے نماز میں پڑھتے تھے، البتہ جس رات میں ان کا پیر کاٹا گیا اس رات کو یہ معمول پورا نہیں کر سکے جبکہ دوسرے معمولات اس دن بھی نہیں چھوڑے۔

ہشام بن عروہ کہتے ہیں ”کان یصوم الدھر کلہ الا یوم الفطر، ویوم النحر، ومات وهو صائم“ (۲)۔
قاضی ابن خلکان رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں مسجد حرام میں عبدالملک بن مروان، عبداللہ بن الزبیر، مصعب بن الزبیر اور عروہ بن الزبیر کا اجتماع ہوا، ہر ایک نے اپنی تمنا اور آرزو کا اظہار کیا۔

حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما نے فرمایا ”میری آرزو یہ ہے کہ حرمین شریفین پر میری حکومت ہو اور مجھے خلافت ملے۔“

مصعب بن الزبیر نے کہا کہ ”میری آرزو ہے کہ عراقین کی حکومت مجھے ملے اور قریش کی دوسب سے شریف اور عقلمند خواتین عاتشہ بنت الحسین اور عائشہ بنت طلحہ کو اپنے عقد میں لاؤں۔“

عبدالملک بن مروان نے کہا کہ میری آرزو یہ ہے کہ میں پوری زمین کا مالک بن جاؤں اور معاویہ کا میں خلیفہ بنوں۔

حضرت عروہ بن الزبیر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”لست فی شیء مما أنتم فیہ، منیتی الزہد فی الدنیا، والفوز بالجنة فی الآخرة، وأن أكون ممن یروی عنه هذا العلم“ یعنی مجھے ان چیزوں کی طرف کوئی رغبت نہیں جن کی تمنا تم لوگ کر رہے ہو، میری آرزو تو یہ ہے کہ دنیا سے بے رغبت ہو کر رہوں، آخرت میں جنت کی کامیابی مجھے ملے، اور اس علم یعنی حدیث کی روایت مجھ سے کی جائے۔

خدا کا کرنا ایسا ہوا کہ ہر ایک کو اس کی آرزو ملی، عبدالملک بن مروان کہا کرتے تھے ”من سرۃ أن ینظر الی رجل من أهل الجنة فلینظر الی عروۃ بن الزبیر“ (۳)۔

ان کی وفات کے بارے میں مختلف اقوال ہیں، جن میں اصح قول ۹۳ھ اور ۹۴ھ ہے۔ (۴) واللہ أعلم۔ رحمۃ اللہ تعالیٰ ورضی عنہ وجزاہ عن العلم وأہلہ خیراً۔

(۵) عائشہ: یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ الصدیقہ بنت حضرت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہما ہیں،

(۲) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۲۰)۔

(۳) انظر وفيات الأعیان (ج ۳ ص ۲۵۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۱۴۱) ترجمة مصعب بن الزبیر و (ج ۴ ص ۳۴۱) ترجمة عروہ بن الزبیر۔
وفیہ ذکر ابن عمر، وقد تمنی المغفرة۔

(۴) دیکھو الکاشف للذمبی (ج ۲ ص ۱۸) رقم (۳۶۶۵) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۳۳۳) وتہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۲۰ و ۲۳) وطبقات ابن سعد (ج ۵ ص ۱۸۲) ووفیات الأعیان (ج ۳ ص ۲۵۸)۔

ان کے مختصر حالات ”بدء الوحی“ کی دوسری حدیث کے ذیل میں گزر چکے ہیں (۵)۔

عن عائشة أن النبي ﷺ دخل عليها وعندها امرأة

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس تشریف لائے ، ان کے پاس

اس وقت ایک خاتون تھیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب التہجد میں یہی روایت نقل کی ہے اس میں ”کانت عندی امرأة

من بنی أسد“ آیا ہے (۶) ، جب کہ مسلم شریف میں امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کے طریق سے روایت آئی ہے ،

اس میں ہے ”أن الحولاء بنت ثویت بن حبیب بن أسد بن عبد العزی مرت بها وعندها رسول الله ﷺ“ ،

فقلت : هذه الحولاء بنت ثویت ...“ (۷) معلوم ہوا کہ یہ خاتون حولاء بنت ثویت ہیں ، ان کا تعلق حضرت

خدیجہ رضی اللہ عنہا کے قبیلہ سے ہے (۸)۔

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حولاء بنت ثویت حضرت عائشہ

رضی اللہ عنہا کے پاس بیٹھی تھیں ، اس حال میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے ، جب کہ

زہری کی روایت جو امام مسلم نے نقل کی ہے اس میں ہے ”مرت بها وعندها رسول الله ﷺ“ بظاہر دونوں

حدیثوں میں تعارض ہے ، چنانچہ اس احتمال کا اظہار بھی کیا گیا ہے کہ یہ دو مختلف قصے ہوں اور جس خاتون

کا ذکر ان دونوں حدیثوں میں آیا ہے وہ ایک خاتون نہیں بلکہ دو الگ الگ خواتین ہوں (۹) ، نیز یہ احتمال

بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ قصے تو متعدد ہیں لیکن خاتون وہی ایک ہیں ، گویا ان کے ساتھ واقعہ دو مرتبہ پیش آیا (۱۰)

لیکن علامہ عینی اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نہ تو قصہ متعدد ہے اور نہ ہی خواتین

الگ الگ ، بلکہ یہ روایت بالمعنی ہے ، اصل روایت محمد بن نصر نے ”قیام اللیل“ میں ”محمد بن اسحاق

(۵) دیکھیے کشف الباری (ج ۱ ص ۲۹۱-۲۹۵)۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۵۸-۸۱)

وحلیۃ الأولیاء (ج ۲ ص ۳۳) و تاریخ الإسلام للذہبی (ج ۲ ص ۲۹۳) و البدایۃ و النہایۃ (ج ۸ ص ۹۱-۹۳) و تہذیب التہذیب (ج ۱۲ ص ۳۳۳-۳۳۶)

و شذرات الذهب (ج ۱ ص ۶۱ و ۶۲) و سیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۱۳۵-۲۰۱)۔

(۶) صحیح بخاری ، کتاب التہجد ، باب ما یکرہ من التشدید فی العبادة ، رقم (۱۱۵۱)۔

(۷) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۶) کتاب صلاۃ المسافرین ، باب فضیلة العمل الدائم۔۔۔

(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۱)۔

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۱) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۶)۔

(۱۰) حوالہ جات بالا۔

عن هشام “ کے طریق سے نقل کی ہے جس میں ہے ” مرت بر رسول اللہ ﷺ الحولاء بنت تویث “ (۱۱) یعنی حولاء بنت تویث رضی اللہ عنہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزریں۔ تطبیق بین الروایات کی صورت یہ ہے کہ یہ حولاء بنت تویث رضی اللہ عنہا پہلے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس تھیں، جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس تشریف لائے تو وہ اٹھ کر چل پڑیں، جاتے ہوئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزریں، اس طرح حدیث باب ” أن النبی ﷺ دخل علیہا و عندها امرأة “ کا مفہوم بھی درست ہو جاتا ہے کہ شروع میں یہ خاتون حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس بیٹھی تھیں، اور مسلم کی روایت ” مرت بها و عندها رسول اللہ ﷺ “ کے معنی بھی درست ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ اس وقت کا ذکر ہے جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آکر بیٹھ گئے اور وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس سے اٹھ کر چلی گئیں، جاتے جاتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے ہو کر گزریں جس کو محمد بن نصر مروزی نے ” مرت بر رسول اللہ ﷺ الحولاء بنت تویث “ کے الفاظ سے ذکر کیا ہے (۱۲) واللہ اعلم۔

قال: من هذه؟ قالت: فلانة۔ تذکر من صلاتہا۔

آپ نے پوچھا کہ یہ خاتون کون ہیں؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ یہ فلاں خاتون ہیں، پھر وہ ان کے نماز کے ساتھ شغف کا ذکر کرنے لگیں۔

”فلانة“ کا لفظ چونکہ علم موث سے کنایہ ہے اس لیے غیر منصرف ہے (۱۳)۔

”تذکر“ مضارع معروف سے واحد موث غائب کا صیغہ ہے اور اس کی ضمیر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف راجع ہے (۱۴)، مطلب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ان کی نماز کی کیفیت، اس کے طول وغیرہ کو ذکر کرنے لگیں، کیونکہ وہ نماز کے ساتھ زیادتِ شغف کے ساتھ متصف تھیں، نمازیں بہت پڑھا کرتی تھیں، حتیٰ کہ ان کی شناخت نماز ہی کے ذریعہ سے ہوتی تھی۔

بعض نسخوں میں ”یذکر“ (واحد مذکر غائب مضارع مجہول) کی روایت آئی ہے (۱۵) اب اس کا

(۱۱) خوال جات ہلا۔

(۱۲) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۶) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۱)۔

(۱۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۱) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۶)۔

(۱۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۱) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۶)۔

(۱۵) خوال جات ہلا۔

مطلب یہ ہوگا کہ یہ خاتون ایسی تھیں کہ ان کی نمازوں کا بڑا چرچا تھا، لوگ ان کی نمازوں کا بہت ذکر کیا کرتے تھے۔

دوسرے نسخے کے مطابق ان کے بارے میں تعریفی کلمات کا صدور لوگوں سے سمجھا جائے گا، جب کہ پہلی صورت میں ان تعریفی کلمات کا صدور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سمجھا جائے گا۔
حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے تعریفی کلمات کے صدور کو ماننے کی صورت میں اشکال ہوتا ہے کہ انھوں نے ان کے منہ پر کیسے تعریف کر دی جب کہ اس کی ممانعت حدیث میں وارد ہوئی ہے؟ (۱۶)۔
ابن التین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ان کے بارے میں مکمل اطمینان ہو کہ تعریف کی وجہ سے ان کے اندر کچھ اثر نہیں ہوگا، اس لیے ان کے سامنے ہی تعریف کر دی (۱۷)۔

لیکن حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ نے حسن بن سفیان کی مسند کے حوالہ سے حماد بن سلمہ عن هشام کے طریق سے مروی روایت نقل کی ہے ”كانت عندي امرأة، فلما قامت قال رسول الله ﷺ: من هذه يا عائشة؟ قالت: يا رسول الله، هذه فلانة، وهي أعبدا أهل المدينة“ (۱۸) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعریف ان کے سامنے کی ہی نہیں گئی تھی۔ واللہ اعلم۔

قال: ممة، عليكم بما تطيقون

آپ نے فرمایا: بس کرو! جن اعمال پر مداومت کی طاقت ہو، ان ہی کو لازم پکڑو۔
”مہ“ اسم فعل ہے جو ”اکفف“ کے معنی میں ہے، اور یہ کسی بات پر زجر کے لیے استعمال کرتے ہیں، یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ خطاب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہو اور مقصود یہ ہو کہ اس خاتون کی تعریف مت کرو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ عمل بما لا یطاق سے زجر مقصود ہو (۱۹)۔

(۱۶) عن ثئی بكرة رضی اللہ عنہ قال: ”مدح رجل رجلاً عند النبی ﷺ قال: ويحك! قطعت عنق صاحبك! قطعت عنق صاحبك! - مراراً - إذا كان أحدكم مادحاً صاحبه لا محالة فليقل: أحسب فلاناً - واللہ حسبه - ولا أذكرى على اللہ أحدأ - أحسبه - إن كان يعلم ذاك - وكذا وكذا“ صحيح مسلم (ج ۲ ص ۴۱۴) كتاب الزهد، باب النهی عن المدح إذا كان فيه إفراط وخيف منه فتنة على الممدوح - وراجعہ لأحاديث آخر فی هذا الموضوع -

(۱۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۱) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۷)۔

(۱۸) حوالہ جات بلا -

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۶)۔

پھر اگرچہ یہاں مقام خطابِ لساء کا ہے، لہذا ”علیکن بما تُطْفَن“ کہنا چاہیے تھا، لیکن چونکہ حکم کو پوری امت کے لیے عام کرنا مقصود ہے اس لیے مردوں کو غالب کر کے عورتوں کو اس میں شامل کر دیا اور فرمایا ”علیکم بما تطیقون“ (۲۰)۔

پھر ”علیکم بما تطیقون“ کے منطوق کا تقاضا تو ظاہر ہے کہ ان اعمال پر اقتصار کا حکم ہے جن کی طاقت ہو۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ ان اعمال کو نہ کیا جائے جو مالا یطاق ہوں۔ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے یہ حکم صرف صلاة اللیل کے ساتھ مخصوص ہو، یعنی صلاة اللیل کے سلسلہ میں ایسا انداز اختیار نہ کیا جائے جس کی طاقت بعد میں نہ ہو، نیز یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم صرف صلاة اللیل ہی نہیں تمام احکام شرعیہ کے لیے عام ہو (۲۱)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ حدیث باب کا سبب ورود نماز ہے کیونکہ حواء بنت تویہ رضی اللہ عنہا کی نماز کی کیفیت کے سامنے آنے کے بعد آپ نے یہ ارشاد فرمایا تھا، لیکن حدیث شریف کے الفاظ عام ہیں، اور اعتبار عموم الفاظ ہی کا ہوتا ہے، خصوصاً اسی تعمیم کے پیش نظر ”علیکن...“ کہنے کے بجائے ”علیکم...“ کی تعمیر اختیار کی گئی ہے (۲۲) واللہ اعلم۔

فواللہ

بدا !

اس سے علماء نے یہ استنباط کیا ہے کہ بغیر استخلاف کے حلف اٹھانا جائز ہے، خصوصاً جب کہ امور دین میں سے کسی امر کی فحاشی شان کو بیان کرنا مقصود ہو، یا اس کی ترغیب دینا مقصود ہو، یا کسی محذور سے عذر کرنا پیش نظر ہو (۲۳)۔

لَا يَمَلُّ اللَّهُ حَتَّى تَمَلُّوا

اللہ تعالیٰ ثواب کو اس وقت تک قطع نہیں فرماتے جب تک تم اتنا کر عمل چھوڑ نہ دو۔
مَلَّ يَمَلُّ باب ”سمع“ سے ہے، ”مَلَّ“ کہتے ہیں کسی چیز کو پسند کرنے اور رغبت رکھنے کے

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۷)۔

(۲۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲)۔

(۲۲) حوالہ بالا۔

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲)۔

بعد نفس کا اس سے شغف ہونا اور اسے گراں سمجھنا (۳۳)۔ یہ انسانوں میں تو ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ ایک انفعالی کیفیت ہے، لیکن بالاتفاق اللہ تعالیٰ کے لیے یہ کیفیت یا صفت محال ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ انفعالات سے پاک ہیں (۲۵)۔

اب یہاں جو اللہ تعالیٰ کے لیے ”لال“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اس کے بارے میں امام اسماعیلی، امام ابن عبدالبر اور محققین کا کہنا یہ ہے کہ مشاکلت و ازدواج کے طور پر یہاں اللہ تعالیٰ کے لیے ”لال“ کا استعمال ہوا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا“ (۲۶) یعنی برائی کا بدلہ اسی کی طرح برائی ہے، یہاں سیئہ کا اطلاق حقیقت نہیں بلکہ مشاکلت کیا گیا ہے کیونکہ سیئہ کا بدلہ سیئہ نہیں، اس لیے کہ بدلہ کے طور پر جو برائی کی جائے وہ حقیقت نہیں محض صورت برائی ہے۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ“ (۲۷) یعنی جس نے تم پر زیادتی کی تو تم اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے کی۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کفار حرم مکہ میں، حرمت کے مہینہ میں اور تمہارے احرام کی حالت میں آمادہ جنگ ہو جائیں تو تم بھی کسی حرمت کا خیال مت کرو، یہاں منکرین اسلام کے اعتداء کے جواب میں جو برحق کارروائی ہے اس کو بھی اعتداء کہا گیا ہے، حالانکہ یہ حقیقت اعتداء نہیں، محض صورت اعتداء ہے۔

یہاں پر اللہ کے لال سے قطع الثواب مراد ہے قطع ثواب کو اللہ کے ”لال“ سے تعبیر کر دیا گیا کہ بندہ لال کی وجہ سے عمل قطع کر دیتا ہے، اس پر ثواب کا انقطاع مرتب ہوتا ہے، اس لیے کہ لال قطع عمل کا سبب ہے اور قطع عمل قطع ثواب کا سبب ہے، اس لیے قطع ثواب پر لال کا اطلاق کر دیا گیا (۲۸)۔ علامہ ہروی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”لَا يَمِلُّ اللَّهُ حَتَّى تَمْلُوا“ کا مطلب ہے ”لَا يَقْطَعُ عَنْكُمْ فَضْلَهُ حَتَّى تَمْلُوا سَوْأَ الْفِتْرِ هَذَا وَافِي الرِّغْبَةِ إِلَيْهِ“ (۲۹)۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں ”لَا يَتَنَاهَى حَقُّكُمْ فِي الطَّاعَةِ حَتَّى يَتَنَاهَى جَهْدَكُمْ“ (۳۰) یعنی جب تک تمہاری استطاعت باقی ہے اس وقت تک اس کا حق تمہارے اوپر رہے گا۔

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲)۔

(۲۵) حوالہ بالا۔

(۲۶) الشوریٰ/۳۰۔

(۲۷) البقرة/۱۹۳۔

(۲۸) دیکھیے التمسید (ج ۱ ص ۱۹۳ و ۱۹۵) وأعلام الحديث للخطابی (ج ۱ ص ۱۴۳) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲) وعلامة القاری (ج ۱ ص ۲۵۶)۔

(۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲)۔

(۳۰) نقلہ الخطابی فی أعلام الحديث (ج ۱ ص ۱۴۳) وابن حجر فی الفتح (ج ۱ ص ۱۰۲) والعینی فی العمدة (ج ۱ ص ۲۵۶)۔

یہ تمام تاویلات اس صورت میں ہیں جب ”حتی“ کو اس کے اصل معنی یعنی انتہائے غایت کے لیے لیں۔ جب کہ بعض حضرات نے اس کو انتہائے غایت کے معنی میں نہیں لیا۔

چنانچہ کچھ حضرات نے ”لایمل اللہ حتی تملوا“ کے معنی کئے ہیں ”لایمل اللہ إذا ملتم“ یعنی تم اتنا بھی جاؤ تب بھی اللہ تعالیٰ کو ”ملال“ نہیں ہوگا (۳۱)، کلام عرب میں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جیسے کہا جاتا ہے ”لأفعل کذا حتی یبيض القار“ یا کہا جاتا ہے ”لأفعل کذا حتی یثیب الغراب“ یعنی اگر قار (تارکول / روغن سیاہ) سفید بھی ہو جائے تو بھی نہیں کروں گا اسی طرح اگر کوآ سفید بھی ہو جائے تب بھی یہ کام نہیں کروں گا۔

اسی طرح بلیغ شخص کے بارے میں کہا جاتا ہے ”لاینقطع حتی ینقطع خصومه“ (۳۲) یعنی اگر اس کے مقابل لوگ خاموش ہو جائیں تب بھی وہ خاموش نہیں ہوتا، یہ مطلب نہیں کہ جب اس کے مقابل خاموش ہو جاتے ہیں تو یہ بھی خاموش ہو جاتا ہے، کیونکہ اس صورت میں اسے ان پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہوگی۔

علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”حتی“ یہاں ”واو“ کے معنی میں ہے، لہذا ”لایمل اللہ حتی تملوا“ کے معنی ہوں گے ”لایمل اللہ و تملون“ گویا کہ اللہ تعالیٰ سے ملال کی نفی کر دی گئی اور لوگوں کے لیے اس کو ثابت کیا گیا ہے (۳۳)۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ”حتی“ ”حین“ کے معنی میں ہے اور مطلب ہے ”لایمل اللہ حین تملون“ (۳۴)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ اپنی ”صحیح“ میں فرماتے ہیں ”لایسأم اللہ حتی تسأموا من ألفاظ التعارف التي لا یتهیأ للمخاطب أن يعرف القصد فیما یخاطب به إلا بهذه الألفاظ“ (۳۵) یعنی یہ اس قسم کے الفاظ متعارفہ میں سے ہے کہ ان کی مراد کو انتہی الفاظ کے بغیر سمجھنا ہمارے لیے ممکن نہیں، وجہ یہ ہے کہ عقائد الہیہ کی تعبیر کے لیے ہمارے پاس بالکل متعین الفاظ نہیں کیونکہ ہمارے الفاظ کا دامن بہت تنگ ہے

(۳۱) دیکھیے أعلام الحداث للخطابی (ج ۱ ص ۱۴۳ و ۱۴۴) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۴)۔

(۳۲) قال الحافظ: ”وهذا المثال أشبه من الذي قبله، لأن شاء... الغراب ليس ممكنًا عادة، بخلاف الملل من العابد“ فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲)۔

(۳۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲)۔

(۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲)۔ قال العینی رحمہ اللہ فی العمدة (ج ۱ ص ۲۵۴): ”وحكى الماوردي أن ”حتی“ مهناب معنی ”حین“ أو

بمعنی الواو، وهذا ضعيف جدا“۔

(۳۵) انظر ”الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان“ (ج ۲ ص ۶۴) ذكر الإخبار عما يجب على المرء من الرفق في الطاعات وترك الحمل على النفس

ملا تطبيق۔

اس لیے ہم جب ان عقائد کی تعمیر کرتے ہیں تو اس کے لیے وہی الفاظ لاتے ہیں جو ہم اپنے عرف میں استعمال کرتے ہیں۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے تمام تشابہات میں یہی مذہب اختیار کیا ہے (۳۶)۔ واللہ اعلم۔

وكان أحب الدين إليّ ما دام عليه صاحبه

اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ عمل زیادہ محبوب ہے جس پر عمل کرنے والا مداومت اور مواظبت کرے۔
 ”إليه“ کی تفسیر۔ جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے۔ اللہ جلّ جلالہ کی طرف لوٹ رہی ہے، چنانچہ اس جگہ مستحکم کی روایت میں ”إلى الله“ کی تصریح موجود ہے (۳۷)، اس کے علاوہ اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں ”عبدۃ عن هشام“ کے طریق سے، بخاری و مسلم نے ”أبو سلمة عن عائشة“ کے طریق سے اور مسلم نے ”قاسم عن عائشة“ کے طریق سے اسی طرح روایت نقل کی ہے۔ ترجمۃ الباب انہی روایتوں کے مطابق قائم ہے (۳۸)۔

جب کہ هشام سے روایت کرنے والے دوسرے راویوں نے ”إليه“ کی تفسیر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹائی ہے، جیسا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”كتاب الرقاق“ میں ”مالک عن هشام“ کے طریق میں اس کی تصریح کی ہے (۳۹)۔

لیکن واضح رہے کہ دونوں روایتوں میں کوئی تقارض نہیں، کیونکہ جو چیز اللہ کے نزدیک پسندیدہ ہوگی وہ اللہ کے رسول کے نزدیک لازماً محبوب ہوگی (۴۰)۔

ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دائمی عمل کے پسندیدہ ہونے کی دو وجہیں ہیں:-
 ایک یہ کہ جو شخص عمل شروع کر کے چھوڑ دیتا ہے وہ گویا وصال حاصل ہونے کے بعد اعراض کرتا ہے، اس لیے وہ مذمت کا مستحق ہو جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس شخص کے بارے میں وعید وارد ہوئی ہے جو ایک آیت یاد کر لینے کے بعد اسے جھلا دیتا ہے، جب کہ اس کو یاد کرنے سے پہلے وہ مستحق وعید و مذمت نہیں تھا۔

(۳۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲)۔

(۳۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲)۔

(۳۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۲ و ۱۰۳)۔

(۳۹) حوالہ بالا۔

(۴۰) حوالہ سابقہ۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ خیر پر مداومت کرنے والا گویا ایسا ہے جیسا کہ کوئی شخص ہمہ وقت خدمت کے لیے حاضر باش اور کمر بستہ ہو، ظاہر ہے ایک وہ شخص ہے جو روزانہ ایک متعین وقت میں حاضری دیتا ہے اور ایک وہ شخص ہے جو ایک دن مکمل حاضری دے کر پھر مستقل غائب ہو جاتا ہے، یقیناً دونوں میں بڑا فرق ہوگا (۴۱)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عملِ قلیل کے اندر دوام کا فائدہ یہ ہے کہ ذکر، مراقبہ، اخلاص اور اقبال علی اللہ جیسی طاعات کا سلسلہ مدام جاری رہتا ہے، برخلاف اس عملِ کثیر کے جو شاق ہو، کہ اس کا سلسلہ دیر تک نہیں چلتا، پھر نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قلیل دائم بڑھ کر کثیر منقطع سے کہیں زائد ہو جاتا ہے (۴۲) واللہ اعلم۔

۳۲ - باب : زِيَادَةُ الْإِيمَانِ وَنُقْصَانِهِ .

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى : «وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» / الكهف : ۱۷ . «وَيَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا» / المدثر : ۳۱ . وَقَالَ : «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» / المائدة : ۳ . فَأِذَا تَرَكَ شَيْئًا مِنَ الْكَمَالِ فَهُوَ نَاقِصٌ .

ما قبل سے ربط و مناسبت

ما قبل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اعمال میں دوام کے احب الی اللہ ہونے کو بیان کیا تھا، اور اب باب قائم کیا ہے ”زیادت و نقصانِ ایمان“ کا، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دوامِ اعمال سے ایمان میں زیادتی ہوتی ہے اور ترکِ مواظبت سے ایمان میں کمی ہوتی ہے، ما قبل میں مواظبت اور مداومت کی ترغیب اور تلقین تھی اور اس کے نتیجے میں چونکہ ایمان میں زیادتی ہوتی ہے اور ترکِ مداومت سے ایمان میں نقصان آتا ہے اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ترجمہ قائم فرمایا ہے۔

پھر زیادتی و کمی امام بخاری اور جماعتِ محدثین کے نزدیک تو واضح ہے ہی، جو حضرات زیادت و نقصان کے قائل نہیں ہیں ان کی رائے کے مطابق بھی یہاں زیادت و نقصان فی الایمان کو تسلیم کیا جاسکتا ہے، البتہ ان کے نزدیک نفسِ ایمان میں زیادت و نقصان کے بجائے صفتِ ایمان میں زیادت و نقصان مراد ہوگا۔ یعنی انشراح اور بشارت میں زیادتی و کمی یا نورِ ایمان کی زیادتی و کمی مراد ہوگی (۴۳) واللہ اعلم۔

(۴۱) حوالہ سابقہ۔

(۴۲) شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۶) کتاب صلاة المسافرين، باب فضيلة العمل الدائم۔

(۴۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵۸)۔

ترجمہ کے مکرر ہونے کا اشکال اور اس کا دفعیہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الایمان کی ابتداء ”باب قول النبی ﷺ: بنی الإسلام علی خمس وهو قول وفعل، ویزید وینقص“ سے کی ہے، گویا زیادت و نقصان پر پہلے باب قائم ہو چکا، اب یہاں باب زیادة الایمان و نقصانہ ”کہنا عین تکرار ہے۔

یہی اشکال ”باب تفاضل اهل الایمان فی الأعمال“ میں پیش آیا تھا وہاں اس کے جوابات دیے گئے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ :-

(۱) ”بنی الإسلام علی خمس ... الخ“ کا ترجمہ ترجمہ جامعہ ہے اور آئندہ کے تراجم اس کی تفصیل و توضیح ہیں۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ شروع کتاب الایمان میں زیادت و نقصان کی بحث کو تبعاً اور ضمناً ذکر کیا تھا اور ”باب تفاضل اهل الایمان فی الأعمال“ اور اس باب میں استقلالاً ذکر کیا ہے (باب تفاضل اهل الایمان اور باب زیادة الایمان و نقصانہ کے درمیان تکرار کے اشکال کو آگے رفع کیا جا رہا ہے)۔

کیونکہ شروع کتاب الایمان میں اصل مقصود ایمان کی ترکیب کو ثابت کرنا تھا، چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”وهو قول وفعل“ کہہ کر ترکیب کا دعویٰ کیا تھا، پھر ”یزید وینقص“ کو ضمناً اور تبعاً ذکر کر دیا، یہی وجہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی پیش کی، وہ ترکیب پر تو دلالت کرتی ہے، زیادت و نقصان پر نہیں۔

لیکن یہ جواب کچھ کمزور سا ہے، اس لیے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تین دعوے کئے تھے:

(۱) بنی الإسلام علی خمس (۲) وهو قول وفعل (۳) ویزید وینقص ان میں سے ہر دعویٰ بعد میں آنے والے دعوے کے لیے علت ہے، چنانچہ ”بنی الإسلام ...“ ”وهو قول وفعل“ کے لیے اور ”وهو قول وفعل“ ”یزید وینقص“ کے لیے علت ہے یا یوں کہا جائے کہ ہر مابعد کا دعویٰ پہلے دعوے پر متفرع اور اس کا نتیجہ بن رہا ہے، چنانچہ جب ”بنی الإسلام ...“ کہا تو اس پر ”وهو قول وفعل“ مرتب اور متفرع ہوا، اور جب ”وهو قول وفعل“ کہا تو اس پر ”یزید وینقص“ مرتب اور متفرع ہوا۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ ”یزید وینقص“ تبعاً اور ضمناً نہیں بلکہ اصلاً اور استقلالاً مذکور ہوا ہے۔ لہذا بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ :-

(۲) اصل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے وہاں اسلام کے متعلق تین دعوے کئے تھے ”بنی

الإسلام على خمس، وهو قول وفعل، ويزيد وينقص“ اس میں ”هو“ ضمیر اور ”يزيد وينقص“ کی ضمیریں ”اسلام“ ہی کی طرف لوٹ رہی ہیں، اگرچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان اور اسلام متحد یا متلازم ہیں، مگر مرجہ کو یہ کہنے کا موقع مل سکتا تھا کہ وہاں ترکیب اور زیادت و نقصان آپ نے اسلام میں ثابت کیا ہے، اور ہم ترکیب اور زیادت و نقصان کا انکار ایمان کے بارے میں کرتے ہیں، ایمان کے بارے میں آپ نے زیادت و نقصان کو ثابت نہیں کیا۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے لیے یہاں عنوان رکھا ”باب زیادة الإیمان ونقصانه“ کہ ہم ایمان کے اندر بھی زیادت و نقصان ثابت کر دیتے ہیں، جب ایمان کے اندر زیادت و نقصان آجائے گا تو ظاہر ہے کہ ترکیب بھی آجائے گی۔ واللہ اعلم۔

پھر اشکال ہوتا ہے کہ پیچھے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے زیادت و نقصان کی بحث کے لیے مستقلاً باب تفاضل اهل الإیمان فی الأعمال“ کا ترجمہ منعقد کیا ہے اور اب یہاں ”باب زیادة الإیمان ونقصانه“ میں بعینہ وہی مسئلہ مستقلاً ذکر کیا جا رہا ہے، لہذا یہ تکرار ہے۔ اس اشکال کا جواب بھی ”باب تفاضل اهل الإیمان فی الأعمال“ کی شرح کے ذیل میں ہم دے آئے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے:-

(۱) ایک جواب یہ ہے کہ اس باب میں اعمال میں اہل ایمان کے تفاوت کو بیان کرنا مقصود ہے اور یہاں خود ایمان یعنی نفس تصدیق کے اندر کمی اور زیادتی کو بیان کیا گیا ہے (۴۴)۔
(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس باب میں نفس ایمان کی کمی اور زیادتی بیان کی گئی ہے اور یہاں مومن بہ کے اعتبار سے کمی زیادتی ثابت کی ہے (۴۵)۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ چونکہ ایمان کی کمی زیادتی کا مسئلہ مختلف فیہا ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ جس مسئلہ میں اختلاف ہو اور شدید اور مشہور ہو، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان کسی ایک طرف ہو، اور دوسری طرف کے لوگ دلائل پیش کر رہے ہوں تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے مدعا کے اثبات کے لیے مختلف طرز تعبیر اختیار کرتے ہیں اور اس ایک مسئلہ کو ثابت کرنے کے لیے مختلف انداز سے مختلف ابواب قائم کرتے چلے جاتے ہیں، یہاں بھی انھوں نے ایسا ہی کیا ہے۔ واللہ اعلم۔
حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان ان میں سے پہلے جواب کی طرف ہے کہ یہاں نفس تصدیق میں

(۴۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۳)۔

(۴۵) لایع الدراری (ج ۱ ص ۵۹۱) والأبواب والتراجم لصحیح البخاری (ص ۴۶)۔ اس جواب سے متعلق تفصیل کے لیے پیچھے ”باب

تفاضل اهل الإیمان فی الأعمال“ کی شرح کی مراجعت کیجئے۔

کی اور زیادتی کو بیان کرنا مقصود ہے (۴۶)۔

اب یہ اگر مان لیا جائے تو مسئلہ اختلافی ہوگا، اس کی تفصیل ماقبل میں کتاب الایمان کی ابتداء میں گذر چکی ہے کہ جمہور محدثین اس میں کمی بیشی کے قائل ہیں، کیونکہ تصدیق ایک باطنی عقیدہ کا نام ہے اور عقیدہ قلبی گرہ کو کہتے ہیں اور گرہ کبھی ہلکی ہوتی ہے اور کبھی مضبوط ہوتی ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ تصدیق میں کمی اور زیادتی علم کی فراوانی اور مشاہدہ کے اعتبار سے ہو جائے، قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا“ (۴۷) اس سے تصدیق اور علم کے اعتبار سے زیادتی معلوم ہوتی ہے، اسی طرح ارشاد ہے ”وَلَكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكَ“ (۴۸) اس سے بھی زیادتی باعتبار معاتہ و مشاہدہ کا ثبوت ہوتا ہے۔ جب کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور عامہ متکلمین کی رائے یہ ہے کہ ایمان یعنی نفس تصدیق میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔

یہ حضرات کہتے ہیں کہ نصوص میں جو تصدیق میں کمی زیادتی معلوم ہوتی ہے وہ ذاتیات میں کمی اور زیادتی کے لحاظ سے نہیں بلکہ خارجی امور کے اعتبار سے ہے، اعمالِ صالحہ کے ذریعہ ایمان میں جلاء اور قلب میں نورانیت پیدا ہوتی ہے، دل میں انشراح حاصل ہوتا ہے، اس انشراح، جلاء اور نورانیت کی وجہ سے آدمی کو یوں معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں اضافہ ہو گیا، حالانکہ ایمان تو نفس تصدیق ہے، وہ تو علیٰ حالہ ہے، ہاں اس میں کچھ روشنی اور نورانیت پیدا ہو گئی ہے۔

سیح الحدیث مولانا محمد یونس صاحب فرماتے ہیں کہ ”انصاف کی بات یہ ہے کہ جیسے اعمال کے اعتبار سے ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے خود تصدیق میں بھی کمی بیشی ہوتی ہے اس لیے کہ تصدیق عقدہ قلب کا نام ہے اور گرہ کا مضبوط اور کمزور ہونا ایک بدیہی امر ہے، ایک گرہ تو ایسی ہے کہ جس کو بچہ بھی کھول دے گا اور دوسری گرہ ایسی ہوتی ہے جس کو ایک پہلوان بھی نہیں کھول سکتا۔

اسی طرح ایک کافر اپنے عقیدے میں اتنا کمزور ہوتا ہے کہ اس کو ذرا سی بات سے متزلزل کیا جاسکتا ہے اور اسے اس کے نظریے اور خیالات سے ہٹایا جاسکتا ہے اور دوسرا اس کے بالمقابل اتنا پختہ ہوتا ہے کہ وہ کسی طرح اپنی راہ سے ہٹنے کو تیار نہیں ہوتا۔

یہی حال مسلمان کا ہے کہ ایک مسلمان اتنا کمزور عقیدے والا ہوتا ہے کہ وہ ذرا سی بات سے اپنی جگہ سے ہٹ جاتا ہے، مال کے لالچ سے دین تبدیل کر دیتا ہے اور بعض اوقات تلوار کے خوف سے دین بدل

(۴۶) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۳ و ۱۰۴)۔

(۴۷) سورۃ التوبہ/۱۲۳۔

(۴۸) سورۃ البقرہ/۲۶۰۔

دیتا ہے ، جیسا کہ عموماً فتنوں کے مواقع میں ہوتا ہے ۔ اور بعض اتے پختہ اور سخت ہوتے ہیں کہ نہ مال کا لالچ ان کو دین سے ہٹا سکتا ہے اور نہ تلوار کا خوف ان کو اپنی جگہ سے متزلزل کر سکتا ہے ۔ والعلم عند اللہ سبحانہ ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ نفسِ تصدیق کے اندر کمی بیشی ممکن نہیں ، جہاں تک تصدیق کے گرہ اور عقدِ قلب کے معنی میں ہونے اور اس کے مضبوط اور کمزور ہونے کا تعلق ہے سو یہ عقدِ قلب کی مضبوطی اور کمزوری اوصاف میں سے ہے ، یہ اس عقد کی ذات اور نفس میں تبدیلی اور کمی بیشی نہیں ہے ۔ کبھی ایسے مواقع اور حالات پیش آتے ہیں کہ عقدِ قلب کے اوصاف میں کمی اور کمزوری آجاتی ہے اور کبھی اس کے اوصاف میں مضبوطی پیدا ہو جاتی ہے ۔

البتہ اس بات سے انکار نہیں کہ یہ گرہ اور قلبی عقد کبھی بالکل کھل جاتا ہے اور کبھی نہیں کھلتا ، جب مسلمان کا عقدِ قلب کھل جاتا ہے تو کفر کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور جب کافر کا عقدِ قلب کھل جاتا ہے تو وہ دوسری ملت میں منتقل ہو جاتا ہے ۔ لہذا اوصاف کی کمی بیشی کی وجہ سے نفسِ تصدیق کے اندر کمی بیشی کا قائل ہونا درست معلوم نہیں ہوتا ۔ واللہ اعلم ۔

وقول اللہ تعالیٰ: 'وَزِدْنَا هُمْ هُدًى' - وَيَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا - وقال: الْيَوْمَ

أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ - فاذا ترک شیثامن الکمال فهو ناقص

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں تین آیتیں ذکر کی ہیں ، پہلی دونوں آیتیں کتاب الایمان کی ابتداء

میں گزر چکیں ، لیکن یہاں انھوں نے ان دونوں آیتوں کو بطور تمہید ذکر کیا ہے ، اصل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ”الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ“ (۴۹) سے اپنے مدعا یعنی ایمان کی زیادتی و نقصان کو ثابت کرنا چاہتے تھے ، لیکن اس سے ایمان کی زیادتی اور نقصان نصاً ثابت نہیں ہوتا ، لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بطور تمہید پہلی دونوں آیتیں ذکر کی ہیں جن میں ایمان اور ہدایت کی زیادتی صراحۃً و نصاً مذکور ہے اور جو چیز قابلِ زیادت ہوئی ہے وہ قابلِ نقصان بھی ہوتی ہے ، اس لیے کہ زیادتی اور نقصان امورِ اضافیہ میں سے ہیں ، جب پہلی دو آیتوں سے یہ معلوم ہو گیا کہ ایمان و ہدایت میں زیادتی ہوتی ہے تو استلزاماً یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس میں کمی بھی ہوتی ہے ، پھر تیسری آیت میں کمال کا ذکر ہے اور کمال کا مقابل نقص ہے ، معلوم ہوا کہ کمال بمعنی الزیادۃ ہے ، یہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد ”فاذا ترک شیثامن الکمال فهو ناقص“ کا مطلب ہے ۔

حاصل یہ ہے کہ پہلی دو آیتوں سے نصاً ایمان و ہدایت کی زیادتی معلوم ہوتی ہے اور استلزاماً نقص ، اور تیسری آیت میں اسی زیادتی کو کمال سے تعبیر کیا گیا ہے کیونکہ کمال کا مقابل نقص ہے ، اس لیے کہ اگر کوئی کمال کو چھوڑ دے گا تو نقص پیدا ہو جائے گا ، لہذا معلوم ہوا کہ کمال سے مراد زیادتی ہے۔ واللہ اعلم۔

اسی مضمون کو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ چونکہ پہلی دونوں آیتیں بطور توطئہ و تمہید لائی گئی ہیں اور ان سے زیادتی نصاً مستفاد ہو رہی ہے جو نقص کو مستلزم ہے ، جب کہ تیسری آیت میں کمال کا جو ذکر ہے وہ زیادت کے معنی میں صریح نہیں ہے ، بلکہ صرف نقص کے معنی کو مستلزم ہے ، اور یہ استلزام نقص قبول زیادت کو مستدعی ہے ، اسی لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”فإذا ترک شیئاً من الکمال فهو ناقص“ کہہ کر اس کی تشریح فرمائی ہے ، اور اسی نکتہ کی وجہ سے تیسری آیت اور پہلی دونوں آیتوں کے ذکر کرنے کے انداز میں تفاوت رکھا ہے ، چنانچہ پہلی دونوں کے شروع میں ”وقول اللہ تعالیٰ“ فرمایا اور تیسری آیت کے شروع میں ”وقال“ فرمایا (۵۰) واللہ اعلم۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

بعض علماء نے یہاں اشکال کیا ہے کہ ”الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ“ سے ایمان کی کمی و زیادتی پر استدلال کرنا صحیح نہیں ، اس لیے کہ ایک محتمل آیت ہے کیونکہ ہو سکتا ہے اس آیت میں ”اکمال“ سے ”إظهار الحجة على المخالفين“ مراد ہو یعنی مخالفین کے مقابلہ میں حجت اسلام کو غالب کرنا ، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ ”إظهار أهل الدين على المشركين“ کے معنی میں ہو ، یعنی مسلمانوں کو غیر مسلموں کے مقابلہ میں غالب کر دینا ، ان دونوں صورتوں میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مدعا ثابت نہیں ہوتا ، کیونکہ ان میں ایمان کی زیادتی اور کمی کے معنی نہیں ہیں۔

البتہ ”اکمال“ کے معنی میں ایک یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے اکمال فرائض مقصود ہو ، اس صورت میں ان کا مدعا تو ثابت ہو جاتا ہے لیکن اس معنی کو اختیار کرنے کی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ اب تک دین ناقص تھا اور جتنے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس آیت کے نزول سے پہلے پہلے وفات پا چکے وہ سب۔ العیاذ باللہ۔ ناقص الایمان تھے ، حالانکہ یہ بات درست نہیں ، ایمان ہر موقع پر کامل ہی رہا ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم اللہ جل شانہ کا ایک جامع کلام ہے ، لہذا ہو سکتا ہے کہ یہ

سارے ہی معنی مراد ہوں۔

تیسرے معنی پر جو اشکل ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نقص ایک اضافی شے ہے، نقص کی ایک صورت وہ ہے جو قابلِ مذمت ہے اور ایک صورت وہ ہوتی ہے جو قابلِ مدح ہوتی ہے۔
قابلِ مذمت نقص وہ ہے جو اختیاری ہو، جیسے کسی کو یہ علم ہے کہ میرے ذمہ ان فرائض و واجبات کی ادائیگی ہے، پھر وہ قصداً ان کو چھوڑ دیتا ہے۔

جب کہ اس کے مقابلہ میں دوسری قسم جو قابلِ مدح و ستائش ہے وہ نقص ہے جو غیر اختیاری ہے، جیسے کسی کو فرائض اور ذمہ داری کا علم ہی نہ ہوا ہو، یا علم تو ہوا لیکن وہ غیر مکلف ہو، نقص کی یہ صورت قابلِ مذمت تو کیا ہوتی اس جہت سے قابلِ مدح بھی ہے کہ اس شخص کا دل مطمئن ہوتا ہے اور اس بات کا منظر رہتا ہے کہ آئندہ جو احکام آئیں گے ہم ان کو مانیں گے، حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی شان یہی تھی کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے اور ساتھ ساتھ یہ بھی عزم کئے ہوئے تھے کہ آئندہ جو کچھ آپ پر نازل ہوگا اس کو مانیں گے، اور جن اعمال کا ہمیں مکلف کیا جائے گا ان پر ہم عمل کریں گے "لو زید لقبل ولو کلف لعمل" ان کی شان تھی۔

بہر حال یہاں "اکمال" سے مراد اکمالِ فرائض ہی ہے لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ کبھی شریعت ناقص رہی ہو، بلکہ شریعت پہلے بھی کامل تھی اب اکمل ہو گئی۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ دین محمدی دینِ عیسوی اور دینِ موسوی سے اکمل ہے، حالانکہ وہ شریعتیں بھی اپنے زمانے میں کامل تھیں، لیکن شریعت محمدیہ اپنے زمانے میں ان سے اکمل ہے، اس لیے کہ جو خوبی کی بات ان شرائع میں تھی اس کے ساتھ مزید اور خوبی کی باتیں بھی اس میں جمع کر دی گئی ہیں (۵۱) واللہ اعلم۔

۴۴ : حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ أَبِرَاهِيمَ قَالَ : حَدَّثَنَا هِشَامٌ قَالَ : حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ (۵۲) عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَفِي قَلْبِهِ وَزَنُّ شَعِيرَةٍ مِنْ خَيْرٍ ، وَيَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَفِي قَلْبِهِ وَزَنُّ بُرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ ، وَيَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَفِي قَلْبِهِ وَزَنُّ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ) .

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ : قَالَ أَبَانُ : حَدَّثَنَا قَتَادَةُ : حَدَّثَنَا أَنَسٌ ، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ : (مِنْ إِيْمَانٍ)

مَكَانَ (مِنْ خَيْرٍ) [انظر: ۷۰۷۱، ۷۰۷۲]

(۵۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۳)۔

(۵۲) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه أيضاً في كتاب التفسير، سورة البقرة، باب قول الله تعالى: 'وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَهَا' رقم (۴۴۶۶) وفي كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، رقم (۶۵۶۵) وفي كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: 'لَمَّا خَلَقْتَ بَيْدِي' رقم (۶۴۱۰) وباب قول الله تعالى:

تراجم رجال

- (۱) مسلم بن ابراہیم: یہ مسلم بن ابراہیم القصاب ازدی فراہیدی بصری ہیں، ابو عمرو ان کی کنیت ہے (۵۳)۔ شام کے نام سے بھی معروف ہیں (۵۴)۔
- عبد اللہ بن عون، قزہ بن خالد، مالک بن یخول، سعید بن ابی عروبہ، ہشام دسٹائی، شعبہ بن الحجاج اور مبارک بن فضالہ رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں (۵۵)۔
- ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری، امام ابو داؤد، یحییٰ بن معین، نصر بن علی، امام عبد اللہ بن عبد الرحمن داری، ابو زرعہ، ابو حاتم اور ابو مسلم کجی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ بہت سے ائمہ محدثین ہیں (۵۶)۔
- امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة مأمون“ (۵۷)۔
- امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة صدوق“ (۵۸)۔
- امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ثقة کثیر الحدیث“ (۵۹)۔
- ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وکان من المتقین“ (۶۰)۔
- علامہ سحالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”من الثقات المتقین“ (۶۱)۔
- امام علی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ثقة عَمِیَ بأخرة“ (۶۲)۔

وجوه یومئذ ناظرہ، رقم (۴۳۰) و باب کلام الرب عز وجل یومئذ امۃ من الانبیاء وغیرہم، رقم (۴۵۰۹) و (۴۵۱۰) و باب ما جاء فی قوله عز وجل: وکلم اللہ موسیٰ تکلیماً، رقم (۴۵۱۶)۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۸)۔ کتاب الایمان، باب اثبات الشفاعۃ و إخراج الموحدين من النار۔ و الترمذی فی جامعہ فی کتاب صفۃ جہنم، باب ما جاء أن للنار نفاذ من نور۔ کرم من نخرج من النار من أهل التوحید۔ و ابن ماجہ فی سننہ فی کتاب الزہد، باب ذکر الشفاعۃ، رقم (۳۳۱۲)۔

(۵۳) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۳۸۷)۔

(۵۴) طبقات ابن سعد (ج ۷ ص ۳۰۳)۔

(۵۵) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۳۸۷-۳۸۹) و سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۱۰)۔

(۵۶) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۳۸۹ و ۳۹۰) و سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۱۵)۔

(۵۷) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۳۹۰) و سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۱۵) و الکاشف (ج ۱ ص ۳۱۵) و رقم (۵۴)۔

(۵۸) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۳۹۱) و سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۱۶) و تہذیب النہایب (ج ۱ ص ۲۰۲)۔

(۵۹) الطبقات لابن سعد (ج ۷ ص ۳۰۳)۔

(۶۰) الثقات لابن حبان (ج ۹ ص ۱۵۷)۔

(۶۱) الأنساب للسمعانی (ج ۳ ص ۲۵۷) لبسب ”فراہیدی“۔

(۶۲) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۳۹۰ و ۳۹۱) و تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۲۲) و سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۱۰)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة مأمونٌ مُكثِرٌ عَمِيَ بِأُخْرَةٍ“ (۶۳)۔
یہ مسلم بن ابراہیم رحمۃ اللہ علیہ بصری ہیں، طلب حدیث کے سلسلہ میں بصرہ سے کبھی نہیں لگے (۶۳)
اس کے باوجود محدثین نے ان کو ”مکثرین“ میں سے شمار کیا ہے، جیسا کہ پیچھے کی نقول سے معلوم ہوتا ہے۔

امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما رَحَلَ مُسْلِمٌ إِلَى أَحَدٍ، وَكُتِبَ عَنْ قَرِيبٍ مِنْ أَلْفٍ شَيْخٍ...“ (۶۵)
خود فرماتے ہیں ”کُتِبَ عَنْ ثَمَانٍ مِائَةِ شَيْخٍ، مَا جُزَّتِ الْجِسْرُ“ (۶۶) یعنی میں نے آٹھ سو شیوخ
سے حدیثیں روایت کیں، مجھے بصرہ کا پُل پار کرنا نہیں پڑا۔
حرصِ علم اس قدر زیادہ تھی کہ بکثرت خواتین سے بھی روایتیں لیں، چنانچہ امام عقی رحمۃ اللہ علیہ
فرماتے ہیں ”وَرَوَى عَنْ سَبْعِينَ امْرَأَةً“ (۶۷)۔
حدیث شریف کی نشر و اشاعت میں اس قدر منہمک رہے کہ شادی کی نوبت ہی نہیں آئی، خود فرماتے ہیں:
”مَا نَيْتُ حِلَالًا وَلَا حَرَامًا قَطُّ“ (۱)۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كَانَ لَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ، يَعْنِي الْجَمَاعَ“ (۲) یعنی انھوں نے علم کو
اس طرح اپنا اوڑھنا بھجونا بنالیا تھا کہ مردوں کی فطری خواہش کا تقاضا ہی ختم ہو گیا تھا۔
آپ ۱۳۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۲۲ھ میں انتقال ہوا (۳)۔ رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعة۔
(۴) هشام: یہ ابو بکر هشام بن ابو عبد اللہ سُبْرِ بصری دستاوی ہیں (۴)۔

وَمُقَوًّا - بفتح الدال وسكون السين المهملتين، وضم التاء ثالث الحروف، وفتح الواو، وفي آخره
الألف (۵)، وقيل: بفتح التاء المثناة من فوق (۶)۔ ابواز میں ایک چھوٹے سے قصبہ کا نام ہے (۷)، چونکہ

(۶۳) تقریب التہذیب (ص ۵۲۹) رقم (۶۶۱۶)۔

(۶۴) الکاشف (ج ۲ ص ۲۵۷) رقم (۵۳۰۵)۔

(۶۵) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۷۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۱۵)۔

(۶۶) حوالہ جات بالا۔

(۶۷) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۷۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۱۶) والخلاصة للخرزجی (ص ۲۷۳)۔

(۱) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۷۱) وتہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۱۶)۔

(۲) سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۱۶) وتہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۷۱)۔

(۳) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۷ ص ۳۰۳) والثقات لابن حبان (ج ۹ ص ۱۵۷)۔

(۴) تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۱۵ و ۲۱۶)۔

(۵) الأنساب للسمعانی (ج ۲ ص ۳۷۶) - (۶) تقریب التہذیب (ص ۵۷۳) رقم (۷۲۹۹)۔

(۷) الأنساب للسمعانی (ج ۲ ص ۳۷۶) وتہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۱۶) والکاشف (ج ۲ ص ۲۳۷) رقم (۵۹۶۹)۔

ہشام بن ابی عبد اللہ ہمارے در آمد شدہ کپڑے بیچتے تھے اس لیے ان کو ”دستوائی“ کہا جاتا ہے (۸)۔ انھوں نے یحییٰ بن ابی کثیر، قتادہ، ایوب سجستانی، حماد بن ابی سلیمان فقیہ، ابو الزبیر، عبد اللہ بن ابی نجیح اور مسلم بن بکدر رحمہم اللہ وغیرہ سے حدیث کا علم حاصل کیا (۹)۔

(۱۰)۔ کاشگردوں میں ان کے دو بیٹے معاذ بن ہشام اور عبد اللہ بن ہشام کے علاوہ امام شعبہ، ابن المبارک، یزید بن زریع، اسماعیل بن علیہ یحییٰ القطان، وکیع بن الجراح، عبد الرحمن بن مہدی، یزید بن عمارون، ابو داؤد طیار، ابو نعیم الفضل بن وکیع رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے اساطین علم حدیث شامل ہیں (۱۱)۔ انہم شعبہ بن النجیح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ہشام الدستوائی أحفظنا عن قتادہ“ (۱۲)۔

سیرتہ فرماتے ہیں ”ہشام الدستوائی أعلم بحدیث قتادہ منی وأکثر مجالسہ لہ منی“ (۱۲)۔ ابن علیہ رحمۃ اللہ سے حلی بن منصور رحمۃ اللہ علیہ نے بصرہ کے جٹاظ کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے ”بصرہ میں سے ہشام دستوائی رحمۃ اللہ علیہ کا ذکر بھی کیا (۱۳)۔

یہ کج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ہشام الدستوائی، وکان ثباتاً“ (۱۴)۔ یحییٰ بن سعید القطان رحمۃ اللہ علیہ جب ہشام سے حدیث سن لیتے تو پھر انھیں اس حدیث کے کسی اور سے نہ سننے کی پروا نہیں ہوتی تھی (۱۵)۔

ابو داؤد طیار رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ہشام الدستوائی أمير المؤمنين في الحديث“ (۱۶)۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے جب امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ اور ہشام رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں پوچھا گیا ”یوحنا ثبت فی یحییٰ بن ابی کثیر“ کہ یحییٰ بن ابی کثیر کی حدیثوں میں ان دونوں میں سے کون زیادہ مضبوط ہے؟ تو انھیں نے جواب دیا ”الدستوائی، لا تسأل عن أحدنا ما أرى الناس يروون عن أحدنا ثبت منه، مثله عسى، وأما أن ثبت منه فلا“ (۱۷) یعنی انھوں نے جواب دیا کہ دستوائی زیادہ مضبوط ہیں، (۱۸) حوالہ جات پلا۔

(۹) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۱۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۳۹ و ۱۵۰)۔

(۱۰) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۰۶ و ۲۱۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۰)۔

(۱۱) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۰۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۰) وھدی الساری (ص ۳۳۸)۔

(۱۲) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۱۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۰)۔

(۱۳) حوالہ جات پلا۔

(۱۴) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۱۹) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۱)۔

(۱۵) حوالہ جات پلا۔

(۱۶) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۱) والکاشف (ج ۲ ص ۳۳۶) رقم (۵۹۱۹) وخلاصہ الخزرجی (ص ۱۰۰)۔

(۱۷) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۰) نیز دیکھیے ھدی الساری (ص ۳۳۸)۔

ان کے بارے میں کسی سے پوچھنے کی ضرورت نہیں، میں نہیں سمجھتا کہ ان سے بڑھ کر کسی مضبوط راوی سے لوگ روایت کرتے ہوں، ان جیسا شاید ہو، لیکن ان سے کوئی بڑھ جائے، کوئی ایسا نہیں ہے۔
نیز امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”اَجْرُ مَنْ فِي يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ هَشَامُ الدِّسْتَوَائِي“ (۱۸)۔

امام علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”هشام الدستوائي ثبت“ (۱۹)۔
امام عیسیٰ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”هشام الدستوائي بصری، ثقة ثبت في الحديث“ (۲۰)۔
خلاصہ یہ کہ هشام دستوائی رحمۃ اللہ علیہ صحاح ستہ کے ثقہ ترین راویوں میں سے ہیں، ان کی ثقاہت اور تثبت پر کسی نے کلام نہیں کیا، خصوصاً یحییٰ بن ابی کثیر اور قتادہ رحمہما اللہ کی حدیثوں میں تو ان کو ان حضرات کے تمام شاگردوں پر فوقیت حاصل ہے۔

البتہ بعض لوگوں نے ان کو ”قدری“ قرار دیا ہے، چنانچہ:
امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة ثبتاً في الحديث حجة، إلا أنه يرمى بالقدر“ (۲۱)۔
اسی طرح امام عیسیٰ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان يقول بالقدر، ولم يكن يدعوه إليه“ (۲۲)۔
اسی طرح امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے بھی یہ بات نقل کی جاتی ہے (۲۳)۔
لیکن اوّل تو هشام دستوائی کے بارے میں حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ انہوں نے اپنے فاسد عقیدے سے رجوع کر لیا تھا (۲۴)۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہم بابا ذکر کر چکے ہیں کہ ”بدعت“ مطلقاً قبولِ روایت کے لیے قاذح نہیں ہے، بلکہ اس مبتدع کی روایت رد کی جاتی ہے جو داعی بھی ہو (۲۵) جب کہ هشام رحمۃ اللہ علیہ کو جن

(۱۸) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۰) وسیر اعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۱)۔

(۱۹) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۰)۔

(۲۰) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۱) وسیر اعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۱) وھدی الساری (ص ۳۳۸)۔

(۲۱) الطبقات لابن سعد (ج ۷ ص ۲۷۹)۔

(۲۲) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۱) وسیر اعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۱)۔

(۲۳) قالہ الذہبی فی المیزان (ج ۳ ص ۳۰۰) رقم (۹۲۲۹)۔

(۲۴) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۰۰) رقم (۹۲۲۹)۔

(۲۵) قال الذہبی رحمہ اللہ فی السیر (ج ۷ ص ۱۵۳): ”... فجميع تصرفات أئمة الحديث تؤخذ بأن المبتدع إذا لم يتبع بدعته خرج من دائرة الإسلام، ولم يتبع بدعته، فإن قبول ما رواه سائر هذه المسألة لم يتبرهن لي كما ينبغي، والذي اتضح لي منها أن من دخل في بدعة، ولم يعد من رؤوسها ولا آمن فيها: يقبل حديثه، كما مثل الحافظ أبو زكريا - أي يحيى بن معين - بأولئك المذكورين - وسأنت في المتن قريباً - وحديثهم في كتب الإسلام لصحتهم، حفظهم“۔

حضرات نے ”قدری“ کہا ہے وہ اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ وہ داعی نہیں تھے۔

چنانچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا قول گزر ہی چکا ہے ”ولم یکن یدعوا لہ“۔

اسی طرح امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے حافظ محمد بن البرقی نے دریافت کیا ”أرأیت من یرمی بالقدر یمکتب حدیث؟“ تو امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا ”نعم، قد کان قتادہ، و ہشام الدستوائی، وسعید بن أبی عروبہ، وعبد الوارث۔ وذكر جماعة۔ یقولون بالقدر، و ہم ثقات، یمکتب حدیثہم ما لم یدعوا لہ شیء“ (۲۶)۔

میں وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی توثیق کرتے ہوئے لکھا ہے ”أحد الأئبات، مَجْمَعٌ عَلَى ثِقَتِهِ وَلَمْ تَقْنَهُ...“ (۲۷) اس کے بعد ابن سعد اور غزالی رحمہما اللہ تعالیٰ نے جو ان کے بارے میں کلام کیا ہے اس کو نقل کر کے اس الزام کے غیر معتبر ہونے کو اس طرح ظاہر فرمایا ”قلت: احتج بالائمة“ (۲۸) یعنی ان پر ”بدعت“ کا جو الزام ہے وہ قاصر اور مانع عن قبول الروایۃ نہیں ہے، اسی لیے تمام ائمہ حدیث نے ان کی روایات کو قبول کیا ہے اور ان سے استدلال کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

ہشام دستوائی رحمۃ اللہ علیہ نہایت رقیق القلب اور صاحب اخلاص تھے، اپنے نفس کا ہمیشہ محاسبہ

کیا کرتے تھے۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ جب رات کو اچانک چراغ گل ہو جاتا تو ہشام رحمۃ اللہ علیہ اپنے بستر پر تڑپتے رہتے، ان کی اہلیہ جب چراغ جلا کر لاتیں تو انھیں سکون ہوتا، ایک دفعہ ان کی اہلیہ نے اس سلسلہ میں ان سے پوچھا تو فرمایا ”إني إذا فقدت السراج ذكرت ظلمة القبر“ (۲۹) یعنی چراغ گل ہو جاتا ہے اور اندھیرا چھا جاتا ہے تو مجھے قبر کی تاریکی یاد آنے لگتی ہے، پھر مجھے سکون نہیں ملتا۔

اس قدر کثرت سے روتے تھے کہ اس کی وجہ سے بینائی ختم ہو چکی تھی، بس! آنکھیں کھلی رہتیں لیکن کچھ دیکھ نہیں پاتے تھے (۳۰)۔

خود کہا کرتے تھے ”لیتنا ننجو لعلینا ولاننا“ (۳۱) کاش! معاملہ برابر سرابر ہو جاتا اور کسی طرح

چھوٹ جاتے!!

(۲۶) سیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۳ و ۱۵۴)۔

(۲۷) مدی الساری (ص ۳۳۸)۔

(۲۸) خوارزمی۔

(۲۹) الطبقات (ج ۷ ص ۲۷۹) و تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۲) و سیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۲)۔

(۳۰) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۲) و سیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۲)۔

(۳۱) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۱۸) و سیر أعلام النبلاء (ج ۷ ص ۱۵۲)۔

امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے ”ما من الناس أحد أقول: إنه طلب الحديث يريد به الله، إلا هشام صاحب الدستوائی...“ (۳۲)۔

اس قدر اخلاص کے باوجود اپنے نفس کا احتساب اس طرح کیا کرتے تھے کہ خود فرماتے ہیں ”والله ما أستطيع أن أقول: إني ذهبت يوماً قط أطلب الحديث أريد به وجه الله عز وجل“ (۳۳)۔
 هشام دستوائی رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے بارے میں مختلف اقوال منقول ہیں، راجح یہ ہے کہ ۱۵۳ھ میں ان کی وفات ہوئی (۳۴)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة۔

(۳) قتادہ: یہ مشہور تابعی محدث حضرت قتادہ بن دعامہ سدوسی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ ان کے مختصر حالات ”باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه“ کے ذیل میں گذر چکے ہیں۔
 (۴) الس: یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم خاص حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ ہیں، ان کے مختصر حالات بھی پیچھے ”باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه“ کے تحت آچکے ہیں۔

يُخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن برة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن ذرة من خير

جس شخص نے لا إله إلا الله پڑھ لیا ہو اور اس کے قلب میں جو برابر بھلائی (ایمان) ہو تو ایک نہ ایک دن ضرور جہنم سے نکلے گا، اور جس شخص نے کلمہ پڑھا ہو اور اس کے قلب میں گیموں برابر خیر یعنی ایمان ہو تو وہ ضرور جہنم سے نکلے گا، اسی طرح جس نے کلمہ پڑھا ہو اور اس کے دل میں ذرہ برابر خیر یعنی ایمان ہو تو وہ جہنم سے ضرور نکلے گا۔

”يُخرج“ مجرّد سے معروف کا صیغہ ہے، اس کو ”يُخْرِج“ (باب افعال سے مجہول) بھی پڑھا گیا ہے، جس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں ”أَخْرَجُوا“ کا صیغہ آیا ہے (۳۵)۔

(۳۲) سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۱۵۰) وتہذیب الکمال (ج ۳ ص ۲۱۸)۔

(۳۳) سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۱۵۲)۔

(۳۴) دیکھیے تہذیب الکمال مع حاشیہ (ج ۳ ص ۲۲۲ و ۲۲۳) والانسب للسمعانی (ج ۲ ص ۴۶۶) وطبقات ابن سعد (ج ۴ ص ۲۸۰) وسیر

أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۱۵۵) والکاشف مع التعلیق (ج ۲ ص ۲۳۴) رقم (۵۹۶۹) وتقريب التہذیب (ص ۵۴۳) رقم (۷۲۹۹) و خلاصة

الخرزرجی (ص ۳۱۰)۔

(۳۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۰) وشرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۴۳)۔

اس حدیث میں ”خیر“ کے جو مختلف درجات ”شعیرہ“ ”برہ“ اور ”ذرة“ سے تعبیر کئے گئے ہیں ان سے عمل کے مختلف درجات مراد ہیں یا تصدیق کے؟ اس میں اختلاف ہے :-
 علامہ مہلب بن ابی صفور رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ اس سے اعمال کے مختلف درجات بیان کئے گئے ہیں اور ان کی نسبت قلب کی طرف کردی گئی ہے، کیونکہ عمل نیت پر موقوف ہے اور وہ قلب کا فعل ہے (۳۶)۔

بعض دوسرے حضرات کی رائے یہ ہے کہ ممکن ہے اس سے تصدیق کے مختلف درجات مراد ہوں، اس کا قرینہ یہ ہے کہ تمام درجات کی اضافت قلب کی طرف کی گئی ہے، اور تصدیق میں زیادتِ علم اور مشاہدہ سے اضافہ ہوتا رہتا ہے (۳۷)۔ کما سبق، واللہ اعلم۔

ذرة

یہ لفظ ذالِ معجمہ کے فتح اور راءِ مشدّدہ کے ساتھ ہے، جب کہ شعبہ کی روایت میں جو امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے (۳۸) انھوں نے اس کو ”ذرة“ (بضم الذال المعجمة وتخفيف الراء المهملة) پڑھا ہے، جو تصحیف ہے (۳۹)۔

پھر ”ذرة“ کے مختلف معنی بیان کئے گئے ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ اشیاءِ موزونہ میں سے سب سے کترشے کو کہتے ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ذرة وہ غبار کہلاتا ہے جو شعاع میں نظر آتا ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ چھوٹی سی چوٹی کو کہتے ہیں۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ اگر تم مٹی میں ہاتھ ڈال کر اپنے ہاتھ کو جھاڑو تو

ہاتھوں سے جو جھڑے گا وہ ”ذرة“ ہوگا۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ چار ذرات ملنے کے بعد ایک ”خردل“ بنتا ہے (۴۰)۔

پھر اس حدیث میں ”لا إله إلا الله“ سے مراد پورا کلمہ ہے جیسے کہا جاتا ہے ”قرأت: قُلْ هُوَ اللهُ“

(۳۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۱) وشرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۷۵)۔

(۳۷) حوالہ جات بالا۔

(۳۸) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۰۹) کتاب الایمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار۔

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۳)۔

(۴۰) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۰)۔

”أحد“ اور اس سے پوری سورت مراد ہوتی ہے۔ لہذا یہ اشکال نہیں ہونا چاہیے کہ ”لا إله إلا الله“ میں صرف توحید ہے رسالت کا اقرار نہیں، اس لیے اس کی نجات ایمان بالرسالت کے بغیر کیسے ہوگی؟ چونکہ ”لا إله إلا الله“ کلمہ کا عنوان ہے، لہذا پورا کلمہ مراد ہے، جس میں رسالت اور رسول سے ملنے والے تمام عقائد کا بیان داخل ہے (۴۱)۔ واللہ اعلم۔

قال أبو عبد الله: قال أبان: حدثنا قتادة، حدثنا أنس عن النبي ﷺ: ”من إيمان“

مكان ”من خير“

ابو عبد اللہ سے مراد خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہیں، بعض نسخوں میں ”قال أبو عبد الله“ موجود نہیں ہے، بلکہ ”وقال أبان...“ کہہ کر اس تعلیق کو ذکر کیا گیا ہے (۴۲)۔

یہ حدیث تعلیقات بخاری میں سے ہے جس کو امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”کتاب الأربعین“ میں ”أبو سلمة موسى بن إسماعيل قال حدثنا أبان...“ کے طریق سے موصولاً روایت کیا ہے (۴۳) اسی طرح امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی حاکم رحمۃ اللہ علیہ ہی کے طریق سے اپنی ”کتاب الاعتقاد“ میں موصولاً نقل کیا ہے (۴۴)۔

مذکورہ تعلیق کا مقصد

اس تعلیق کے ذکر کرنے سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے دو بنیادی مقاصد ہیں:

(۱) ایک مقصد تو یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث جو هشام کے طریق سے مروی ہے اس میں قتادہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے عنعنہ کے ساتھ روایت کرتے ہیں، اور قتادہ مدلس ہیں ان کا عنعنہ مقبول نہیں، تاوقتیکہ تحدیث کی صراحت نہ ملے، یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ابان کا جو طریق نقل کیا ہے اس میں قتادہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہوئے تحدیث کی صراحت کی ہے۔ لہذا حضرت انس رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث بے غبار ہے، اس مقصد کے لیے دوسرے طریق سے اس کی

(۴۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۴) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۰)۔

(۴۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۱)۔

(۴۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۱) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۴) ومدی الساری (ص ۲۰) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۴۹)۔

(۴۴) مدی الساری (ص ۲۰) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۵۰)۔

متابعت ذکر کی ہے (۳۵) -

(۲) دوسرا مقصد یہ ہے کہ ہشام دستوائی رحمۃ اللہ علیہ کے طریق میں ”من خیر“ ہے اور ابان رحمۃ اللہ علیہ کے طریق میں ”من ایمان“ ہے مولف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بتادیا کہ ہشام کی روایت میں ”خیر“ سے مراد ”ایمان“ ہے ، جیسا کہ ابان کی روایت میں واقع ہوا ہے (۳۶) -

ان دونوں مقاصد کے علاوہ متابعت کا ایک عمومی فائدہ تقویت تو ہوتا ہی ہے ، لہذا یہاں اس متابعت کو تقویت کے لیے بھی قرار دے سکتے ہیں (۳۷) -

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے عنعنہ کی روایت ذکر کی ، پھر تحدیث والا طریق نقل کیا ، اسی طرح پہلے ”من خیر“ والی روایت نقل کی ، اس کے بعد ”من ایمان“ کی تفسیر والی روایت ذکر کی ، اتنا لمبا طریقہ کیوں اختیار کیا ؟ جب کہ یہ ممکن تھا کہ اصلاً ابان کے طریق سے موصولاً حدیث نقل کر دیتے ، جس میں تحدیث کی تصریح بھی ہے اور ”ایمان“ کی تصریح بھی !

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل ہشام کی روایت میں اگرچہ عنعنہ ہے ، لیکن وہ ابان کے مقابلہ میں اوثق اور احفظ ہیں ، اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ہشام کی روایت کو پہلے نقل کر کے ابان کی روایت کو متابعت ذکر کر دیا ۔ اس طرح اصلاً اتقن واضبط راوی کی روایت آگئی اور استشہاداً وہ روایت ذکر کی گئی جس میں تحدیث کی صراحت اور پہلی حدیث کی تفسیر ہے (۳۸) واللہ اعلم ۔

تراجم رجال

(۱) ابان : یہ ابو یزید ابان بن یزید عطار بصری ہیں (۳۹) -

یہ حضرت حسن بصری ، عاصم بن یزید ، عبید اللہ بن عمر القواریری ، عمرو بن دینار ، قتادہ بن زعمہ ، مالک بن دینار ، ہشام بن عروہ ، یحییٰ بن سعید انصاری اور یحییٰ بن ابی کثیر رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت

(۳۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۵) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۱) -

(۳۶) حوالہ جات بالا -

(۳۷) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۱) -

(۳۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۵) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۱) -

(۳۹) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۳۳۱) وغیرہ کتب رجال -

کرتے ہیں (۵۰)۔

ان سے ابو داؤد طیالسی، سہل بن بکار، عبد اللہ بن المبارک، عبید اللہ بن موسیٰ، عطاء بن مسلم، مسلم بن ابراہیم، ابو الولید ہشام بن عبد الملک طیالسی، وکیع بن الجراح، یحییٰ القطان اور یزید بن ہارون رحمہم اللہ تعالیٰ روایت کرتے ہیں (۵۱)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثبت فی کل المشایخ“ (۵۲)۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۵۳)۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۵۴)۔

امام ثئی بن الدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان عندنا ثقة“ (۵۵)۔

امام علی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”بصری ثقة، وکان یری القدر ولا یتکلم فیہ“ (۵۶)۔

ابن شاین رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی توثیق کی ہے (۵۷)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۵۸)۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صالح الحدیث“ (۵۹)۔

ان اقوال سے معلوم ہوا کہ ابان بن یزید عطار ثقہ راوی ہیں البتہ ان پر بعض محدثین نے کلام بھی

کیا ہے :-

چنانچہ امام علی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ابھی گزرا ہے ”وکان یری القدر ولا یتکلم فیہ“۔

لیکن اس کا جواب بالکل واضح ہے کیونکہ انھوں نے خود تصریح بھی کر دی کہ وہ اس سلسلہ میں کوئی گفتگو نہیں کرتے تھے، اور پچھلے متعدد بار ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ”بدعت“ اس صورت میں قاذح ہوتی

(۵۰) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۳۳۲) وتہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۱)۔

(۵۱) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۵) وتہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۳۳۲)۔

(۵۲) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۵) وتہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۳۳۲) والکاشف (ج ۱ ص ۲۰۶) رقم (۱۱۱)

و خلاصة الخرزجی (ص ۱۵) وهدی الساری (ص ۳۸۶)۔

(۵۳) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۵) وتہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۱) وهدی الساری (ص ۳۸۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۳۳۲)۔

(۵۴) تہذیب الکمال وتہذیب التہذیب وسیر أعلام النبلاء، حوالہ جات بالا۔

(۵۵) تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۱)۔

(۵۶) تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۱ و ۱۰۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۳۳۲)۔

(۵۷) تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۲۵)۔

(۵۸) کتاب الثقات (ج ۶ ص ۶۸)۔

(۵۹) سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۳۳۲)۔

ہے جب صاحب بدعت داعی بھی ہو۔

اسی طرح ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو اپنی کتاب ”الکامل“ میں ذکر کر کے ان کی چند غریب حدیثیں نقل کی ہیں، اس کے بعد انھوں نے فرمایا ”وَأَبَانُ بْنُ يَزِيدَ الْعَطَّارُ، لَهُ رَوَايَاتٌ غَيْرُ مَذْكُورَةٍ، وَهُوَ حَسَنُ الْحَدِيثِ، مَتَمَّاسِكٌ، يَكْتُبُ حَدِيثَهُ، وَلَهُ أَحَادِيثٌ صَالِحَةٌ عَنْ قَتَادَةَ وَغَيْرِهِ، وَعَامَتُهَا مُسْتَقِيمَةٌ، وَأَرْجَوَانُهُ مِنْ أَهْلِ الصَّدَقِ“ (۶۰)۔

ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ مذکورہ عبارت اگرچہ توثیق پر ہی وال ہے لیکن چونکہ بہت زیادہ توثیق کے الفاظ نہیں ہیں جن کے وہ حقیقتہً مستحق تھے اس لیے حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت کو نقل کر کے لکھا ہے ”فَلْتَبَلَّهْ هُوَ ثِقَةٌ حُجَّةٌ، نَاهِيكَ أَنْ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ ذَكَرَهُ، فَقَالَ: كَانَ ثَبَاتًا فِي كُلِّ الْمَشَائِخِ، وَقَالَ ابْنُ مَعِينٍ وَالنَّسَائِيُّ: ثِقَةٌ“ (۶۱)۔

پھر ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو کتاب الضعفاء میں ذکر کر کے کدیمی کے طریق سے نقل کیا ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان ان سے روایت نہیں کیا کرتے تھے (۶۲)۔ لیکن یہ جرح بالکل مردود ہے، کیونکہ اول تو یہ جرح مبہم ہے، اس لیے کہ یہ معلوم نہیں کہ یحییٰ القطان رحمۃ اللہ علیہ کیوں روایت نہیں کیا کرتے تھے؟ اس کی کوئی وجہ بیان نہیں کی گئی۔ دوسری بات یہ کہ کدیمی خود ضعیف (۶۳) اور غیر معتمد ہے (۶۴)۔

تیسری بات یہ ہے کہ کدیمی کے بالکل برخلاف امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی توثیق کرتے ہوئے فرمایا ”ثِقَةٌ، كَانَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ يَرَوِي عَنْهُ“ (۶۵)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ پر اپنی خفگی کا اظہار کرتے ہوئے ان کی تردید

(۶۰) الکامل فی ضعف الرجال (ج ۱ ص ۳۹۰ و ۳۹۱)۔

(۶۱) میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۱۶)۔

(۶۲) دیکھیے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۱۶) و تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۲) و سیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۳۳۲)۔

(۶۳) قال الحافظ في هدى السارى (ص ۳۸۶): ”وهذا مردود لأن الكديمي ضعيف“ وانظر تقريب التهذيب (ص ۵۱۵) رقم (۶۳۱۹)۔

(۶۴) قال الذهبي في الميزان (ج ۱ ص ۱۶): ”روى الكديمي - وليس بمعتمد - سمعت علياً يقول: سمعت يحيى بن سعيد يقول: لا أروى عن أبان العطار“ - وقال ابن حجر في تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۲): ”والکدیمی لیس بمعتمد، وقد أسلفنا قول ابن معین: أن القطان كان يروى عنه، فهو المعتمد، والله أعلم“۔

(۶۵) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۵) و تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۱) و هدى السارى (ص ۳۸۶)۔ وقال الذهبي في سیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۳۳۲) بعد ما نقل عن طريق الكديمي عن ابن المديني عن القطان انه لئن أبانا، وقال: لا أحدث عنه: ”فإن صح هذا فقد كان لا يروى عنه، ثم روى عنه، وتغير اجتهاده، فقد روى عباس الدوري عن يحيى بن معين قال: مات يحيى بن سعيد، وهو يروى عن أبان بن يزيد“۔

کی ہے اور فرمایا ”وقد أوردته أيضاً العلامة أبو الفرج ابن الجوزی فی الضعفاء، ولم يذكر فيه أقوالاً من وثقه، وهذا من عيوب كتابه: يسرد الجرح ويسكت عن التوثيق“ (۶۶)۔

پھر یہاں یہ بھی واضح رہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے بہت کم روایتیں لی ہیں، اور ہر جگہ ان کی روایات کو استشہاداً نقل کیا ہے (۶۷)، البتہ صرف ایک مقام پر ان کی ایک روایت موصولاً آئی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”قال لنا مسلم بن إبراهيم: حدثنا أبان...“ (۶۸) واللہ اعلم۔

ان کی وفات ۱۶۰ھ کے بعد (یعنی دوسری صدی میں ساٹھ اور ستر کی دہائی کے درمیان) ہوئی (۶۹)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ۔

فائدہ

”ابان“ منصرف ہے یا غیر منصرف؟ اس میں اختلاف ہے:

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا وزن ”فَعَال“ ہے، لہذا یہ منصرف ہے اور اس کے شروع میں جو ہمزہ ہے وہ اصلی ہے، یہی صحیح اور مشہور قول ہے، اکثر حضرات اسی کے قائل ہیں، جب کہ ابن مالک نحوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ غیر منصرف ہے، کیونکہ یہ ”افْعَل“ کے وزن پر ہے گویا اس میں غیر منصرف کے دو سبب وزنِ فعل اور علمیت موجود ہیں (۷۰)۔

تنبیہ

اس باب سے متعلق کچھ ضروری تفصیلات ”باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال“ میں گزر گئی ہیں، اس باب کی ”پانچویں بحث“ کی ضرورت مراجعت کی جائے۔

(۶۶) میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۱۶)۔ هذا وقد نقل الحافظ ابن حجر قول الذہبی هذا في تهذيب التهذيب (ج ۱ ص ۱۰۲) من غير عزو إليه ولا إشارة له، وكأنه من كلامه!! وقد نبه على ذلك الدكتور بشار عواد معروف في تعليقاته على تهذيب الكمال (ج ۲ ص ۲۵)۔

(۶۷) هدى الساری (ص ۳۸۷) وفتح الباری (ج ۵ ص ۴) کتاب الحرث والمزاعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه،۔

(۶۸) صحيح بخاری، کتاب الحرث والمزاعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه۔

(۶۹) دیکھیے حاشیۃ الکاشف لبسط ابن المعجمی (ج ۱ ص ۲۰۷) وتقريب التهذيب (ص ۸۷) وخلاصة الخرزجی (ص ۱۵)۔

(۷۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۱)۔ وقال الزبیدی فی تاج العروس (ج ۹ ص ۱۱۷، مادة: أبان): ”وأبان كسحاب، مصروفة، اسم رجل، وهو فعال“ والهمزة أصلية كما جرى عليه المصنف (أبي الفيروز آبادی صاحب القاموس) وحققه الدماميني، وابن مالک، وجزیه ابن شبيب الحرانی فی جامع الفنون، وأكثر النحاة والمحدثين على منعه من الصرف للعلمية والوزن، وبحث المحققون في الوزن، لأن إذا كان ماضياً فلا يكون خاصاً، أو اسم تفضيل فالقياس في مثله ”أبين“ وقال بعض أئمة اللغة: من لم يعرف صرف ”أبان“ فهو أتان، نقله الشهاب رحمہ اللہ فی شرح الشفا۔

۴۵ : حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ ، سَمِعَ جَعْفَرَ بْنَ عَوْنٍ ، حَدَّثَنَا أَبُو الْعُمَيْسِ ، أَخْبَرَنَا قَيْسُ بْنُ مُسْلِمٍ ، عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ (۷۱) أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْيَهُودِ قَالَ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ، آيَةُ فِي كِتَابِكُمْ تَقْرُؤُونَهَا ، لَوْ عَلَيْنَا مَعَشَرَ الْيَهُودِ نَزَلَتْ ، لَاتَّخَذْنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ عِيدًا . قَالَ : أَيُّ آيَةٍ ؟ قَالَ : «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» . قَالَ عُمَرُ : قَدْ عَرَفْنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ ، وَالْمَكَانَ الَّذِي نَزَلَتْ فِيهِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ ، وَهُوَ قَائِمٌ بِعَرَفَةَ يَوْمَ جُمُعَةٍ . [۴۱۴۵ ، ۴۳۳۰ ، ۶۸۴۰]

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے یہود کے ایک شخص نے کہا کہ اے امیر المؤمنین! آپ کی کتاب میں ایک ایسی آیت ہے کہ اگر وہ ہم یہودیوں پر نازل ہوتی تو اس دن کو ہم عید مناتے ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا وہ کونسی آیت ہے؟ کہا کہ وہ ”الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...“ والی آیت ہے ، یعنی میں نے آج تمہارے لیے تمہارے دین کو مکمل کر دیا اور اپنی نعمت کو تمہارے اوپر تام کیا اور تمہارے واسطے میں نے دین اسلام کو پسند کیا ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ ہمیں وہ دن بھی معلوم ہے اور وہ جگہ بھی معلوم ہے جہاں یہ آیت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی تھی ، آپ عرفات میں کھڑے تھے اور وہ جمعہ کا دن تھا۔

تراجم رجال

(۱) الحسن بن الصباح : یہ ابو علی الحسن بن الصباح - بتشديد الباء الموحدة (۷۲) - بن محمد البرزازی - بزی بعد ہاراء (۷۳) - الواسطی ثم البغدادی ہیں (۷۴) -
یہ امام احمد بن حنبل ، جعفر بن عون ، سفیان بن عیینہ ، علی بن الدینی اور وکیع بن الجراح رحمہم اللہ

(۷۱) الحديث أخرجه البخاري أيضا في صحيحه في كتاب المغازی ، باب حجة الوداع ، رقم (۳۳۰۶) وفي كتاب التفسير ، سورة المائدة ، باب : اليوم اكملت لكم دينكم رقم (۳۶۰۶) وفي فاتحة كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، رقم (۷۲۶۸) ومسلم في صحيحه (ج ۲ ص ۳۱۹ و ۳۲۰) فواتح كتاب التفسير - والنسائي في منته (ج ۲ ص ۳۳) كتاب مناسك الحج ، باب ما ذكر في يوم عرفة ، وفي (ج ۲ ص ۲۶۹) كتاب الإيمان وشرائعه ، باب زيادة الإيمان - والترمذي في جامعه ، في كتاب التفسير ، باب ومن سورة المائدة ، رقم (۳۰۳۳) -

(۷۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۲) -

(۷۳) حوالہ لا -

(۷۴) تهذيب الكمال (ج ۶ ص ۱۹۱) -

تعالیٰ وغیرہ بہت سے محدثین کبار سے روایت کرتے ہیں (۷۵)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری، امام ابوداؤد، امام ترمذی، ابراہیم حربی، ابویعلیٰ موصلی اور حسن بن سفیان رحمہم اللہ وغیرہ ائمہ حدیث ہیں (۷۶)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”نفقۃ صاحب سنۃ“ (۷۷)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صدوق“ وکانت لہ جلالۃ عجیبۃ ببغداد، کان أحمد بن حنبل یرفع من قدرہ ویجعله“ (۷۸)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۷۹)۔

حسن بن الصلاح کی تقریباً تمام ائمہ محدثین نے توثیق کی ہے البتہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الکافی میں ان کے بارے میں لکھا ہے ”لیس بالقوی“ جب کہ اپنے شیوخ کے ناموں کو شمار کرتے ہوئے فرمایا ”بغدادی صالح“ (۸۰)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”لیس بالقوی“ کو نقل کر کے لکھا ہے ”هذاتلین ہین، وقد روی عنہ البخاری وأصحاب السنن إلا ابن ماجہ، ولم یُکثر عنہ البخاری“ (۸۱) مطلب یہ ہے کہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے جو تضعیف کی ہے، وہ معمولی تضعیف ہے، جس کا تحمل ہو سکتا ہے، خصوصاً جب کہ باستثناء ابن ماجہ، امام بخاری سمیت دیگر اصحاب سنن نے ان کی روایات سے استدلال کیا ہے، پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے جو روایات لیں وہ بہت کم ہیں۔

حسن بن الصلاح عبادت اور صلاح وتقویٰ میں معروف تھے، چنانچہ حافظ ابو قریش محمد بن جمہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وکان أحد الصالحین“ (۸۲)۔

ابو العباس سراج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان من خيار الناس ببغداد“ (۸۳)۔

(۷۵) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۹۱ و ۱۹۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۱۹۲) وغیرہ۔

(۷۶) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۹۲ و ۱۹۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۱۹۳)۔

(۷۷) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۹۳) والکاشف (ج ۱ ص ۳۲۶) رقم (۱۰۳۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۱۹۳) وتہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۲۹۰)

ومیزان الاعتدال (ج ۱ ص ۳۹۹) والخلاصۃ (ص ۷۹)۔

(۷۸) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۹۳) والکاشف (ج ۱ ص ۳۲۶) رقم (۱۰۳۸) وتذکرۃ الحفاظ (ج ۲ ص ۳۷۶) ومیزان الاعتدال (ج ۱ ص ۳۹۹)۔

(۷۹) کتاب الثقات (ج ۸ ص ۱۷۶)۔

(۸۰) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۹۳) وتہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۲۹۰) ومیزان الاعتدال (ج ۱ ص ۳۹۹)۔

(۸۱) ہدی الساری (ص ۳۹۶) وقال فیہ (ص ۳۶۱): ”الحسن بن الصلاح البزار: تغت فیہ النسائی“۔

(۸۲) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۹۳) وتہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۲۹۰)۔

(۸۳) تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۲۹۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۱۹۳) ومیزان الاعتدال (ج ۱ ص ۳۹۹)۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مایاثنی علی ابن البزار یوم الا وهو یعمل فیہ خیراً، ولقد کتبتنا نختلف الی فلان المحدث۔ وسماء۔ قال: وکتنا نقد نتذاکر الحدیث الی خروج الشیخ، وابن البزار قائم یصلی الی خروج الشیخ، وما یأتی علیہ یوم الا وهو یعمل فیہ الخیر“ (۸۳)۔

۳۹ھ میں ان کا انتقال ہوا ہے (۸۵)۔ رحمۃ اللہ علیہ

(۲) جعفر بن عون: یہ جعفر بن عون بن عمرو بن حرث قرشی مخزومی کوفی ہیں، ابو عون ان کی کنیت ہے (۸۶)۔

امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری، اعمش، مسقر بن کدام، یحییٰ بن سعید انصاری اور هشام بن عروہ رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں (۸۷)۔

ان سے اسحاق بن راہویہ، اسحاق کوج، حسن بن الصباح البزار، ابو خنیثہ زہیر بن حرب اور احمد بن الفرات رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے اہل علم نے روایت حدیث کی ہے (۸۸)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”رجل صالح لیس بدبأس“ (۸۹)۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۹۰)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صدوق“ (۹۱)۔

ابن حبان (۹۲) اور ابن شاہین (۹۳) رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کو ”ثقات“ میں ذکر کیا ہے۔

ابن قانع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ثقة“ (۹۴)۔

(۸۳) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۹۳ و ۱۹۴) وتذکرۃ الحفاظ (ج ۲ ص ۴۷۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۱۹۳)۔

(۸۵) کتاب الثقات لابن حبان (ج ۸ ص ۱۷۶) وتہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۹۳ و ۱۹۵) وتذکرۃ الحفاظ (ج ۲ ص ۴۷۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۱۹۵)۔

(۸۶) تہذیب الکمال (ج ۵ ص ۷۰ و ۷۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۳۳۹ و ۳۴۰) وغیرہ۔

(۸۷) تہذیب الکمال (ج ۵ ص ۷۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۳۴۰)۔

(۸۸) تہذیب الکمال (ج ۵ ص ۷۱ و ۷۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۳۴۰)۔

(۸۹) تہذیب الکمال (ج ۵ ص ۷۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۳۴۰) وتہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۱۰۱)۔

(۹۰) تہذیب الکمال (ج ۵ ص ۷۳) وتہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۱۰۱)۔ نیز دیکھیے خلاصۃ الخزرجی (ص ۶۳)۔

(۹۱) تہذیب الکمال (ج ۵ ص ۷۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۳۴۰) وتہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۱۰۱)۔

(۹۲) کتاب الثقات (ج ۶ ص ۱۳۱)۔

(۹۳) تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۱۰۱)۔

(۹۴) حوالہ بالا۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو ”ثقة“ قرار دیا ہے (۹۵)۔

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة كثير الحديث“ (۹۶)۔

اسی طرح ابن خلفون اور علی رحمہما اللہ نے بھی ان کو ثقة قرار دیا ہے (۹۷)۔

۲۰۶ھ یا ۲۰۷ھ میں تقریباً ستانوے سال کی عمر میں ان کا انتقال ہوا (۹۸)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ

رحمة واسعة۔

(۳) ابو العیسیٰ: یہ ابو العیسیٰ عتبہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود البذلی المسعودی

الکوفی ہیں (۹۹)۔

امام عامر بن شراحیل شعبی، عبد اللہ بن عبد اللہ بن جبّر انصاری، ابن ابی ملیکہ، قیس بن مسلم

جدلی اور ابو اسحاق سمیع رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے حدیث حاصل کی (۱۰۰)۔

ان سے جعفر بن عون، حفص بن غیاث، ابو اسامہ، سفیان بن عیینہ، شعبہ، ابو نعیم اور وکیع

بن الجراح رحمہم اللہ تعالیٰ روایت کرتے ہیں (۱۰۱)۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۱۰۲)۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو ”ثقة“ قرار دیا ہے (۱۰۳)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صالح الحديث“ (۱۰۴)۔

ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة“ (۱۰۵)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۱۰۶)۔

(۹۵) الکاشف للذہبی (ج ۱ ص ۲۹۵) رقم (۷۹۶)۔

(۹۶) طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۳۹۶)۔

(۹۷) تعليقات على تهذيب الكمال (ج ۵ ص ۷۳)۔

(۹۸) تهذيب الكمال (ج ۵ ص ۷۳) وسير أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۳۳۰ و ۳۳۱) وتهذيب التهذيب (ج ۲ ص ۱۰۱) والکاشف للذہبی (ج ۱ ص ۲۹۵)

و کتاب الثقات لابن حبان (ج ۶ ص ۱۳۱) وتقريب التهذيب (ص ۱۳۱) رقم (۹۳۸) والخلاصة (ص ۶۳)۔

(۹۹) تهذيب الكمال (ج ۱۹ ص ۳۰۹)۔

(۱۰۰) تهذيب الكمال (ج ۱۹ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) وسير أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۲۰)۔

(۱۰۱) تهذيب الكمال (ج ۱۹ ص ۳۱۰) وسير أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۲۰)۔

(۱۰۲) تهذيب الكمال (ج ۱۹ ص ۳۱۰) وتهذيب التهذيب (ج ۶ ص ۹۷)۔

(۱۰۳) حوالہ بلا۔

(۱۰۴) حوالہ بلا۔

(۱۰۵) الطبقات لابن سعد (ج ۶ ص ۳۶۶)۔

(۱۰۶) تقريب التهذيب (ص ۳۸۱) رقم (۳۳۳۲)۔

امام غلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کوفی ثقة“ (۱۰۷)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے (۱۰۸)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ”تذہیب“ میں لکھا ہے ”موتہ قریب من موت الأعمش“ اور امام

اعمش رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ۱۴۸ھ میں ہوئی ہے، جب کہ علامہ سراج الدین ابن الملحق رحمۃ اللہ علیہ نے

فرمایا کہ ان کی وفات ۱۲۰ھ میں ہوئی ہے (۱۰۹) واللہ اعلم۔

رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

(۴) قیس بن مسلم: یہ ابو عمرو قیس بن مسلم جدلی (۱۱۰) عدوانی کوفی ہیں (۱۱۱)۔

یہ حضرت طارق بن شہاب رضی اللہ عنہ کے علاوہ سعید بن جبیر، مجاہد، عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ،

حسن بن محمد بن الحنفیہ اور ابراہیم بن جریر بن عبداللہ بنجی رحمہم اللہ تعالیٰ سے حدیث کی روایت کرتے ہیں (۱۱۲)

ان سے احادیث سننے والوں میں سفیان ثوری، امام ابو حنیفہ، مسعر بن کدام، ابو الثمیس، امام

اعمش اور ابراہیم بن محمد بن المنتشر رحمہم اللہ وغیرہ ہیں (۱۱۳)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة فی الحدیث“ (۱۱۴)۔

امام یحییٰ بن معین اور ابو حاتم رحمہما اللہ نے فرمایا ”ثقة“ (۱۱۵)۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة وکان یری الإرجاء“ (۱۱۶)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وکان ثقة ثبتاً گہ حدیث صالح“ (۱۱۷)۔

(۱۰۷) تعلیقات علی تہذیب الکمال (ج ۱۹ ص ۳۱۰)۔

(۱۰۸) کتاب الثقات (ج ۷ ص ۲۶۹)۔

(۱۰۹) دیکھیے حاشیۃ الکاشف لسبط ابن المعجم رحمۃ اللہ تعالیٰ (ج ۱ ص ۶۹۶) رقم (۳۶۶۳)۔

(۱۱۰) یہ قبیلہ جہرید کی طرف نسبت ہے۔ دیکھیے الأنساب للسمعانی (ج ۲ ص ۳۰ و ۳۱)۔

(۱۱۱) تہذیب الکمال (ج ۲۴ ص ۸۱)۔

(۱۱۲) تہذیب الکمال (ج ۲۴ ص ۸۲)۔

(۱۱۳) حوالہ بالا۔

(۱۱۴) تہذیب الکمال (ج ۲۴ ص ۸۲) و تہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۴۰۳)۔

(۱۱۵) تہذیب الکمال (ج ۲۴ ص ۸۳) و تہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۴۰۳)۔

(۱۱۶) حوالہ جات بالا۔

(۱۱۷) طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۳۱۷)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثبت“ (۱۱۸)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۱۱۹)۔

امام عیسیٰ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کوفی ثقة“ (۱۲۰)۔

امام یعقوب بن سفیان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ثقة وکان مرجئاً“ (۱۲۱)۔

امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان مرجئاً“ (۱۲۲)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة رُمی بالارجاء“ (۱۲۳)۔

ان کی وفات ۱۲۰ھ میں ہوئی (۱۲۴)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعة۔

تنبیہ: یہ بات ذہن میں رہے کہ صاحب بدعت کی روایت اس وقت مردود ہوتی ہے جب وہ داعی ہو۔ یہاں قیس بن مسلم کے بارے میں تقریباً تمام ائمہ رجال کا اتفاق ہے کہ وہ ثقہ تھے، البتہ بعض حضرات نے ان کو براہ راست ”مُرَجی“ قرار دیا اور بعض حضرات نے ”رُمی بالارجاء“ کی تعبیر اختیار کی، لیکن کسی نے بھی ان کو دعاۃ الی البدعة میں سے شمار نہیں کیا۔ واللہ اعلم۔

(۵) طارق بن شہاب: یہ حضرت طارق بن شہاب بن عبد شمس کوفی بَنَی احمسی رضی اللہ عنہ

ہیں، ابو عبد اللہ ان کی کنیت ہے (۱۲۵)۔

انھوں نے خلفاء اربعہ کے علاوہ حضرت بلال، حضرت حذیفہ، حضرت خالد بن الولید، حضرت رافع بن عمرو طائی، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت سلمان فارسی، حضرت کعب بن عجرہ، حضرت مقداد بن الاسود، حضرت ابوسعید خدری اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم سے روایت حدیث کی ہے (۱۲۶)۔ ان سے روایت کرنے والوں میں ابراہیم بن مبارز، اسماعیل بن ابی خالد، سلیمان احول، سہاک بن حرب اور قیس بن مسلم جدلی رحمہم اللہ وغیرہ حضرات تابعین ہیں (۱۲۷)۔

(۱۱۸) الکاشف (ج ۲ ص ۱۳۱) رقم (۳۶۱۶)۔

(۱۱۹) کتاب الثقات لابن حبان (ج ۷ ص ۳۲۶)۔

(۱۲۰) تہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۴۰۴)۔

(۱۲۱) حوالہ بالا۔

(۱۲۲) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۸۴) و تہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۴۰۴) و سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۱۶۳)۔

(۱۲۳) تقریب التہذیب (ص ۳۵۸) رقم (۵۵۹۱)۔

(۱۲۴) طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۴۱۶) و کتاب الثقات لابن حبان (ج ۷ ص ۳۲۶) و تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۸۴) وغیرہ۔

(۱۲۵) تہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۳۳۱) وغیرہ۔

(۱۲۶) تہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۳۳۲) و تہذیب الأسماء واللغات للنووی (ج ۱ ص ۲۵۱) و طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۶۶)۔

(۱۲۷) تہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۳۳۲) و تہذیب التہذیب (ج ۵ ص ۴)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”لیست له صحبة“ (۱۲۸)۔

جب کہ حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے جاہلیت کا زمانہ بھی پایا ہے اور اسلام کا زمانہ بھی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت تو کی ہے لیکن آپ سے کوئی حدیث نہیں سنی، لہذا جو روایتیں ان کی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست مروی ہیں وہ مراسیل صحابہ کی قبیل سے ہیں (۱۲۹) جو بالاتفاق مقبول ہیں۔
کما مر غیر مرۃ۔

خود فرماتے ہیں ”رأیت رسول اللہ ﷺ وغزوت فی خلافة أبی بکر فی السرایا وغیرھا“ (۱۳۰)۔

ایک دوسرے طریق میں ہے ”وغزوت فی خلافة أبی بکر وعمر، بضعا وأربعین، بین غزوة وسریة“ (۱۳۱)

اسی طرح ان سے مروی ہے ”قدم وفد بحیلة علی النبی ﷺ فقال: ابدأ بالأخمسین، ودعنا“ (۱۳۲)

امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”قدرأی النبی ﷺ ولم یسمع منه شیئا“ (۱۳۳)۔

امام یحییٰ بن معین اور بخاری رحمہما اللہ نے ان کو ”ثقة“ قرار دیا ہے۔ (۱۳۴)

آپ کی وفات ۸۲ھ یا ۸۳ھ میں ہوئی، بعض حضرات نے ۱۲۳ھ سن وفات نقل کیا ہے جو

درست نہیں ہے (۱۳۵)۔

تنبیہ
واضح رہے کہ جس شخص کو صحابی ہونے کا شرف حاصل ہو جائے اس کو کسی کی تعدیل کی ضرورت ہی نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود اس کو عادل قرار دے دیا ہے (۱۳۶) یہاں ابن معین اور بخاری رحمہما اللہ کا

(۱۲۸) الإصابة (ج ۲ ص ۲۲۰) وتہذیب التہذیب (ج ۵ ص ۴)۔

(۱۲۹) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۳۳۱) والإصابة (ج ۲ ص ۲۲۰) وتہذیب التہذیب (ج ۵ ص ۴) وتہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۵۱)

وخلصة الخزرجی (ص ۱۷۸)۔

(۱۳۰) مسند أبی داود الطیالسی (ص ۱۸۰) رقم (۱۲۸۰)۔

(۱۳۱) طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۶۶)۔

(۱۳۲) مسند أبی داود الطیالسی (ص ۱۸۱)۔

(۱۳۳) تہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۳۳۲) وتہذیب التہذیب (ج ۵ ص ۴) والإصابة (ج ۲ ص ۲۲۰)۔

(۱۳۴) تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۳۳۲) وتہذیب التہذیب (ج ۵ ص ۴)۔

(۱۳۵) دیکھیے الثقات لابن حبان (ج ۴ ص ۲۰۱) وتہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۳۳۲) وتہذیب التہذیب (ج ۵ ص ۴) وتقريب التہذیب (ص ۲۸۱)

وخلصة الخزرجی (ص ۱۷۸) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

(۱۳۶) انظر الفصل الثالث فی بیان حال الصحابة من العدالة، من مقلدة الإصابة (ج ۱ ص ۹-۱۲)۔

قول اس مفروضہ کی صورت میں نقل کیا گیا ہے جو ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرما رہے ہیں کہ ان کو ”صحبت“ کا شرف حاصل نہیں، اگرچہ حقیقت یہ ہے کہ خود ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت طارق بن شہاب رضی اللہ عنہ سے صراحتاً مروی ہے کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی ہے (۱۳۷)۔ واللہ اعلم۔

(۶) عمر بن الخطاب: یہ حضرت عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزیٰ عدویٰ ہیں، ابو خضص آپ کی کنیت ہے۔

آپ فقہاء صحابہ میں سے ایک فقیہ، ثانی الخلفاء الراشدین اور عشرہ مبشرہ میں سے ہیں، خلفاء میں سے سب سے پہلے آپ ہی کو ”امیر المؤمنین“ کے لقب سے پکارا گیا۔

آپ چالیس افراد کے بعد مشرف باسلام ہوئے (۱۳۸)، آپ کے اسلام لانے سے اسلام اور اہل اسلام کو تقویت حاصل ہوئی، بدر سے لے کر تمام غزوات و مشاہد میں شریک رہے، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے بعد آپ ہی خلیفہ منتخب ہوئے، آپ کے عہد میں کئی ممالک فتح ہوئے۔

ذی الحجہ ۳۳ھ کے اواخر میں آپ پر اللولؤہ مجوسی نے وار کیا جس کے نتیجے میں آپ شہید ہو گئے اور محرم ۳۴ھ میں آپ کی تدفین حجرہ مبارکہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور اپنے پیشرو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پہلو میں عمل میں آئی۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”کان اسلام عمر فتحاً، وکانت ہجرتہ نصراً، وکانت إمامتہ رحمۃ“ (۱۳۹)۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے تدفین سے فارغ ہو کر فرمایا ”ذهب اليوم بتسعة أعشار العلم“ (یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ علم کے دس حصوں میں سے نو حصے اپنے ساتھ لے گئے)۔

آپ سے تقریباً پانچ سو انتالیس حدیثیں مروی ہیں، جن میں سے دس حنفی علیہ ہیں، پھر نو حدیثوں میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ متفقہ ہیں اور پندرہ احادیث میں امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ متفقہ ہیں (۱۴۰)۔

(۱۳۷) دیکھیے الإصابة (ج ۲ ص ۲۲۰) وتبذیب التبذیب (ج ۵ ص ۴)۔

(۱۳۸) کذا فی خلاصة الخزرجی (ص ۲۸۲) وقیل: بعد أربعین رجلاً و عشر نسوة، وقیل: بعد خمسة وأربعین رجلاً و إحدى عشرة امرأة، کذا فی صفة الصفوة لابن الجوزی (ج ۱ ص ۲۶۳ و ۲۶۴)۔

(۱۳۹) طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۲۶۰)۔

(۱۴۰) یہ تمام تفصیلات خلاصة الخزرجی (ج ۱ ص ۲۸۲) سے ماخوذ ہیں۔

آپ کے فضائل و مناقب بے شمار ہیں (۱۴۱)۔ رضی اللہ عنہ وأرضاه۔

سمع جعفر بن عون

یہ اسی طرح یعنی ”سمع جعفر بن عون“ لکھا جاتا ہے لیکن پڑھتے ہوئے ”أنه سمع...“ پڑھیں گے، محدثین کی عادت ہے کہ ایسے موقع پر کتابت ”أنه“ کو حذف کر دیتے ہیں، البتہ نطقاً و قراءۃً اس کو ظاہر کرتے ہیں، جیسے عموماً ”حدثنا“ اور ”اخبرنا“ سے پہلے ”قال“ کو کتابت حذف کر دیتے ہیں لیکن نطقاً اس کی قراءت ضرور کرتے ہیں (۱۴۲)۔

أن رجلاً من اليهود قال له

یعنی یہود میں سے ایک شخص نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا۔

مسند رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند میں، امام طبرانی رحمۃ اللہ علیہ نے معجم اوسط میں اور ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر (۱۴۳) میں اس روایت کو نقل کیا ہے، ان کے طریق میں اس شخص کے نام کی تصریح موجود ہے کہ وہ کعب احبار تھے (۱۴۴)۔

لیکن پھر اشکال ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہی روایت کتاب المغازی میں نقل کی ہے، اس میں ذکر ہے ”أن أناساً من اليهود...“ (۱۴۵) اسی طرح انھوں نے کتاب التفسیر میں جو روایت نقل کی ہے اس میں ”قالت اليهود“ کے الفاظ ہیں (۱۴۶) لہذا حدیث باب اور مغازی و تفسیر کی روایت کے درمیان تعارض ہو رہا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان روایتوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں کیونکہ تطبیق ممکن ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ سائل تو حقیقہً کعب احبار ہی تھے البتہ اس سوال کے کرتے وقت وہاں یہودیوں کی ایک

(۱۴۱) آپ کے قصصی حالات کے لیے دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۲۶۵-۲۶۶) وحلیۃ الأولیاء (ج ۱ ص ۳۸-۵۵) وصفہ الصفوة (ج ۱ ص ۲۶۸-۲۹۴) وتہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۱۵-۱۶) وتہذیب الکمال (ج ۲ ص ۳۱۶-۳۲۶)۔ وتہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۳۳۸-۳۴۱)

و خلاصۃ الخزرجی (ص ۲۸۲)۔

(۱۴۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۵) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۳)۔

(۱۴۳) جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۶ ص ۵۲ و ۵۳)۔

(۱۴۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۵) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۳)۔

(۱۴۵) صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب حجة الوداع، رقم (۳۳۰۶)۔

(۱۴۶) صحیح البخاری، کتاب التفسیر، سورة المائدة، باب: اليوم أكملت لكم دينکم، رقم (۳۶۰۶)۔

جماعت تھی جن کی نمائندگی کرتے ہوئے انھوں نے یہ بات کی تھی، لہذا حدیث باب میں ”اُن رجلاً من اليهود“ جو کہا گیا ہے اس میں نسبت حقیقی قائل کی طرف ہے اور باقی دونوں روایتوں میں قول کی نسبت جو ”یہود“ کی طرف کی گئی ہے وہ اس وجہ سے کہ وہی لوگ بات کرنا چاہتے تھے اور ان کی نمائندگی کعب احبار کر رہے تھے (۱۳۷) واللہ اعلم۔

یا امیر المؤمنین، آیت فی کتابکم تقرء ونہا، لو علینا معشر الیہود نزلت لا تتخذنا ذلک الیوم عیداً، قال: ای آیت؟ قال: اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا

یعنی اے امیر المؤمنین! آپ لوگوں کی کتاب (قرآن کریم) میں ایک آیت ایسی ہے کہ اگر وہ آیت ہم یہودیوں پر نازل ہوتی تو اس دن کو ہم عید بنا لیتے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ وہ کونسی آیت ہے؟ تو کہا ”اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ...“۔

مطلب یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ جل شانہ نے اس امت کو بڑا اعزاز عطا فرمایا، اور اس پر اپنے خاص انعام کا تذکرہ فرمایا، ایک تو یہ کہ تمہارے دین کو کامل کر دیا گیا، اس طرح دین اسلام کے کمال کی بشارت دی، دوسرے اتمام نعمت کا تذکرہ فرمایا کہ تم پر ہم نے اپنی نعمت کو مکمل کر دیا، اور پھر سب سے آخر میں یہ کہہ دیا ”وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا“ یعنی تمہارے دین اسلام سے میں راضی ہوں، یہ میرا پسندیدہ دین ہے، گویا تمام ادیانِ سماویہ میں سے دین اسلام کو اللہ نے منتخب فرمایا ہے۔ یہ اتنی بڑی بشارت جس دن ملی ہے اگر ہمیں ایسی بشارت ملتی تو ہم اس دن کی ایسی تعظیم کرتے کہ اس دن کو عید بنا لیتے۔

قال عمر: قد عرفنا ذلک الیوم والمکان الذی نزلت فیہ علی النبی ﷺ وهو قائم

بعرفة یوم جمعة

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہم اس دن اور اس مقام سے خوب واقف ہیں جس دن اور جس مقام پر آپ پر یہ آیت نازل ہوئی، اس وقت آپ عرفات میں کھڑے تھے اور جمعہ کا دن تھا۔

کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ

کا جواب سوال سے مطابقت رکھتا ہے؟

بظاہر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جواب سائل کے سوال سے مطابقت نہیں رکھتا، کیونکہ سائل نے اپنے سوال میں کہا تھا ”لاتخذناہ عیداً“ کہ ہم اس دن کو عید بنا لیتے، جب کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب میں زمان اور مکان کے معلوم ہونے کی بات ذکر کی ہے، جواب یہ ہونا چاہیے تھا کہ ہمیں وہ وقت اور وہ مقام معلوم ہے اور ہمارے لیے وہ دن عید ہی کا دن ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ جمعہ کا دن اور عرفہ کا دن ہمارے یہاں عید ہی شمار ہوتا ہے، اس لیے ہم بھی اس آیت پر اپنی خوشی کا اظہار کرتے ہیں، حدیث باب میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو جواب منقول ہے وہ مختصر ہے، جب کہ ”اسحق عن قیسۃ“ کے طریق سے جو روایت منقول ہے اس میں تفصیلی جواب موجود ہے، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ”قد علمت الیوم الذی أنزلت فیہ، والمکان الذی أنزلت فیہ: یوم جمعة ویوم عرفة، وكلاهما بحمد الله لنا عید“ (۱) اسی طرح اسی طریق میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے طبری اور طبرانی کے حوالہ سے الفاظ نقل کئے ہیں ”وہما لنا عیدان“ (۲) اسی طرح امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت نقل کی ہے ”قرأ ابن عباس: ”الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا“ وعنده يهودی، فقال: لو أنزلت هذه الآية علينا لاتخذنا يومها عيداً، فقال ابن عباس: فإنها نزلت في يوم عیدین: في يوم الجمعة ويوم عرفة“ (۳) یعنی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے جواب دیا کہ یہ آیت تو اس دن اتری ہے کہ ہماری ایک چھوڑ دو عیدیں تھیں، جمعہ بھی تھا اور عرفہ بھی۔ ان مفصل روایات کو سامنے رکھنے کے بعد سوال و جواب میں عدم مطابقت کا اشکال ختم ہو جاتا ہے۔

یوم عرفہ کو عید کا دن کیسے قرار دیا؟

پھر یہاں اشکال ہوتا ہے کہ یوم جمعہ کو تو عید قرار دینا درست ہے کیونکہ وہ ہفتہ کے ایام میں عید کا

(۱) تفسیر طبری (ج ۶ ص ۵۳ و ۵۴)۔

(۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۵)۔

(۳) جامع ترمذی (ج ۲ ص ۱۳۳) کتاب التفسیر باب ومن سورة المائدة رقم (۳۰۳۲)۔

دن ہے لیکن یومِ عرفہ تو عید کا دن نہیں ہے، بلکہ عید کا دن تو یوم النحر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یومِ عرفہ کے بعد آئندہ جو رات آتی ہے اس کے بعد مطلقاً یوم النحر آجاتا ہے، تو یوم النحر یومِ عرفہ سے متصل اور ملا ہوا ہے اور شے کے قریب اور متصل جو چیز ہو اس کو بھی شے کا حکم دے دیا جاتا ہے، جیسے حدیث میں وارد ہے ”شہر اعیاد لا ینقصان: رمضان و ذوالحجۃ“ (۴) ذوالحجہ تو ”شرعیہ“ ہے لیکن رمضان تو ”شرعیہ“ نہیں ہے، ”شرعیہ“ تو شوال کا مہینہ ہے، اس حدیث میں آپ نے رمضان کو ”شرعیہ“ اسی لیے قرار دیا کیونکہ عید اس سے متصل ہے، اسی طرح یومِ عرفہ چونکہ یومِ نحر سے متصل ہے، لہذا اسے یومِ عید قرار دے دیا گیا (۵)۔

پھر چونکہ آیت کا نزول صحیح روایت کے مطابق عصر کے بعد ہوا تھا اس لیے خود یومِ عرفہ کو عید کا دن نہیں بنایا گیا، کیونکہ عید کا تحقق اولِ نحر سے ہوتا ہے، آخرِ نحر سے نہیں، اسی وجہ سے فقہاء کہتے ہیں کہ: ”رؤیۃ الهلال بالنهار لليلة المستقبلۃ“ یعنی دن کے وقت (نزال کے بعد) چاند کی رؤیت اگر متحقق ہو تو وہ اگلی رات کا چاند سمجھا جائے گا (۶)۔

یومِ عرفہ کو یومِ عید قرار دینے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ یومِ نحر تو عید ہے ہی، یومِ عرفہ بھی لوگوں کے لیے خصوصاً حجاج کے لیے یومِ عید ہی ہے، کیونکہ اس دن حج کا اصل رکن وقوفِ عرفہ ادا ہوتا ہے، حجاج کی دعاؤں کی برکت سے لوگوں کے گناہ معاف ہوتے ہیں، حجاج کے مراتب اور درجات بلند ہوتے ہیں، اس لیے یہ دن بھی حقیقتاً عید ہی ہے (۷) واللہ اعلم۔

۳۳ - باب : الزَّكَاةُ مِنَ الْإِسْلَامِ .

وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ : «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» / البينة : ۵

الابواب سابقہ کے ساتھ ربط

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جیسے پہلے دیگر شعبِ ایمانیہ پر مستقل ترجمے قائم فرمائے اور ”الصلاة

(۴) صحیح البخاری، کتاب الصوم، باب: شہر اعیاد لا ینقصان، رقم (۱۹۱۲) والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۳۹) کتاب الصیام، باب معنی قوله ﷺ

شہر اعیاد لا ینقصان، وسنن أبی داود، کتاب الصوم، باب الشہر یكون تسعاً وعشرين، رقم (۲۳۲۳) وجامع الترمذی، کتاب الصوم، باب ماجاء:

شہر اعیاد لا ینقصان، رقم (۶۹۲) وسنن ابن ماجہ، کتاب الصیام، باب ماجاء فی شہری العید، رقم (۱۶۵۹)۔

(۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۵)۔

(۶) انظر عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۳)۔

(۷) انظر شرح النووي علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۲۰) کتاب التفسیر - وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۳)۔

من الایمان“ اور ”الجهاد من الایمان“ کے تراجم لائے ہیں، ایسے ہی یہ ترجمہ ”الزکاة من الاسلام“ بھی قائم فرمایا ہے (۸)۔

اس سے پہلے عباداتِ بدنیہ کو ذکر کیا تھا اور اب عباداتِ مالیہ کو ذکر کر رہے ہیں (۹)، پھر مذکورہ ترجمہ سے پہلے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”الصلاة من الایمان“ کو ذکر کر کے ”صلوة“ سے متعلق چند ایجاب ذکر فرمائے، اور اس کے بعد اب ”الزکاة من الاسلام“ کو ذکر فرما رہے ہیں، کیونکہ ”صلوة وزکوة“ تو آمین ہیں اور قرآن و حدیث میں ان کا ذکر عموماً ساتھ ساتھ آتا ہے۔

پھر خاص طور پر اس باب کو ماقبل کے باب ”زیادة الایمان ونقصانه“ کے ساتھ یہ مناسبت ہے کہ ماقبل میں بتایا گیا تھا کہ اعمال سے ایمان میں زیادتِ متحقق ہوتی ہے اور اعمال کے ترک سے نقصان لازم آتا ہے، اب مذکورہ باب میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ زکوة کی ادائیگی اسلام کا جزء ہے، لہذا جب زکوة کی ادائیگی ہوگی تو اسلام کامل ہوگا اور ادائیگی نہیں ہوگی تو ناقص ہو جائے گا (۱۰) واللہ اعلم۔

مقصود ترجمۃ الباب

مذکورہ ترجمۃ الباب کا مقصود بھی اعمال کو ایمان کا جزء قرار دینا اور ایمان کی ترکیب ثابت کرنا ہے۔ گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”الزکاة من الاسلام“ کہہ کر یہ بتلایا ہے کہ زکوة اسلام میں داخل ہے، اور اسلام و ایمان ایک ہیں، لہذا زکوة ایمان میں داخل اور اس کا شعبہ ہو گیا (۱۱)۔ اسی طرح مرجعہ کی تردید بھی مقصود ہو سکتی ہے جو اعمال کو کوئی وقعت نہیں دیتے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ثابت کر دیا کہ اعمال دین کے شعبے اور اجزاء ہیں ان کے بغیر دین اور ایمان ناقص رہتا ہے (۱۲)۔ واللہ اعلم۔

وَمَا أَمْرُو إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ

وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ

ان کو یہی حکم دیا گیا تھا کہ وہ یکسوئی اور اخلاص کے ساتھ صرف خدا کی عبادت کریں اور نماز کی

(۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

(۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۹۸) وایضاح البخاری (ج ۳ ص ۳۸۱)۔

(۱۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۳)۔

(۱۱) دیکھیے ایضاح البخاری (ج ۳ ص ۳۸۱) و تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۴۶)۔

(۱۲) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۹۸) وایضاح البخاری (ج ۳ ص ۳۸۱)۔

پابندی کریں اور زکوٰۃ ادا کریں، یہی سیدھا اور مستحکم دین ہے۔

”وَذَلِكَ دِينَ الْقِيَمَةِ“ میں ”الْقِيَمَةُ“ ”المستقيمة“ کے معنی میں ہے (۱۳) اور یہ ”الملة“ کی صفت ہے، اُی دین الملة المستقيمة (۱۴)، اور ”ذکر“ کا اشارہ عبادت اللہ خلاصاً، اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاءِ زکوٰۃ کی طرف ہے (۱۵)، معلوم ہوا کہ یہ تمام چیزیں دینِ اسلام میں داخل ہیں، لہذا مصنف کا ترجمہ ثابت ہو گیا۔

پھر چونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ پہلے ”صلوٰۃ“ کا مسئلہ ذکر کر چکے تھے، اس لیے اس آیت میں سے صرف ”زکوٰۃ“ پر ترجمہ قائم فرمایا ہے (۱۶) واللہ اعلم۔

۴۶ : حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ : حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ ، عَنْ عَمِّهِ أَبِي سُهَيْلٍ بْنِ مَالِكٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، أَنَّهُ سَمِعَ طَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ (۱۴) يَقُولُ : جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ أَهْلِ تَجْدِ نَائِرِ الرَّأْسِ : يُسْمَعُ دَوِيُّ صَوْتِهِ وَلَا يُفْقَهُ مَا يَقُولُ ، حَتَّى دَنَا . فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنِ الْإِسْلَامِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ) . فَقَالَ : هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا ؟ قَالَ : (لَا ، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ) . قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (وَصِيَامُ رَمَضَانَ) . قَالَ : هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُ ؟ قَالَ : (لَا ، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ) . قَالَ : وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الزَّكَاةَ . قَالَ : هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا ؟ قَالَ : (لَا ، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ) . قَالَ : فَأَدْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ : وَاللَّهِ لَا أَزِيدُ عَلَى هَذَا وَلَا أَنْقُصُ ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ) . [۱۷۹۲ ، ۲۵۳۲ ، ۶۵۵۶]

تراجم رجال

(۱) اسماعیل: یہ ابو عبد اللہ اسمعیل بن ابی اویس عبد اللہ بن عبد اللہ بن اویس بن مالک بن ابی

(۱۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۳) - (۱۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۳) - (۱۵) حوالہ بالا -

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۳) -

(۱۷) الحدیث أخرجه البخاری أيضاً فی فاتحة كتاب الصوم ، باب وجوب صوم رمضان ، رقم (۱۸۹۱) وفی كتاب الشهادات ، باب كيف يستخلف ؟ رقم (۲۶۴۸) وفی كتاب الحيل ، باب فی الزكاة وأن لا یفرق بین مجتمع ولا یجمع بین متفرق خشية الصدقة ، رقم (۶۹۵۶) ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۳۰) فی كتاب الإيمان ، باب بیان الصلوات التي هی أحد اركان الإسلام ، رقم (۱۰۹ و ۱۱۰) - والنسائی فی سننه (ج ۱ ص ۷۹) فی كتاب الصلاة ، باب كم فرصت فی اليوم والليلة ، (ج ۱ ص ۲۹۶) فی كتاب الصيام ، باب وجوب الصيام ، (ج ۲ ص ۲۷۱) فی كتاب الإيمان وشرائعه ، باب الزكاة - وأبو داود فی سننه ، فی كتاب الصلاة ، باب فرض الصلاة ، رقم (۳۹۱ و ۳۹۲) -

عامر اصمعی مدنی ہیں، یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے بھانجے ہیں، ان کے حالات پیچھے ”باب تفاضل اہل الایمان فی الأعمال“ کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۲) مالک بن انس: یہ امام دارالہجرۃ مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر بن عمرو اصمعی مدنی ہیں،

ان کے حالات ”باب من الدین الفرار من الفتن“ کے ذیل میں گذر چکے ہیں۔

(۳) ابو سہیل بن مالک: یہ ابو سہیل نافع بن مالک بن ابی عامر اصمعی تیبی مدنی ہیں، امام مالک

رحمۃ اللہ علیہ کے چچا ہیں، ان کے حالات بھی پیچھے ”باب علامۃ المنافق“ کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۴) ثیہ: یہ ابو انس اور ابو محمد مالک بن ابی عامر بن عمرو اصمعی مدنی ہیں، یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ

کے دادا ہیں۔ ان کے حالات بھی ”باب علامۃ المنافق“ کے ذیل میں گذر چکے ہیں۔

(۵) طلحہ بن عبید اللہ: یہ مشہور صحابی حضرت طلحہ بن عبید اللہ بن عثمان بن عمرو بن کعب بن

سعد بن تیم بن مرہ بن کعب بن لؤئی بن غالب قرشی تیبی مدنی ہیں، ابو محمد آپ کی کنیت ہے (۱۵)۔

آپ ان دس خوش نصیب اصحاب رسول میں سے ایک ہیں جن کو آپ نے جنت کی خوشخبری عطا

فرمائی، ان آٹھ حضرات میں سے ہیں جن کو سبقت الی الاسلام کرنے کی سعادت ملی، ان پانچ افراد میں سے

ہیں جنہوں نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھوں اسلام قبول کیا اور ان چھ اہل شہوری میں سے

ہیں جن سے رضامندی کی حالت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دنیا سے پردہ فرمایا (۱۱)۔

آپ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ حضرت ابو بکر صدیق اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ

عما سے روایت کرتے ہیں (۲۰)۔

آپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے بیٹوں یحییٰ، موسیٰ، عیسیٰ کے علاوہ سائب بن زید،

مالک بن اوس بن الحدثان، ابو عثمان ہندی، قیس بن ابی حازم، مالک بن ابی عامر اصمعی، عامر بن شراحیل

یعقوبی، اخف بن قیس، ابو سلمہ بن عبد الرحمن بن عوف رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں (۲۱)۔

آپ غزوہ بدر میں عملاً شرکت نہیں کر سکے تھے، لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو

نمیت میں سے حصہ بھی عطا فرمایا اور اجر کی خوشخبری بھی عطا فرمائی، جب کہ غزوہ اُحد سے لے کر باقی تمام

(۱۸) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۵۱ و ۲۵۲) وتہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۳۱۲) وغیرہ۔

(۱۹) حوالہ سابقہ۔

(۲۰) تہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۳۱۳)۔

(۲۱) تہذیب الکمال (ج ۱۳ ص ۳۱۳) وتہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۵۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۲۳)۔

غزوات و مشاہد میں شریک رہے (۲۲)۔

غزوہ احد کا جب بھی ذکر آتا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ان کی جاں نثاری اور قربانیوں کو یاد کر کے فرمایا کرتے تھے ”ذاک کلدیوم طلحة“ (۲۳)۔

سختاوت آپ کی فطرت بن گئی تھی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو ”طلحة الخیر“، طلحة الجود“ اور ”طلحة الفیاض“ کے نام سے یاد فرمایا ہے (۲۴)۔

قبیصہ بن جابر رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں ”صحبت طلحة، فمارأیت أعطی لجزیل مال من غیر مسألة منه“ (۲۵) (یعنی میں حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کی صحبت میں رہا، میں نے بغیر سوال کے ان سے بڑھ کر دینے والا نہیں دیکھا)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”أوجب طلحة“ (۲۶)۔

نیز آپ نے فرمایا ”طلحة ممن قضی نحبہ“ (۲۷)۔

ایک دفعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہم حراء کی پہاڑی پر چڑھے، وہاں کوئی چٹان حرکت کرنے لگی تو آپ نے فرمایا ”إِهْدَأْ، إِنَّمَا عَلَیْكَ نَبِیٌّ أَوْ صَدِیقٌ أَوْ شَهِید“ (۲۸)۔

حضرت طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے اڑتیس حدیثیں مروی ہیں جن میں سے دو حدیثیں متفق علیہ ہیں، جب کہ دو حدیثوں میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مقرر ہیں اور تین حدیثوں میں امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ مقرر ہیں (۲۹)۔

واقعہ جمل کے موقع پر دس جمادی الاولیٰ ۳۶ھ میں آپ شہید ہوئے (۳۰)۔

(۲۲) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۵۲)۔

(۲۳) مسند أبی داود الطیالسی (ص ۳) احادیث أبی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ۔

(۲۴) عن موسیٰ بن طلحة عن أبیہ قال: لما کان یوم أحد ساء النبی ﷺ: طلحة الخیر، وفی غزوة ذی العشرة: طلحة الفیاض، ویوم خیبر: طلحة

الجود۔ سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۲۵) سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۲۶) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب طلحة بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ، رقم (۳۷۳۸)۔

(۲۷) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب طلحة بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ، رقم (۳۷۳۰)۔

(۲۸) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ، رقم (۳۶۹۶)۔

(۲۹) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۵۲) وخلاصة الخزرجی (ص ۱۸۰)۔

(۳۰) تہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۲۵۲) وخلاصة الخزرجی (ص ۱۸۰)۔

آپ کی تدفین کے کوئی تیس سال بعد آپ کی بیٹی نے اپنے والد کو خواب میں دیکھا کہ وہ زمین کی رطوبت کی شکایت کر رہے ہیں ، اس وقت قبر کھودی گئی اور وہاں سے دوسری جگہ منتقل کر کے ان کو دفن کیا گیا ، آپ کے سر کے بالوں کا وہ حصہ جس کے ساتھ زمین کی رطوبت لگی تھی ، تھوڑا سا متاثر ہوا تھا ، باقی کسی قسم کا تغیر پورے جسم میں نہیں آیا تھا (۳۱) رضی اللہ عنہ وأرضاء۔

جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس ، يسمع دوى صوتة ولا يفقه ما يقول ، حتى دنا ، فإذا هو يسأل عن الإسلام
اہل نجد میں سے ایک شخص پر ائمہ ہال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا ، اس کی آواز کی گنگناہٹ تو سائی دے رہی تھی ، لیکن وہ شخص کیا کہہ رہا تھا یہ سمجھ میں نہیں آتا تھا ، یہاں تک کہ وہ قریب آگیا ، تو وہ اسلام کے بارے میں آپ سے کچھ دریافت کر رہا تھا۔

”رجل“ سے کون مراد ہے؟

حدیث باب میں جس ”رجل مبہم“ کا ذکر آیا ہے اس کے بارے میں ابن عبد البر ، ابن بطل ، قاضی عیاض ، ابن العربی اور منذری رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ضمام بن ثعلبہ ہیں (۳۲) ، علامہ مسہلی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے (۳۳)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کے قول کی بنیاد اس بات پر ہے کہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث کے معابعد حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث نقل کی ہے جس میں حضرت ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ کا قصہ مذکور ہے ، دونوں حدیثوں میں کئی چیزیں مشترک ہیں ، دونوں جگہ سائل دہاتی ہے ، اسی طرح آخر میں ”لا أزيد على هذا ولا أنقص“ بھی دونوں جگہ وارد ہوا ہے (۳۴)۔

(۳۱) تہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۲۵۲) وقيل: إن الذي رأى في المنام رجل أتى ابنته عائشة ، وأخبرها بما رأى . والله أعلم . انظر تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۳۲۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۴۰)۔
(۳۲) دیکھیے شرح الزرقانی علی موطن الإمام مالک (ج ۱ ص ۳۵۶) جامع التریغیب فی الصلاة۔ وهدی الساری (ص ۲۵۰) وأجزاء المسالك (ج ۳ ص ۳۲۳)۔

(۳۳) الروض الأثف (ج ۲ ص ۳۳۹) قدوم ضمام بن ثعلبة وأنداء عن بنی سعد بن بکر۔

(۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

لیکن امام قرطبی، شیخ الاسلام سراج الدین بلقینی، امام نووی، حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہم اللہ وغیرہ شراح کے نزدیک یہ دونوں واقعے الگ الگ ہیں، ان کا کہنا یہ ہے کہ دونوں حدیثوں کا سیاق بھی مختلف ہے اور دونوں سائلوں کے سوالات بھی متباین ہیں (۳۵)۔ واللہ اعلم۔

من أهل نجد

”نجد“ بلند زمین کو کہتے ہیں، نجد کے مقابلہ میں ”غور“ ہے پست زمین کو کہتے ہیں، اسی کو ”ترامہ“ کہتے ہیں، یہاں نجد سے حجاز اور عراق کے مابین کا بلند حصہ مراد ہے (۳۶)۔

ثائر الرأس

”ثائر“ کا لفظ مرفوع بھی پڑھا جاسکتا ہے اور منصوب بھی، مرفوع ہو تو ”رجل“ کی صفت قرار دیں گے، چونکہ اضافت لفظیہ ہے اس لیے وہ نکرہ ہے اور ”رجل“ کی صفت بننے میں کوئی مانع نہیں۔ اور اگر منصوب ہو تو اس کو ”رجل“ سے حال قرار دیں گے، چونکہ ذوالحال نکرہ مخصوص ہے، اس لیے اس کو ذوالحال بنانا درست ہے (۳۷)۔

پھر ”ثائر الرأس“ میں ”رأس“ سے یا تو بطور مبالغہ ”شعر“ مراد ہے اور یا ”محل“ بول کر ”حال“ مراد لیا گیا ہے کیونکہ ”رأس“ نبتِ شعر ہے (۳۸)۔

يسمع دوى صوته ولا يفقه ما يقول

”يسمع“ اور ”يفقه“ میں دو روایتیں ہیں، ایک بصیغۂ واحد مذکر غائب مجہول، اس صورت میں ”يسمع“ کا نائب فاعل ”دوی صوته“ ہوگا اور ”يفقه“ کا نائب فاعل ”ما يقول“ دوسری روایت بصیغۂ جمع متکلم معروف ہے، اس صورت میں ”دوی صوته“ ”نسمع“ کا مفعول ہوگا اور ”ما يقول“ ”نفقه“ کا مفعول ہوگا، ان دونوں روایتوں میں جمع متکلم کی روایت اشر ہے (۳۹)۔

(۳۵) بحیثیہ ہدی الساری (ص ۲۵۰) و شرح الزرقانی (ج ۱ ص ۳۵۷) وأجزاء المسالك (ج ۳ ص ۳۲۳ و ۳۲۵) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶)

وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۷)۔

(۳۶) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۶)۔

(۳۷) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۶ و ۲۶۷) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

(۳۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶)۔ (۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۷)۔

”دَوِی“ بفتح الدال، وکسر الواو، وتشدید الباء الصحنیة ضبط کیا گیا ہے، البتہ بعض حضرات نے بضم الدال بھی ضبط کیا ہے (۳۰)۔

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ ”دوی“ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”صوت مرتفع متکرر لایفہم“ (۳۱) یعنی ”دوی“ وہ بلند آواز ہے جس میں تکرار ہو اور سمجھ میں نہ آئے۔

ولایفقه ما یقول

یعنی گنگناہٹ تو سنائی دے رہی تھی لیکن وہ کیا کہہ رہے تھے وہ بات سمجھ میں نہیں آرہی تھی۔ یہ دہرائی آدمی تھا، اپنی قوم کی طرف سے نمائندہ بن کر آیا تھا، بظاہر اس شخص کو مخصوص سوالات پوچھنے کے لیے بھیجا گیا ہوگا، جن کو وہ رٹتا ہوا آ رہا تھا، تاکہ کوئی سوال بھول نہ جائے، جو کچھ پوچھنا ہو سب پوچھ لے۔

حتى دنا

یہاں تک کہ وہ قریب آگیا، یہ ”لایفقه“ کی غایت ہے، یعنی اس کی بات سمجھ میں نہیں آرہی تھی یہاں تک کہ وہ قریب آگیا تو اس کی بات سمجھ میں آنے لگی۔

فاذا هو یسأل عن الإسلام

تو وہ اسلام کے متعلق سوال کر رہا تھا۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اسلام سے مراد شرائع و احکام اسلام ہیں چنانچہ ”شہادتین“ کا ذکر اسی لیے نہیں کیا کہ آپ کو معلوم تھا کہ یہ شخص شرائع اسلام کے بارے میں پوچھنا چاہتا ہے (۳۲)۔ نیز فرماتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ اس شخص کا سوال حقیقت اسلام سے متعلق ہو، اس صورت میں ”شہادتین“ کا ذکر ہونا چاہیے تھا، سو اس کی تاویل یوں ہو سکتی ہے کہ ممکن ہے ”شہادتین“ کا آپ نے ذکر کیا ہو، لیکن حضرت طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ چونکہ دور تھے اس لیے سن نہ سکے، جب کہ

(۳۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۶) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

(۳۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۶) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

(۳۲) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۸۱)۔

یہ بھی ممکن ہے کہ ”شہادتین“ کی شہرت کی وجہ سے نقل کرنے کی ضرورت نہ سمجھی ہو (۴۳)۔
لیکن علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اشکال کیا ہے اور فرمایا کہ اگر حقیقت اسلام کے بارے میں سوال ہوتا تو ”شہادتین“ کا ذکر ضرور ہوتا، جہاں تک حضرت طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ کے اس جزء کو نہ سننے کا یا ضروری نہ سمجھنے کا تعلق ہے سو یہ بہت بعید ہے اور ایک صحابی رسول کی طرف بلا وجہ تقصیر کی نسبت کرنا ہے، جب کہ ان سب حضرات کو یہ معلوم ہے کہ حدیث رسول کو بعینہ پہنچانے کی کتنی اہمیت ہے اور کس قدر اس پر اجر و ثواب مرتب ہوتا ہے (۴۴)۔

حقیقت یہ ہے کہ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے جو احتمالات ذکر کئے ہیں ان کا امکان ضرور ہے لیکن اقرب وہی بات ہے جو علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرما رہے ہیں کہ اصل سوال شرائع و احکام اسلام کے متعلق ہی تھا۔ واللہ اعلم۔

فقال رسول اللہ ﷺ: خمس صلوات فی الیوم واللیلۃ

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ رات دن میں پانچ نمازیں شرائع اسلام میں سے ہیں۔
علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”خمس صلوات“ پر رفع، نصب، جر تینوں اعراب پڑھ سکتے ہیں۔

رفع اس لیے کہ یہ مبتدا محذوف کے لیے خبر واقع ہے یعنی ”ہی خمس صلوات“ یا ”شرائع الإسلام خمس صلوات“ یہ بھی ممکن ہے کہ خبر محذوف کے لیے مبتدا قرار دیں یعنی ”من شرائع الإسلام خمس صلوات“۔

نصب پڑھنے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ”خذ“ یا ”هاک“ یا ان جیسے کسی فعل کے لیے مفعول قرار دیں۔

اور جر پڑھنے کی صورت یہ ہوگی کہ ”فإذا هو یسأل عن الإسلام“ میں جو ”الإسلام“ ہے اس سے بدل قرار دیں، ویسے بھی یہاں ”خمس صلوات“ سے پہلے ”إقامة“ کا لفظ محذوف ہے، جس کی وجہ سے حقیقتہً ہر صورت ”خمس صلوات“ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے حالت جری میں ہے (۴۵)۔

لیکن بدل بنانے کی صورت درست معلوم نہیں ہوتی کیونکہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ

(۴۳) حوالہ سابقہ۔

(۴۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۶)۔

(۴۵) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۶)۔

اول تو روایات سے اس کی تائید نہیں ہوتی، چنانچہ جتنے بھی تصحیح شدہ نسخے ہیں ان میں سے کسی میں بھی جر کی روایت نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ بدل اور مبدل منہ دونوں شخص واحد کے کلام میں ہوتے ہیں، الگ الگ کلام میں نہیں جب کہ یہاں ”فیذا هو یسأل عن الإسلام“ راوی کا کلام ہے، اور ”خمس صلوات...“ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا (۴۶)۔ واللہ اعلم۔

فقال: هل علی غیرها؟ قال: لا، إلا أن تطوِّع
اس شخص نے پوچھا کہ مجھ پر ان پانچ نمازوں کے علاوہ اور بھی کچھ فرض ہے؟ آپ نے فرمایا،
نہیں، لیکن اگر تم نفل پڑھنا چاہو تو پڑھ سکتے ہو۔
یہاں دو مسئلوں کی تحقیق ہوگی، ایک یہ کہ وتر واجب ہے یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نفل نماز
کو شروع کر دینے کے بعد اس کا اتمام واجب ہے یا نہیں۔

بحث وجوب وتر

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ دن رات میں صرف
پانچ نمازیں ہی فرض ہیں، لہذا یہ حدیث ان حضرات کے خلاف ہے جو وتر کو یا فجر کی دو رکعتوں کو یا صلوٰۃ
الضحیٰ کو، یا صلوٰۃ العید کو یا رکعتیں بعد المغرب کو واجب کہتے ہیں (۴۷)۔
احناف وتر کے وجوب کے قائل ہیں۔

شوافع کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ اس میں صرف پانچ نمازوں کو فرض قرار دیا گیا ہے، اگر
وتر کو واجب کہیں گے تو چھ نمازیں ہو جائیں گی۔
احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ:

(۱) ممکن ہے کہ یہ حدیث وجوب وتر کے حکم سے پہلے کی ہو، لہذا اس سے عدم وجوب پر
استدلال درست نہیں (۴۸)۔

یہی وجہ ہے کہ علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وفی جعل هذا الحديث دليلاً على عدم
وجوب ما ذكر: نظر عندی؛ لأن ما وقع فی مبادئ التعليم لا یصح التعلّق به فی صرف ما ورد بعده، وإلا لزم قصر

(۴۶) دیکھیے مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۸۶)۔

(۴۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۷)۔

(۴۸) مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۸۶)۔

واجبات الشریعة بأسرها علی الخمس المذكورة، وإنه خرق للإجماع، وإبطال لجمهور الشریعة، فالحق أنه یؤخذ بالدلیل المتأخر إذا ورد دسوراً أصحیحاً، ویعمل بما یقتضیه من وجوب أو ندب أو نحوهما“ (۴۹)۔

یعنی اس حدیث سے مذکورہ نمازوں کے عدم وجوب پر استدلال کرنا میرے نزدیک محل نظر ہے، کیونکہ یہ حدیث ابتداء حکم سے متعلق ہے، اور بعد میں وارد ہونے والی احادیث کے مقابلہ میں ابتدائی حکم والی حدیث سے استدلال درست نہیں، ورنہ پوری شریعت کو ان پانچ نمازوں میں منصر کر دینا لازم آئے گا، ظاہر ہے کہ یہ خرق اجماع ہے اور اکثر شرائع کو باطل کرنے والی بات ہے، حق یہ ہے کہ جب صحیح طور پر کوئی دلیل وارد ہو تو اس کو اختیار کرنا چاہیے اور اس سے وجوب یا ندب یا جو بھی حکم مستفاد ہو اس پر عمل کرنا چاہیے۔

(۲) یہ بھی ممکن ہے کہ حدیث باب میں وتر کا ذکر اس لیے نہیں کیا گیا کہ وہ توابع عشاء میں سے ہے، جیسا کہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی ہے (۵۰)، چنانچہ اس کے لیے مستقل وقت نہیں ہے، بلکہ عشاء کا وقت ہی اس کے لیے وقت ہے، اس کے لیے اذان و اقامت بھی نہیں، بلکہ عشاء کی اذان و اقامت ہی اس کے لیے کافی ہوتی ہیں۔

(۳) ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ حدیث باب حنفیہ کے خلاف نہیں کیونکہ حنفیہ وتر کو سادس المکتوبات قرار نہیں دیتے، بلکہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، اگر اسے فرض قرار دیتے تو ”خمس صلوات...“ سے اعتراض ہو سکتا تھا، اور فرض و واجب میں بڑا فرق ہے (۵۱)۔

وجوب وتر سے متعلق امام اعظم

رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض اور اس کا جواب

امام محمد بن نصر مروزی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ”قیام اللیل“ میں ایک حکایت نقل کی ہے کہ ایک شخص امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور دریافت کیا کہ رات میں کتنی نمازیں فرض ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ پانچ نمازیں فرض ہیں، پھر پوچھا کہ وتر کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ آیا وہ فرض ہے یا نہیں؟ فرمایا کہ فرض ہے (یعنی عملاً فرض ہے) پھر پوچھا کہ فرض نمازوں کی

(۴۹) نیل الأوطار (ج ۱ ص ۳۳۶) کتاب الصلاة، باب اعتراضها ومتی کان؟

(۵۰) دیکھیے مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۸۶)۔

(۵۱) دیکھیے أوجز المسالك (ج ۲ ص ۳۳۶)۔

تعداد کتنی ہے؟ آپ نے فرمایا کہ پانچ ہے، کہا کہ شمار کر کے بتائیے، آپ نے شمار کر کے بتایا، فجر، ظہر، عصر، مغرب اور عشاء، پوچھا کہ وتر فرض ہے یا سنت؟ فرمایا کہ فرض ہے، پھر پوچھا کہ کتنی نمازیں فرض ہیں؟ فرمایا کہ پانچ، اس نے آخر میں عاجز آکر کہا ”فأنت لا تحسین الحساب“ یعنی آپ کو حساب نہیں آتا یہ کہا اور چل دیا (۵۲)۔

در اصل اس مسکین نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی بات ہی نہیں سمجھی، آپ دراصل بتانا چاہتے تھے کہ وتر عشاء کے توابع میں سے ہے اور ضروری ہے، آپ فرما رہے تھے کہ فرض کی دو قسمیں ہیں ایک اعتقادی اور دوسرے عملی، جہاں امام رحمۃ اللہ علیہ نے پانچ فرض بتلائے اس کا مقصد اعتقادی تھا، اور جہاں چھ فرمائے اس کی مراد عملی تھی۔

یوسف بن خالد سمتی رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ

اسی قسم کا واقعہ یوسف بن خالد سمتی (تلمیذ امام ابو حنیفہ) کا بھی ہے یہ ابھی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد نہیں بنے تھے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے وتر کے بارے میں پوچھا، آپ نے فرمایا واجب ہے، یوسف بن خالد سمتی نے کہا ”کفرت یا أبا حنیفہ“ اے ابو حنیفہ! آپ تو کافر ہو گئے۔ وہ یہ کہنے لگا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ وتر کو فرض قرار دے رہے ہیں اور گویا کہ فرائض کے پانچ سے زائد ہونے کا دعویٰ کر رہے ہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”أيهولنى إكفارک إياى، وأنا أعرف الفرق بين الواجب والفرض، كغرق ما بين السماء والأرض“ یعنی تم میری تکفیر کر کے مجھے ڈرانا چاہ رہے ہو؟! حالانکہ مجھے فرض اور واجب کے درمیان ایسا فرق معلوم ہے، جیسا کہ آسمان اور زمین کے درمیان فرق ہے۔

اس کے بعد امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے فرق بیان کیا اور وہ مطمئن ہوئے، بعد میں وہ امام صاحب کے حلقہ تلامذہ میں شامل ہوئے اور بصرہ کے اعیان فقہاء میں ان کا شمار ہوا (۵۳)۔

بظاہر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرق بیان کیا ہو گا کہ دلائل شرعیہ چار قسم کے ہیں:

(۱) قطعی الثبوت، قطعی الدلالة (۲) ظنی الثبوت ظنی الدلالة

(۳) قطعی الثبوت، ظنی الدلالة (۴) ظنی الثبوت قطعی الدلالة

(۵۲) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۰۰) کتاب الایمان، باب بیان الصلوات الی می أحد أركان الإسلام۔

(۵۳) دیکھیے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۱ ص ۲۶۱) کتاب الصلاۃ، فصل فی الصلاۃ الواجبة۔

جہاں دونوں جانب میں قطعیت ہو، اس سے جانبِ امر میں ”فرضیت“ اور جانبِ نہی میں ”حرمت“ لازم ہوگی۔

جہاں دونوں طرف ظنیت ہو وہاں اس سے استحباب اور سنیت کا ثبوت ہوگا۔

جہاں ایک جانب میں قطعیت اور دوسری جانب میں ظنیت ہو تو وہاں جانبِ امر میں وجوب یا سنتِ موکدہ کا ثبوت ہوتا ہے اور جانبِ نہی میں کراہتِ تحریمی کا۔

غالباً امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہی فرق بیان کیا ہوگا کہ وتر کا ثبوت دلیلِ ظنی سے ہے اس لیے یہ واجب ہے، اور اس کا درجہ فرض سے کم ہے۔ واللہ اعلم۔

(۴) یہ بھی ممکن ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں ان نمازوں کا ذکر کیا ہو جو قطعی الثبوت دلائل سے ثابت ہیں، یعنی صلوٰۃ مطلقہ کاملہ کا ذکر کیا ہے، وتر کا ذکر اس لیے نہیں کیا کیونکہ اس کا ثبوت ظنی دلائل سے ہے، چونکہ وہ صلوٰۃ مطلقہ میں داخل نہیں اور اس کے دلائل قطعی نہیں ہیں اس لیے اس کا آپ نے ذکر نہیں کیا۔

(۵) پھر یہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ وجوبِ وتر کے قول میں صرف امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ متقدم نہیں ہیں بلکہ دوسرے ائمہ بھی اس کے قائل ہیں، البتہ اتنا فرق ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے ”وجوب“ سے تعبیر کیا، جب کہ بعض حضرات نے تو ”وجوب“ ہی کی تعبیر اختیار کی، اور کچھ دوسرے حضرات نے اس کی اکدیت کو کسی اور عنوان سے ذکر کیا۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہما، ابراہیم نخعی، یوسف بن خالد سمتی (شیخ الشافعی)، امام مجاہد، محنوں، اصمغ بن الفرغ، اور قاضی ابوبکر بن العربی رحمہم اللہ تعالیٰ سے ”وجوب“ کا قول منقول ہے (۵۴)۔

اسی طرح سعید بن المسیب، ابو عبیدہ بن عبداللہ بن مسعود، اور نضاک رحمہم اللہ تعالیٰ سے بھی وجوب منقول ہے (۵۵)۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ ”من ترک أدب وکانت جرحاً فی شہادۃ“ (۵۶)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”من ترک الوتر عمداً فهو رجل سوء ولا ينبغي أن تقبل لہ شہادۃ“ (۵۷)

(۵۴) عمدة القاری (ج ۷ ص ۱۱) کتاب الوتر باب لیجعل آخر صلاتہ وترًا۔

(۵۵) حوالہ بالا۔

(۵۶) حوالہ بالا۔

(۵۷) دیکھیے المغنی لابن قدامة (ج ۱ ص ۴۵۲) حکم صلاة الوتر ووقتها۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فجر کی سنتوں اور وتر کے بارے میں فرماتے ہیں ”ولا أرخص لمسلم فی ترک واحدة منهما وإن لم أوجبهما“ (۵۸)۔

معلوم ہوا کہ وتر کو ضروری قرار دینے میں تمام حضرات امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ شریک ہیں، لہذا اگر حدیث باب سے وتر کے وجوب اور ضروری ہونے کی نفی ہوتی ہے تو سب کے ذمہ اس کا جواب لازم ہے۔

(۶) پھر آگے اس حدیث میں زکوٰۃ کے سلسلہ میں صرف ”زکوٰۃ“ کا ذکر ہے، صدقۃ الفطر کا ذکر نہیں ہے، جب کہ صدقۃ الفطر کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرض قرار دیتے ہیں (۵۹)۔ پھر اس حدیث میں تاویل کرنے کی ضرورت پڑے گی کہ یہ توابع زکوٰۃ میں سے ہے۔

حالانکہ غور کرنے کی بات ہے کہ وتر کو عشاء کے تابع قرار دینا بالکل واضح ہے جب کہ صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ کے توابع میں سے قرار دینا بالکل متبادر کے خلاف ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ وتر کو عشاء کے توابع میں سے قرار نہیں دے سکتے اور صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ کے توابع میں سے قرار دے سکتے ہیں؟!

اور اگر یوں کہا جائے کہ صدقۃ الفطر کی فرضیت بعد میں ہوئی تو بعینہ یہی جواب ہم وتر کے وجوب کے بارے میں بھی دے سکتے ہیں کہ اس کا وجوب بعد میں ہوا۔

جہاں تک وجوب وتر کے دلائل وغیرہ کا تعلق ہے سو ان کا ذکر انشاء اللہ ہم ”وتر“ کے مباحث میں کریں گے۔

نفل عبادت کو شروع کرنے کے بعد اس کا

اتمام واجب ہے یا نہیں؟ اور اگر فاسد کر دے تو قضا لازم ہوگی یا نہیں؟

اس مقام سے متعلق دوسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ کسی نفل عبادت کے شروع کرنے کے بعد اس کو توڑنا جائز ہے یا اس کو پورا کرنا لازم اور ضروری ہو جاتا ہے، پھر فاسد کر دینے کی صورت میں اس کے ذمہ اس عبادت کی قضا لازم ہوگی یا نہیں؟

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ نفل عبادت کے شروع کرنے کے بعد اس کو بلاعذر عمداً توڑنا جائز نہیں، اگر کوئی شخص عمداً فاسد کر دے گا تو اس کے ذمہ قضا لازم ہوگی، البتہ اگر کسی عذر کی وجہ سے مجبور ہو جائے تو اس نفل عبادت کو توڑنے کی بھی اجازت ہے اور اس کی قضا بھی نہیں ہے (۶۰)۔

(۵۸) کتاب الام (ج ۱ ص ۱۳۲) باب فی الوتر۔ (۵۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۳ ص ۳۶۶ و ۳۶۸)۔

(۶۰) دیکھیے أوجہ المسالك (ج ۳ ص ۳۲۶) جامع التریغیب فی الصلاة۔ نیز دیکھیے مؤطا امام مالک (ج ۱ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) کتاب الصیام، باب

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بلاعذر توڑنے کی اجازت نہیں ہے ، البتہ عذر کی وجہ سے ہو یا بلاعذر ، اگر توڑ دے تو ہر صورت میں قضا لازم آئے گی (۶۱) -

امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک نفل عبادت کو شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام لازم نہیں ، اسے توڑنا جائز ہے ، توڑنے کے بعد پھر اس کی قضا بھی لازم نہیں (۶۲) -

البتہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خروج عن اختلاف العلماء کے لیے قضا کرنا مسنون ہے (۶۳) -

تنبیہ

یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ نفلی حج اور نفلی عمرہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ شروع کرنے کے بعد ان کا اتمام لازم ہو جاتا ہے اور فساد کی صورت میں ان کی قضا بھی سب کے نزدیک لازم ہو جاتی ہے (۶۴)

شوافع کے دلائل اور ان کا جائزہ

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

یہاں مسئلہ کا مدار ”لا، إلا أن تطوع“ میں استثناء کی نوعیت پر ہے ، اگر اس کو مستثنیٰ متصل قرار دیں تو یہ حنفیہ کی دلیل ہے اور اگر مستثنیٰ کو منقطع قرار دیں تو حنفیہ کی دلیل نہیں بنے گی ، شوافع کی رائے یہی ہے کہ یہاں استثناء متصل نہیں بلکہ منقطع ہے ، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ”لا یجب علیک شیء إلا إن أردت أن تطوع، فذلك لك“ یعنی ان پانچ نمازوں کے علاوہ اور کوئی چیز واجب نہیں ہے البتہ اگر تم تطوع کرنا چاہو تو اس کا تمہیں اختیار ہے -

معلوم ہوا کہ اس حدیث سے نفل کے اتمام کا واجب ہونا یا فاسد کر دینے کی صورت میں اس کی قضا کا لازم ہونا ثابت نہیں ہوتا - لہذا اس کے لیے مستقل دلائل کی ضرورت ہے جو درج ذیل ہیں :-

(۶۱) اوجز المسالك (ج ۳ ص ۲۲۷) -

(۶۲) حوالہ بالا -

(۶۳) حوالہ بالا -

(۶۴) حوالہ بالا -

سنن نسائی میں ہے کہ ”أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ أَحْيَانًا يَنْوِي صَوْمَ التَّطَوُّعِ، ثُمَّ يَفْطُرُ“ (۶۵)۔

اسی طرح صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت جویریہ بنت الحارث رضی اللہ عنہا کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ توڑ دینے کا حکم فرمایا تھا، جب کہ وہ جمعہ کے دن روزہ شروع کر چکی تھیں (۶۶)۔ معلوم ہوا کہ نفل عبادت شروع کرنے سے اس کا اتمام لازم نہیں ہوتا، یہ بات روزوں کے بارے میں تو نصاً معلوم ہوئی اور باقی نفلی عبادات میں یہی حکم قیاساً ثابت کیا جائے گا (۶۷) واللہ اعلم۔

لیکن حافظ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال نہایت کمزور ہے :

اولاً: اس لیے کہ انھوں نے اس مسئلہ کا مدار استثناء کی نوعیت پر قرار دیا ہے حالانکہ مسئلہ کا مدار اس استثناء پر نہیں، بلکہ دوسرے دلائل پر ہے جن کا ذکر ان شاء اللہ ہم عنقریب کریں گے۔ البتہ یہ استثناء ایک تائید کی حیثیت رکھتا ہے۔

ثانیاً: حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے جو دو روایتیں ذکر فرمائی ہیں ان میں قضاء کرنے کی نفی نہیں، بلکہ سکوت ہے، ان کو اس بات کی دلیل کے طور پر پیش کرنا کہ قضا لازم نہیں ہوگی، درست نہیں۔ ثالثاً: ان دونوں روایتوں میں سے پہلی روایت میں تو اتنی تصریح بھی نہیں ہے کہ آپ روزہ رکھ کر پھر توڑ دیتے تھے، بلکہ ”كَانَ أَحْيَانًا يَنْوِي صَوْمَ التَّطَوُّعِ ثُمَّ يَفْطُرُ“ کے ظاہری الفاظ کے پیش نظر اس معنی کا قوی امکان ہے کہ آپ روزہ رکھنے کا ارادہ فرماتے تھے لیکن پھر شروع ہی نہیں فرماتے تھے۔

رابعاً: ان روایات میں اگر تسلیم بھی کر لیں کہ آپ روزہ توڑ دیتے تھے اور حضرت جویریہ رضی اللہ عنہا کو روزہ توڑنے کا حکم دیا تھا تو اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ یہ عمل بلاعذر ہوتا ہو۔

چنانچہ علامہ عینی اور علامہ زرقانی رحمہما اللہ نے لکھا ہے کہ عین ممکن ہے کہ آپ کا روزہ توڑ دینا کسی عذر ہی کی بنا پر ہو (۶۸)، اسی طرح حضرت جویریہ رضی اللہ عنہا کو روزہ توڑ دینے کا جو حکم دیا تھا وہ اس بنا پر

(۶۵) الحدیث لم أجده بهذا اللفظ في سنن النسائي، ولعل الحافظ ذكر معنى الحديث الذي في سننه (ج ۱ ص ۳۱۹) في كتاب الصيام، باب النية في الصيام والاختلاف على طلحة بن يحيى بن طلحة، في خبر عائشة فيه: ”عن عائشة قالت: دخل على رسول الله ﷺ يوماً، فقال: هل عندكم من شيء؟ فقلت: لا، قال: فإني صائم، ثم مر بي بعد ذلك اليوم، وقد أهديت إليّ حبيس، فخبأت له منه، وكان يحب الحبيس، قالت: يا رسول الله، إنه أهدي لنا حبيس، فخبأت لك منه، قال: أدنيه، أما إنني قد أصبحت وأنا صائم، فأكل منه....“ وفيه طرق أخرى لهذا الحديث، ولكن ليس في ظاهره ما يستدل به الشافعية فإن قوله عليه الصلاة والسلام: ”إني قد أصبحت وأنا صائم...“ معناه: إني قد أصبحت وأنا أريد الصوم، ولم يشرع في الصوم، ويستأنس على ذلك بقوله عليه السلام: ”إني صائم“ لمالم يجد عنده ما شئنا يتاوله. والله أعلم۔

(۶۶) عن جویریة بنت الحارث رضی اللہ عنہا: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَهِيَ صَائِمَةٌ، فَقَالَ: أَصُمْتَ أَمْس؟ قَالَتْ: لَا، قَالَ: تَرِيدِينَ أَنْ تَصُومِي غَدًا؟ قَالَتْ: لَا، قَالَ: فَأُفْطِرِي۔ أخرجه البخاری فی کتاب الصوم، باب صوم يوم الجمعة، وإذ أصبح صائماً يوم الجمعة فعليه أن يفطر۔ (۶۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۷)۔

(۶۸) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۸) وشرح الزرقانی علی الموطأ (ج ۱ ص ۳۵۸) جامع التریب فی الصلاة۔

ہو کہ انہوں نے آپ کی اجازت کے بغیر روزہ رکھا ہو، اور آپ نے اپنی کسی ضرورت کی وجہ سے انہیں روزہ توڑنے کا حکم دیا ہو (۶۹)۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے چونکہ جمعہ کے دن منفرداً روزہ رکھنے سے منع فرمایا تھا اور انہوں نے اس طرح جمعہ کے دن روزہ رکھ لیا تھا کہ نہ تو اس سے پہلے یعنی جمعرات کے دن روزہ رکھا اور نہ ہی اس کے بعد سنیچر کے دن روزہ رکھنے کا ارادہ تھا، اس لیے آپ نے حکم دیا کہ روزہ توڑ دو (۷۰)۔

خامساً: علامہ زرقانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں واقعات جو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کئے ہیں جزئی واقعات ہیں جن سے عمومی حکم مستنبط نہیں ہوتا، جب کہ ان کے برخلاف کلی قوانین جن سے مستنبط ہوتے ہیں وہ دلائل بھی موجود ہیں (۷۱)، جیسا کہ ابھی ہم ذکر کریں گے۔

شواہد کی ایک دلیل حضرت ام ہانی رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے جس میں انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا پیا ہوا پانی پینے کے لیے روزہ توڑ دیا تھا، بعد میں جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ہوئی تو آپ نے فرمایا ”الصائم المتطوع أمیر نفسه، إن شاء صام، وإن شاء أفطر“ (۷۲)۔

لیکن یہ حدیث قابل استدلال نہیں، چنانچہ صاحب ”الجوہر النقی“ نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث اسناداً و متنً مضطرب ہے (۷۳)، حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”رفی سندہ اختلاف وفی لفظہ اختلاف“ (۷۴) اسی طرح امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے سنن کبریٰ میں اس پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ اس حدیث سے استدلال درست نہیں (۷۵) اور اگر بالفرض یہ حدیث صحیح بھی ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ تطوعاً روزہ رکھنے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ روزہ رکھے یا نہ رکھے، جہاں تک روزہ رکھ کر بلاعذر توڑ دینے کی بات ہے سو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس حدیث میں قضا کی نفی ہے (۷۶)۔ واللہ اعلم۔

(۶۹) شرح الزرقانی (ج ۱ ص ۳۵۸)۔

(۷۰) کماورد فی حدیث البخاری الذی سبق تخریجہ قریباً۔

(۷۱) انظر شرح الزرقانی (ج ۱ ص ۳۵۸)۔

(۷۲) أخرجه الترمذی فی سننہ، فی کتاب الصوم، باب ما جاء فی إفتار الصائم المتطوع، رقم (۷۳۱) و (۷۳۲) وأبو داود فی سننہ، فی کتاب الصوم، باب فی الرخصة فی ذلک، رقم (۲۳۵۶) وأبو داود الطیالسی فی سننہ (ص ۲۲۵) رقم (۱۶۱۸) وأحمد فی سننہ (ج ۶ ص ۳۳۳) والحاکم فی المستدرک (ج ۱ ص ۳۳۹) صوم التطوع۔ والبیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۳ ص ۲۷۶) کتاب الصیام، باب صیام التطوع والخروج منه قبل تمامہ والنسائی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۲۳۹ - ۲۵۲) کتاب الصیام، باب الرخصة للصائم المتطوع أن یفطر، وذكر اختلاف الناقلین لحدیث أم مانی فی ذلک، رقم (۳۳۰۲ - ۳۳۰۹)۔

(۷۳) حاشیة نصب الرایة (ج ۲ ص ۳۶۹) أحادیث الفطر فی التطوع۔

(۷۴) نصب الرایة (ج ۲ ص ۳۶۹)۔

(۷۵) دیکھیے السنن الکبریٰ للنسائی (ج ۲ ص ۲۵۱ و ۲۵۲)۔

(۷۶) اس حدیث سے مستطیع مزید تفصیل کے لیے دیکھیے إعلاء السنن (ج ۹ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) کتاب الصوم، باب وجوب قضاء صوم التطوع إذا أفسد۔

حنفیہ کے دلائل

① قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ“ (۱)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو عمل تم نے شروع کر دیا ہے اس کو باطل مت کرو، یہاں کسی نفل عبادت کو شروع کرے سے پہلے کا حکم نہیں بیان کیا گیا، بلکہ اس کے شروع کرنے کے بعد کا حکم ہے کہ جب شروع کر دیا تو اب باطل نہ کرو۔ لہذا اگر کوئی آدمی نفل شروع کرے گا تو اس کے باطل کرنے کی ممانعت ہے اور اس کا پورا کرنا واجب ہے، اگر باطل کرے گا تو وجوب کے ترک کی وجہ سے اس کی قضا لازم ہوگی (۲)۔

② صاحب بدائع ملک العلماء علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے نفل عبادت کو شروع کرنے کے بعد اس کی حیثیت بیان فرمائی ہے کہ وہ نذر کی طرح ہے، گویا کہ نذر کی دو قسمیں ہیں ایک نذرِ قولی اور ایک نذرِ فعلی، کوئی شخص زبان سے کہتا ہے ”لله علی کذا“ تو اللہ کے نام کی حرمت کو برقرار رکھنے کے لیے جو نفل عبادت اپنے اوپر اس نے لازم کر لی وہ واجب ہو جاتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح اس قولی نذر کی وجہ سے نفل عبادت لازم ہو جاتی ہے اسی طرح اگر کسی نے عملاً اور فعلاً کسی نفل عبادت کو شروع کر دیا تو وہ نفل کو شروع کرنا بھی اللہ ہی کے لیے ہے لہذا اللہ کے نام کی حرمت کو وہاں بھی باقی رکھنا ضروری ہوگا اور اس عبادت کا اتمام واجب ہوگا، اور افساد کی صورت میں قضا لازم ہوگی (۳)۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے صاحب بدائع کے استدلال کو سب سے بہتر قرار دیا

ہے۔ (۴)

③ حنفیہ کے مسلک کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ تمام ائمہ کا اجماع ہے کہ نفل حج اور نفل عمرہ کے شروع کرنے کے بعد ان کا اتمام لازم ہو جاتا ہے اور افساد کی صورت میں قضا لازم ہوتی ہے، لہذا نماز اور روزہ کے شروع کرنے کے بعد بھی اتمام واجب ہوگا اور افراد کی صورت میں قضا لازم قرار دی جائے گی (۵)۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اعتراض کیا ہے حج پر قیاس کرنا درست نہیں، کیونکہ حج کی یہ خصوصیت ہے کہ اگر وہ فاسد بھی ہو جائے تو باقی اعمال و مناسک کو چھوڑ نہیں دیتے بلکہ ان کو ادا کرتے

(۱) سورۃ محمد - ۳۲۔

(۲) دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۹۰) فصل فی صلاۃ التطوع۔

(۳) حوالہ بالا۔

(۴) فیض الباری (ج ۱ ص ۱۳۸) و لنوار الباری (ج ۲ ص ۱۵۲)۔

(۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔

ہیں ، جب کہ دیگر عبادات کے فاسد ہونے کی صورت میں ان کو مکمل کرنے کا حکم نہیں ہے ، نیز حج نفل اس اعتبار سے بھی ممتاز ہے کہ حج فرض کی طرح اس میں بھی کفارہ لازم آتا ہے (۶)۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حج فاسد کے باقی اعمال کی ادائیگی پر چونکہ نفل وارد ہے (۷) اس لیے اس کے اتمام پر اور پھر قضا پر تو اجماع ہے ، لیکن دوسری عبادات کو اس پر قیاس سے کوئی مانع موجود نہیں ہے کیونکہ اس حج کے تطوع اور نفلی ہونے کی وجہ سے دوسری عبادات کو اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے ۔ خصوصاً اس لیے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں نفلی عبادات کے اتمام کا وجوب مستفاد ہوتا ہے اور فساد کی صورت میں قضا کا لزوم بھی سمجھ میں آتا ہے ۔ البتہ حج فاسد کا اتمام جو لازم ہے بقیہ عبادات کو اس پر اس لیے قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس کے اتمام کا وجوب نصاً ثابت ہوا ہے اور وہ غیر مدّ رک بالقیاس ہے ، اس لیے باقی عبادات کے فاسد ہونے کی صورت میں ان کا اتمام ہم لازم قرار نہیں دیتے ، صرف قضا کو ضروری قرار دیتے ہیں ۔ واللہ اعلم ۔

⑤ امام احمد ، امام مالک ، ابو داؤد ، ترمذی ، نسائی اور ابن حبان نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت نقل کی ہے ”أَنَّ عَائِشَةَ وَحَفْصَةَ زَوْجِي النَّبِيِّ ﷺ أَصْبَحَتَا صَائِمَتَيْنِ مَتَطَوِّعَتَيْنِ ، فَأَهْدَيْتِي لِهَمَا طَعَامًا ، فَأَفْطَرْتَا عَلَيَّ ، فَدَخَلَ عَلَيْهِمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ، قَالَتْ عَائِشَةُ : فَقَالَتْ حَفْصَةُ - وَبَدَّرْتُني بِالْكَلَامِ ، وَكَانَتْ بِنْتُ أَبِيهَا - : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنِّي أَصْبَحْتُ أَنَا وَعَائِشَةُ صَائِمَتَيْنِ مَتَطَوِّعَتَيْنِ ، فَأَهْدَيْتِي إِلَيْنَا طَعَامًا ، فَأَفْطَرْنَا عَلَيْهِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : أَقْضِيَا مَكَانَهُ يَوْمًا آخَرَ “ (۸) (اللفظ لمالك رحمه الله)۔

⑥ اسی طرح دارقطنی نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں نقل کیا ہے ”أَنَّهُمَا صَامَتَا يَوْمًا تَطَوُّعًا ، فَأَفْطَرْتُ ، فَأَمَرَ هَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَقْضِيَ يَوْمًا مَكَانَهُ “ (۹)۔

لیکن ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو ذکر کر کے ناقابل احتجاج قرار دیا ہے (۱۰)۔

(۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۷)۔

(۷) انظر نصب الراية (ج ۳ ص ۱۲۵ - ۱۲۷) کتاب الحج ، باب الجنایات ، فصل فی حکم من جامع قبل الوقوف ۔

(۸) المؤطا لمالك (ج ۱ ص ۳۰۶) کتاب الصیام ، باب قضاء التطوع ۔ و أبو داود فی سننہ ، فی کتاب الصوم ، باب من رأى عليه القضاء ، رقم (۲۳۵۷)

و الترمذی فی جامعہ ، فی کتاب الصوم ، باب ما جاء فی إيجاب القضاء عليه ، رقم (۷۳۵) ۔ والنسائی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۲۳۷ - ۲۳۹) رقم

(۳۲۹۰ - ۳۳۰۱) ۔ والإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (ج ۶ ص ۲۱۱) کتاب الصوم ، باب ذكر الأمر بالقضاء لمن نوى صيام التطوع ثم أفطر ، رقم (۳۵۰۸)

و موارد الظمان (ص ۲۳۶) کتاب الصیام ، باب فی الصائم المتطوع يفطر ، رقم (۹۵۱)۔

(۹) ذكره الزيلعي فی نصب الراية (ج ۲ ص ۳۶۷) کتاب الصوم ، أحاديث الفطر فی التطوع ۔ ولم أجده فی سنن الدارقطني رغم بحثي الطويل ۔ واللہ

أعلم ۔

(۱۰) انظر العلل المتناهية فی الأحاديث الواهية (ج ۲ ص ۵۳۳) کتاب الصیام ، باب حديث فيمن أفطر من تطوع ، رقم (۸۹۳)۔

① حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”یقضی یوماً مکانہ“ (۱۱)۔

② حضرت انس بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے ”أنه صام يوم عرفة فعطش عطشاً شديداً،

فأفطر، فسأل عدة من أصحاب النبي ﷺ، فأمروه أن يقضی یوماً مکانہ“ (۱۲)۔

③ حدیث باب میں ”إلا أن تطوع“ کے الفاظ سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔

علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جملہ میں ”ما تطوع به“ کے سوا کسی اور شے کے وجوب کی نفی کی گئی ہے، اور نفی سے استثناء اثبات کا فائدہ دیتا ہے تو چونکہ شروع فی التطوع کے وجوب کا کوئی بھی قائل نہیں، لہذا یہاں یہ متعین ہے کہ اس سے مراد ”إلا أن تشرع فی التطوع“ ہو، اور مفہوم ہوگا کہ جو شخص تطوع شروع کر چکا ہو اس کے ذمہ لازم ہے کہ اسے مکمل کرے (۱۳)۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کے اس استدلال کو رد کرتے ہوئے فرمایا:

”هذا مغالطة، لأن هذا الاستثناء من وادی قول الله تعالى: ”وَلَا تَتَكِبْهُوا مَا نَكَحَّ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ“ وقوله تعالى: ”لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى“ یعنی یہاں استثناء منقطع ہے، اور مطلب ہے ”لا

يجب عليك شيء قط إلا أن تطوع، وقد علم أن التطوع ليس بواجب، فيلزم أن لا يجب عليه شيء قط“ (۱۴)۔
حنفیہ کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ وہ ”إلا أن تطوع“ میں استثناء کو متصل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تطوع اگرچہ ابتداءً واجب نہیں لیکن شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام واجب ہو جاتا ہے، جب کہ شافعیہ اس استثناء کو منقطع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تطوع نہ ابتداءً واجب ہوتا ہے اور نہ ہی بقاءً۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراض درست نہیں اس لیے کہ یہ بات مسلمات میں سے ہے کہ استثناء کے اندر اصل اتصال ہے، انقطاع اصل نہیں (۱۵)، جب تک اس کو اتصال پر محمول کر سکتے ہوں انقطاع پر محمول کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس کے اصل ہونے کا اعتراف حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ خود فرما رہے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں ”فمن قال: إنه متصل، تمسك بالأصل“ (۱۶)۔

(۱۱) رواہ ابن قتیبة (ج ۳ ص ۲۹) کتاب الصیام، باب فی الرجل یصوم تطوعاً ثم یفطر۔ قال المارديني رحمه الله في الجوهر النقي (ج ۳ ص ۲۷۷): ”وهذا سند صحيح“۔

(۱۲) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (ج ۳ ص ۲۹)۔ قال المارديني في الجوهر (ج ۳ ص ۲۷۷): ”وهذا سند على شرط الشيخين، ما خلا التيسري فإنه أخرجه له أصحاب الأربعة، ووقفه ابن سعد، وابن سفيان، والدارقطني“۔

(۱۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

(۱۴) الكاشف عن حقائق السنن (ج ۱ ص ۱۳۶) کتاب الایمان۔

(۱۵) دیکھیے أصول البردوی مع شرح کشف الأسمار (ج ۳ ص ۱۳۱) باب بیان التغبیر۔

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

البتہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو متصل ماننے کی صورت میں یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کو متصل قرار دینا اس لیے درست نہیں کہ مستثنیٰ متصل ہونے کی صورت میں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے اندر داخل ہوتا ہے، اس کی جنس میں سے ہوا کرتا ہے، جب کہ یہاں ایسا نہیں ہے، کیونکہ مستثنیٰ منہ تو فرائض ہیں اور مستثنیٰ واجب ہے، دونوں کی جنس ایک نہیں ہے، لہذا واجب کا استثناء فرض سے منقطع کہلانے گا، متصل نہیں (۱۷)۔

اس کا جواب ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے کہ دراصل دونوں ہی فرض ہیں، البتہ ان میں سے ایک فرض عملی ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقادی بھی ہے، جب کہ دوسرا فرض اعتقادی نہیں صرف عملی ہے، لہذا فرض ہونے کے اعتبار سے دونوں کی جنس ایک ہوئی، اس لیے یہاں استثناء کو متصل ہی ماننا چاہیے (۱۸)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس مقام پر ایک اعتراض اور کیا ہے وہ یہ کہ حنفیہ کا استدلال ”إلا أن تطوع“ سے درست نہیں، کیونکہ یہ استدلال اس وقت درست ہو سکتا ہے جب کہ یہ تسلیم کریں کہ استثناء من النفی سے اثبات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، جب کہ حنفیہ کے نزدیک استثناء من النفی سے اثبات کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا بلکہ مستثنیٰ کا حکم مسکوت عنہ ہوتا ہے (۱۹)۔

سیح الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ استثناء من النفی سے اثبات کا فائدہ حاصل نہ ہونا یہ بعض حنفیہ کا مسلک ضرور ہے، لیکن جمہور حنفیہ کے نزدیک۔ جن میں امام فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین ہیں۔ ”إلا“ کے مابعد میں نقیض کا حکم لگتا ہے، اثباتاً ہو یا نفیاً ہو، یہی رائے زیادہ قوی اور معقول ہے، علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات کی تصریح بھی کی ہے اور اس کے دلائل بھی خوب بیان کئے ہیں (۲۰)۔

پھر ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر تسلیم کر لیں کہ استثناء من النفی سے اثبات کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا اور یہ کہ یہاں استثناء منقطع ہے تب بھی حنفیہ کا استدلال اس جملہ پر موقوف ہی نہیں ہے، کیونکہ ان کا استدلال تو اصل آیت اور پھر اجماع سے ہے، چنانچہ حدیث باب کو آیت اور

(۱۷) نوالہ ۱۱۱۔

(۱۸) مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۸۷)۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۷)۔

(۲۰) دیکھیے فتح الملیم (ج ۱ ص ۵۰۲ و ۵۰۳) کتاب الایمان، باب بیان الصلوات التي من أحد أركان الإسلام، بحث إتمام العبادة بعد الشروع

فيها ولو كانت نفلاً۔

اجماع کے مطابق معنی پر محمول کیا ہے ، اور استثناء من الثمن سے جو اثبات کا فائدہ حاصل ہونے کی بات کی ہے وہ تو مخالفین کو الزام دینے کے لیے ہے کہ دیکھو! تمہارے نزدیک تو استثناء من الثمن سے اثبات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے پھر کیوں تم اس کو مستثنیٰ متصل قرار نہیں دیتے ؟ (۲۱)

ایک سوال اور اس کا جواب

یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ اگر اس جگہ ”إلا أن تطوع“ کو مستثنیٰ متصل قرار دیا جائے تو پھر آگے زکوٰۃ کے بیان کے بعد جو ”لا، إلا أن تطوع“ آ رہا ہے اس میں بھی متصل قرار دینا چاہیے حالانکہ وہاں بالاتفاق منقطع ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نماز اور روزہ کو زکوٰۃ پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ زکوٰۃ میں ابتدا اور انتہا کی کوئی صورت نہیں ، جب تک زکوٰۃ مستحق تک پہنچائی نہیں جاتی ، ادا نہیں ہوتی ، جب پہنچادی تو ادا ہو گئی ، اس میں چونکہ امتداد نہیں اس لیے زکوٰۃ کے معاملہ میں مستثنیٰ متصل ہو ہی نہیں سکتا ، اس لیے بدرجہ مجبوری مستثنیٰ منقطع مانا گیا ہے کیونکہ یہ مجاز ہے جو ضرورت کے وقت مانا جاتا ہے ، اور نماز روزہ میں چونکہ کوئی مجبوری نہیں ہوتی اس لیے وہاں مستثنیٰ کو متصل مانا جائے گا ۔

پھر دوسری بات یہ ہے کہ زکوٰۃ میں کوئی تنظیم اور ترتیب نہیں ہوتی ، بلکہ معطل کو اختیار ہوتا ہے کہ کچھ آج دے دے اور کچھ کل دے دے ، برخلاف نماز اور روزے کے کہ اس میں یہ اختیار نہیں ہوتا کہ آج ایک رکعت پڑھ لی جائے اور کل دوسری رکعت ادا کی جائے ، یا آج نصف یوم کا روزہ رکھا جائے اور کل نصف یوم کا ۔ لہذا نماز و روزہ میں چونکہ اتصال اور ترتیب ہے اس لیے ان میں مستثنیٰ کو متصل مانا جائے گا ، اور زکوٰۃ میں انفصال ہو سکتا ہے ، اس لیے یہاں میں مستثنیٰ کو منقطع قرار دیں گے (۲۲) ۔

وجہ ترجیح مذہب حنفیہ

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ولو وقع التعارض بين الأخبار فالترجيح معنا لثلاثة أوجه: أحدها: إجماع الصحابة، والثاني: أن أحاديثنا مثبتة وأحاديثهم نافية، والمثبت مقدم، والثالث: أنه احتياط في العبادة فانهم“ (۲۳) ۔

(۲۱) مرقاة المفاتيح (ج ۱ ص ۸۷) ۔

(۲۲) دیکھیے إمداد الباری (ج ۳ ص ۶۶۹) ۔

(۲۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۸) ۔

یعنی حنفیہ کے مسلک کی، تقاض تسلیم کرنے کی صورت میں تین وجوہ ترجیح ہیں: پہلی بات اجماع صحابہ ہے، دوسری بات یہ کہ ہماری مستدل روایات مثبت ہیں جب کہ ان کی روایات یا تو نافی ہیں یا ساکت، اور مثبت کو نافی اور سکت پر ترجیح حاصل ہوتی ہے، تیسری بات یہ ہے کہ یہ عبادت کا معاملہ ہے اور اس میں قضاء کرنے ہی میں احتیاط ہے۔ واللہ اعلم۔

قال رسول اللہ ﷺ: وصيام رمضان، قال: هل عليّ غيره؟ قال: لا، إلا أن تطوع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا رمضان المبارک کے روزے بھی فرائض میں داخل ہیں، اس شخص نے پوچھا کہ کیا مجھ پر ان روزوں کے علاوہ بھی کچھ فرض ہے؟ فرمایا کہ نہیں، مگر یہ کہ تطوعاً رکھنا چاہو تو رکھ سکتے ہو، ابتداء اختیار ہے، لیکن شروع کر دینے سے وہ واجب ہو جائے گا۔

کیا لفظ ”رمضان“ کے ساتھ

”شہر“ کا لفظ استعمال کرنا ضروری ہے؟

حدیث باب میں ”رمضان“ کے ساتھ لفظ ”شہر“ استعمال نہیں کیا گیا، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کو بدون لفظ ”شہر“ استعمال کرنا جائز ہے (۲۴)۔

در اصل اس میں علماء کے تین اقوال ہیں:-

(۱) جمہور محققین کے نزدیک ”رمضان“ کو لفظ ”شہر“ کے بغیر استعمال کرنا بلا کراہت جائز ہے (۲۵) یہی اکثر حنفیہ کی رائے ہے (۲۶)۔

(۲) مالکیہ کراہت کے قائل ہیں، یہی امام مجاہد اور حسن رحمہما اللہ سے سندِ ضعیف کے ساتھ اور امام عطاء سے مروی ہے (۲۷)۔

(۳) قاضی ابوبکر بن الطیب باقلانی اور بہت سارے شوافع کا مذہب یہ ہے کہ اس لفظ کے ساتھ اگر کوئی قرینہ ایسا ہو جس سے یہ معلوم ہو کہ ”رمضان“ بول کر مینہ مراد لیا گیا ہے تب تو لفظ ”رمضان“ کو

(۲۴) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۹)۔

(۲۵) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۵) وفتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۳) کتاب الصوم، باب هل یقال: رمضان، أو شهر رمضان، ومن رأى كلة واسماً۔

(۲۶) أو جز المسائل (ج ۵ ص ۷) کتاب الصیام، باب ما جاء فی رؤية الهلال للصیام والعطری فی رمضان۔

(۲۷) فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۳) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۵)۔

بلاکراہت ”شہر“ کے بغیر استعمال کر سکتے ہیں ، ورنہ مکروہ ہے (۲۸) - واللہ اعلم -

قال: وذكر لرسول الله ﷺ الزكاة، قال: هل على غيرها؟ قال: لا، إلا أن تطوع رسول الله صلى الله عليه وسلم في أس کے سامنے زکوٰۃ کا ذکر فرمایا کہ زکوٰۃ بھی فرائض اسلام میں سے ہے ، تو اس شخص نے کہا کہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی مجھ پر کچھ فرض ہے ؟ آپ نے فرمایا کہ نہیں ، الا یہ کہ کچھ تطوعاً اللہ کے راستے میں دو -

یہاں ”قال“ کا فاعل ”الراوی“ ہے ، پھر ”وذكر لرسول الله ﷺ الزكاة“ کی تعبیر اختیار کی گئی ہے ، اس کی وجہ بظاہر راوی کی احتیاط ہے ، کیونکہ ممکن ہے راوی کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ بعینہ یاد نہ رہے ہوں ، اس لیے ان الفاظ سے تعبیر کی (۲۹) -

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”لا، إلا أن تطوع“ کے الفاظ سے سوائے زکوٰۃ کے ہر قسم کے مالی حق کے وجوب کی نفی ہوتی ہے (۳۰) -

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو صدقۃ الفطر کے وجوب کی بھی نفی ہو جاتی ہے ، جب کہ شوافع اس کی فرضیت کے قائل ہیں ، لہذا ان کے لیے اس اشکال سے متخلص وہی ہے جو حنفیہ وجوب وتر کے سلسلے میں پیش کرتے ہیں - واللہ اعلم (۳۱) -

دو حدیثوں میں تعارض اور اس کا دفعیہ

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے ”لا، إلا أن تطوع“ سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ مال پر سوائے زکوٰۃ کے اور کچھ واجب نہیں ہے ، اسی مفہوم پر حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی مرفوع حدیث امام ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی سنن میں نقل کی ہے ”لیس فی المال حق سوى الزكاة“ (۳۲) -

اس کے بالکل برعکس امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا ہی سے

(۲۸) حوالہ جات بلا - نیز دیکھیے أو جز المسالك (ج ۵ ص ۶ و ۷) -

(۲۹) دیکھیے أو جز المسالك (ج ۳ ص ۲۲۹) جامع الترمذی فی الصلاة -

(۳۰) شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰) کتاب الایمان باب بیان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام -

(۳۱) فتح الملهم (ج ۱ ص ۵۰۳) -

(۳۲) سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۸) کتاب الزكاة باب ما أدى زكاة ليس بكنز رقم (۱۷۸۹) -

روایت نقل کی ہے ”إن فی المال لحقاً سوى الزکاة“ (۳۳)۔

حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی اس روایت کو محدثین نے احادیث متعارضہ میں شمار کیا ہے، چنانچہ بعض نے ان میں سے ایک روایت کی صحت کا انکار کیا اور بعض حضرات نے تطبیق دی۔

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب یعنی شافعیہ اپنی کتابوں میں تعلیقاً ”لیس فی المال حق سوى الزکاة“ والی روایت کو ذکر کرتے ہیں، لیکن مجھے اس کی کوئی سند یاد نہیں (۳۴)۔

دراصل امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ سنن ابن ماجہ کی روایت کا مطالعہ نہیں کر سکے، اس لیے انھوں نے اس کی صحت کا انکار کیا ہے۔

جن حضرات نے ان دونوں روایتوں میں تطبیق دی وہ کہتے ہیں کہ ”لیس فی المال حق سوى الزکاة“ میں جس حق کا انکار ہے اس سے دائمی حق مراد ہے، جہاں تک دیگر ایسے حقوق کا تعلق ہے جو وقتی طور پر واجب ہوتے ہیں وہ دوسری نصوص سے ثابت ہیں، چنانچہ علامہ مٹناوی رحمۃ اللہ علیہ ”إن فی المال لحقاً سوى الزکاة“ کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”کفکاک الأسیر، وإطعام المضطر، وسقّی الظمآن، وعدم منع الماء والملح والنار، وإنقاذ محترم أشرف علی الهلاک، ونحو ذلک۔ قال عبدالحق: فهذه حقوق قام الإجماع علی وجوبها وإجبار الأغنیاء علیها“ (۳۵)۔

مطلب یہ ہے کہ یہ تمام حقوق زکوٰۃ کے علاوہ ہیں جب کہ ان کے وجوب پر اجماع ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ چیزیں دائمی اور متعین نہیں، جب کہ زکوٰۃ دائمی اور متعین شے ہے، لہذا دونوں نصوص میں تعارض اور تدافع نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

حدیث باب میں فریضہ حج کو کیوں ذکر نہیں کیا؟

آپ دیکھ رہے ہیں کہ روایت باب میں ”حج“ کا ذکر نہیں ہے، جب کہ وہ بالاتفاق ارکان اسلام اور فرائض دین میں سے ہے۔

اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں :-

(۱) ایک جواب یہ ہے کہ اس طریق میں اختصار ہے، ورنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا بھی ذکر فرمایا تھا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اسی حدیث کے دوسرے طریق میں آیا ہے ”فأخبرہ رسول اللہ ﷺ

(۳۳) جامع ترمذی (ج ۱ ص ۱۴۳) کتاب الزکاة باب ما جاء أن فی المال حق سوى الزکاة۔

(۳۴) السنن الکبری للبیہقی (ج ۴ ص ۸۴) کتاب الزکاة باب الدلیل علی أن من أدى فرض اللہ فی الزکاة فلیس علیہ أكثر منه، إلا أن یتطوع سوى

ممنفی فی الباب قبلہ۔

(۳۵) بیض القدر بشرح الجامع الصغیر (ج ۲ ص ۴۷۲)۔

بشرائع الإسلام“ (۳۶) گویا آپ نے اسلام کے تمام شرائع و احکام ذکر فرمائے (۳۷)۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ دراصل راویوں کا تصرف ہے، بعض راویوں نے بعض چیزوں کا ذکر کیا اور دوسرے راویوں نے ان کو چھوڑ دیا اور دوسری چیزوں کو ذکر کیا، گویا جس کو جو حصہ یاد رہا اس کا ذکر کر دیا اس طرح اس روایت کے اندر حج کا ذکر نہیں آکا، ورنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بھی ذکر فرمایا تھا (۳۸)۔

(۳) بعض حضرات علماء فرماتے ہیں کہ اس طرح بے بنیاد طور پر راویوں کی طرف غلطی کی نسبت کرنا درست معلوم نہیں ہوتا، بلکہ یہاں یوں کہا جائے گا کہ اب تک چونکہ حج فرض نہیں ہوا تھا، اس لیے اس روایت میں حج کا ذکر نہیں آیا (۳۹)۔

اس بات کو یوں سمجھیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مختلف ارشادات میں ارکان اسلام کو بیان فرمایا، پھر ان میں سے بعض ارشادات میں کچھ ارکان کا ذکر آیا اور بعض میں کچھ اور کا، یہ اختلاف راویوں کے تصرف اور ان کے حفظ و ضبط میں کمی بیشی کی بنیاد پر نہیں، بلکہ خود ان احادیث میں فی نفسہ یہ اختلاف موجود ہے، اور ان سے فرضیت ارکان کی تاریخ پر دلالت مقصود ہے۔

مثلاً سب سے پہلے مکہ کی دعوت دی گئی، پھر مکہ مکرمہ ہی میں لیلة الاسراء کے موقع پر نمازیں فرض ہوئیں، پھر ہجرت کے بعد زکوٰۃ اور روزے فرض ہوئے پھر آخر میں مشہور قول کے مطابق ۶ھ میں اور تحقیقی قول کے مطابق ۹ھ میں حج کی فرضیت نازل ہوئی۔

اب جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض ارشادات میں کچھ ارکان کا ذکر ہوتا ہے اور کچھ ارکان کا ذکر نہیں ہوتا اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ ذکر کردہ ارکان کا حکم آچکا ہوتا ہے اور متروکہ ارکان کا ابھی تک حکم نازل نہیں ہوا ہوتا ہے، عادت مبارکہ یہی تھی کہ اگر ارکان کا بیان مقصود ہوتا تھا تو تمام ارکان کا ذکر فرماتے تھے جو فرض ہو چکے ہیں، حج ابھی فرض نہیں ہوا تھا اس لیے اس کو ذکر نہیں کیا گیا اور دعوت کے موقع پر شہادتین کے بعد صلوٰۃ و زکوٰۃ کو ذکر فرمایا کرتے تھے۔

یہاں بھی یہی صورت ہے کہ اس شخص کو ارکان اسلام میں سے صلوٰۃ و زکوٰۃ اور صوم کا تو حکم دیا

(۳۶) صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان، رقم (۱۸۹۱)۔

(۳۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

(۳۸) شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۹)۔

(۳۹) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۹) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶)۔

لیکن حج کی فرضیت چونکہ تاحال نازل نہیں ہوئی تھی، اس لیے اس کا ذکر نہیں فرمایا، واللہ اعلم۔
(۴) یہ بھی ممکن ہے کہ چونکہ وہ شخص اپنے بارے میں پوچھ رہا تھا اور اس کے حال سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو علم ہو گیا تھا کہ اس پر حج واجب نہیں اس لیے آپ نے حج کا ذکر سرے سے نہیں فرمایا (۴۰)۔
واللہ أعلم بالصواب

قال: فأدبر الرجل وهو يقول: واللہ لا أزيد على هذا ولا أنقص. قال رسول اللہ ﷺ

أفلح إن صدق

راوی کہتے ہیں کہ پھر وہ شخص یہ کہتا ہوا ہڑ گیا کہ بخدا! میں اس پر نہ اضافہ کروں گا اور نہ ہی کمی کروں گا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اگر اس شخص نے حج کہا ہے تو یہ کامیاب ہے۔

کیا مذکورہ فرائض کے علاوہ

دیگر واجبات کا ادا کرنا ضروری نہیں؟

یہاں ایک سوال یہ ہے کہ اس شخص نے ان کاموں سے زائد کچھ اور کام کرنے سے انکار کیا ہے اور اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”فلاح“ کی بشارت دی ہے، تو کیا دیگر واجبات کی ادائیگی فلاح کے لیے ضروری نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے اب تک کوئی اور چیز واجب نہ ہوئی ہو، اس لیے کسی اور چیز کا ذکر نہیں کیا۔

یہ بھی ممکن ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سائل یا حاضرین کی رعایت فرمائی ہو۔

واللہ اعلم

کیا ”فلاح“ کے لیے منہیات کا ترک ضروری نہیں؟

اسی طرح یہاں ایک اشکال یہ بھی ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں منہیات سے اجتناب کا حکم نہیں فرمایا، اور اس شخص نے سوائے مذکورہ احکام کے کسی اور کام کے کرنے سے انکار کیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے ذمہ منہیات سے اجتناب بھی لازم نہیں ہے۔

اس کا جواب ابن بطلال رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ ممکن ہے اس وقت تک فرائض نہی نازل نہ ہوئے ہوں (۳۱)۔

اس پر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ تعجب کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ کیسے ممکن ہے؟! حالانکہ ان کے نزدیک یہ سائل ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ ہیں اور ان کے بارے میں یہ طے ہے کہ ھھ میں یا اس کے بعد آئے تھے، جب کہ اکثر منہیات کے احکام اس سے پہلے ہی نازل ہو چکے تھے (۳۲)۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح جواب یہ ہے کہ حقیقتہً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منہیات کا ذکر بھی فرمایا تھا جو یہاں مذکور نہیں، اسی کو اجمالاً اسماعیل بن جعفر کی روایت میں ”فأخبرہ رسول اللہ ﷺ بشرائع الإسلام“ (۳۳) کے الفاظ سے بیان کیا گیا ہے۔

لیکن علامہ آلپی رحمۃ اللہ علیہ نے حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے جواب کو رد کر دیا ہے اور فرمایا کہ ”فأخبرہ رسول اللہ ﷺ بشرائع الإسلام“ ایک اجمالی روایت ہے جس کی تفصیل وہی ہے جو ”خمس صلوات“، ”زکوٰۃ“ اور ”صیام رمضان“ کے عنوانات سے مذکور ہے، لہذا ”شرائع الإسلام“ سے جمع اوامرو نواہی کو اس حدیث میں مراد لینا درست نہیں ہے (۳۴) واللہ اعلم۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے جو جواب دیا ہے وہ فی نفسہ مناسب ہے، لیکن علامہ آلپی رحمۃ اللہ علیہ نے جو خدشہ اس میں ظاہر کیا ہے وہ بھی بعید نہیں اس لیے درست جواب وہی معلوم ہوتا ہے جو ابن بطلال رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے کہ یہ روایت اس زمانہ سے متعلق ہے جب فرائض نہی کا ورود نہیں ہوا تھا، البتہ اس صورت میں سائل کو ضمام بن ثعلبہ قرار دینا درست نہیں ہوگا، بلکہ کوئی اور شخص ہوگا اور یہ واقعہ بالکل شروع کا ہوگا۔ واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم۔

کیا روایت سنن کے چھوڑنے کی گنجائش ہے؟

حدیث باب میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے محض فرائض کے اوپر فلاح کا حکم مرتب فرمادیا، حالانکہ فرائض کے ساتھ سنن بھی مطلوب ہیں؟! دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ اس شخص نے ”لا أزيد على هذا ولا أنقص“ کہا ہے، اس پر

(۳۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۸)۔

(۳۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۸)۔

(۳۳) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان۔

(۳۴) إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم (ج ۱ ص ۸۰)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”أفْلَحَ إِنْ صَدَقَ“ فرمایا، جب کہ ”لَا أَنْقُصَ“ پر فلاح کا ترتب تو سمجھ میں آتا ہے، لیکن ”لَا أُزِيدَ“ پر فلاح کا ترتب بالکل سمجھ میں نہیں آتا، بلکہ اس پر فلاح کے ترتب کے تو یہ معنی ہوں گے کہ ترک سنن کی ترغیب دی جا رہی ہے :-

① بعض علماء نے تو اس کا جواب دیا ہے کہ ”أفْلَحَ إِنْ صَدَقَ“ کا تعلق ”لَا أَنْقُصَ“ کے ساتھ ہے ”لَا أُزِيدَ“ کے ساتھ نہیں ہے (۳۵)۔ لیکن سیاق عبارت سے اس جواب کی تائید نہیں ہوتی۔

② امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے لیے اس وجہ سے ”فلاح“ کا حکم مرتب فرمایا ہے کہ اس نے فرائض ادا کئے ہیں، اس میں یہ بات نہیں ہے کہ اضافہ کرے گا تو فلاح حاصل نہیں ہوگی، کیونکہ یہ بات طے ہے کہ جب صرف واجبات کو ادا کرنے سے فلاح کا حاصل ہونا یقینی ہے تو واجبات کے ساتھ ساتھ اگر کوئی مندوبات پر بھی عمل کرے تو یقیناً بدرجہ اولیٰ اس کے لیے فلاح ثابت ہوگی (۳۶)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص صرف فرائض کو مکمل طور پر ادا کرے تو اس کے لیے فلاح یقینی ہے، فلاح کے لیے سنن اور مندوبات کی فی نفسہ ضرورت نہیں (۳۷)، البتہ چونکہ انسان سرتاپا خالی ہی خالی ہے، اس سے فرائض علی وجہ الکمال ادا ہو نہیں سکتے، اس لیے ان کی تکمیل کے لیے سنن قبلہ و بعدیہ مشروع ہوئی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس شخص کے لیے صرف فرائض و واجبات کی ادائیگی پر ”فلاح“ کی بشارت دینا بالکل برحق ہے، جو شخص فرائض و واجبات کو مکمل طور پر ادا کرے گا فلاح کے حصول کے لیے اس پر سنن و مندوبات کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی، اور سنن وغیرہ کے چھوڑنے کی وجہ سے وہ گنہگار نہیں ہوگا، اگرچہ وہ شخص زیادہ فلاح کا حامل ہوگا جو ان سنن و مستحبات کا بھی التزام کرے۔

علامہ آلپی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے جواب سے یہ تو سمجھ میں آتا ہے کہ سنن کے ترک کے باوجود اس کو فلاح حاصل ہوگی، کیونکہ فرائض کو پورا کرنے کی وجہ سے وہ گنہگار نہیں رہا لیکن اصل اشکال یہ نہیں ہے، بلکہ اشکال تو یہ ہے کہ فرائض سے زائد جو سنن و مندوبات ہیں ان کے ترک پر فلاح کے ترتب سے ترک سنن کی ترغیب و تسویغ لازم آرہی ہے (۳۸)۔

(۳۵) نقلہ النووی فی شرحہ لصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰) کتاب الایمان، باب بیان الصلوٰۃ التي هي أحد أركان الإسلام۔

(۳۶) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۳۷) حوالہ بالا۔

(۳۸) إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم (ج ۱ ص ۸۰)۔

④ علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے لیے دائمی طور پر ترک سنن کو جائز نہیں قرار دیا، البتہ چونکہ وہ قریب العمد بالاسلام تھا اس لیے صرف واجبات کے بیان اور اسی پر فلاح کے ترتیب پر اکتفا فرمایا ہے، اور سنن و مندوبات کے ذکر کو مؤخر فرمایا ہے، تاکہ وہ مانوس ہو جائے، شرح صدر کے ساتھ خیر کے کام کی طرف رغبت پیدا ہو، پھر اس وقت سنن و مندوبات کی ادائیگی اس کے لیے آسان ہو جائے گی (۴۹)۔

⑤ علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے ”لا ازید علی هذا ولا أنقص“ سے مبالغہ فی التصدیق والقبول مراد ہو، ”أبی قبلت کلامک قبولاً لازمید علیہ من جهة السؤال“، ولا نقصان فیہ من جهة القبول“ یعنی میں آپ کی بات مکمل طور پر قبول کرتا ہوں، کسی سوال میں بھی اضافہ نہیں ہوگا اور نہ ہی عمل کرنے میں کوئی کمی ہوگی (۵۰)۔

⑥ علامہ ابن المنیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے ”لا ازید علی هذا ولا أنقص“ کا تعلق تبلیغ سے ہو، کیونکہ وہ ایک قوم کی طرف سے اس کام کے لیے بھیجے گئے تھے کہ شرائع اسلام کا علم حاصل کر کے اپنی قوم کے لوگوں کو سکھائیں، لہذا اب اس جملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ میں تبلیغ میں کمی بیشی نہیں کروں گا، آپ نے جس طرح بیان کیا ہے، اور جتنا بیان کیا ہے بلا کم و کاست اسی طرح اتنا ہی جا کر دوسروں سے بیان کروں گا (۵۱)۔

⑦ بعض علماء فرماتے ہیں کہ ”لا ازید علی هذا ولا أنقص“ کا مطلب یہ ہے کہ میں فرائض کی صفات میں کوئی تبدیلی نہیں کروں گا، مثلاً یہ کہ ظہر کی نماز میں ایک رکعت کی کمی کردی جائے، یا مغرب کی نماز میں ایک رکعت کا اضافہ کر دیا جائے، ایسا نہیں کروں گا (۵۲)۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ تینوں احتمالات کو رد کر دیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اسمعیل بن جعفر کی روایت میں ”لا أنطوع شيئاً ولا أنقص مما فرض الله علی“ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں (۵۳) اس سے معلوم ہوا کہ یہ نہ تو مبالغہ فی التصدیق والقبول سے کنایہ ہے، اور نہ بے کم و کاست تبلیغ و ابلاغ سے کنایہ ہے اور نہ ہی اس سے فرائض کی تعداد کا بڑھانا یا گھٹانا مراد ہے، بلکہ اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ میں

(۴۹) شرح الزرقانی علی الموطا (ج ۱ ص ۳۵۹)۔

(۵۰) شرح الطیبی (ج ۱ ص ۱۳۳) تحت شرح حدیث ابی ہریرۃ، رقم (۱۳)۔

(۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۸)۔

(۵۲) شرح الطیبی (ج ۱ ص ۱۳۲) رقم الحدیث (۱۳) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۸)۔

(۵۳) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان، رقم (۱۸۹۱)۔

صرف فرائض پر اتقا کروں گا، نوافل ادا نہیں کروں گا (۵۴)۔

علامہ باجی مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے امام مالک اور اسمعیل بن جعفر رحمہما اللہ کے ان دونوں طرق کے درمیان موازنہ کر کے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے طریق کو ترجیح دی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی روایت اصح ہے، کیونکہ وہ اسمعیل کے مقابلہ میں احفظ ہیں اور دیگر راویوں نے ان کی متابعت بھی کی ہے، نیز ممکن ہے کہ اسمعیل نے روایت بالمعنی کی ہو (۵۵)۔

لیکن اس طرح ترجیح کا طریقہ اختیار کرنا درست معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ ترجیح کو وہاں اختیار کرتے ہیں جہاں جمع و تطبیق ممکن نہ ہو، جب کہ یہاں جمع ممکن ہے۔ چنانچہ خود علامہ باجی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ولو صح احتمال المعنى: لا أتطوع بشيء ألتزمه واجبا“ (۵۶) یعنی اگر اسماعیل کی روایت ثابت ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ میں جس چیز کا بطور واجب التزام کروں گا اس کو تطوع نہیں بناؤں گا، مطلقاً تطوع سے انکار نہیں ہے۔

② یہ توجیہ بھی ممکن ہے کہ نوافل و مندوبات اور سنن رواتب درحقیقت فرائض کے لیے مکملات کی حیثیت رکھتی ہیں، یہ کوئی مستقل علیحدہ شے نہیں، لہذا ”لا أزيد على هذا“ سے کوئی تقارض نہیں، کیونکہ نوافل و سنن تو فرائض کے اندر ہی داخل ہیں، کوئی زائد شے نہیں، اسی وجہ سے جب اس شخص نے ”لا أزيد على هذا ولا أنقص“ کہا تو آپ نے نکیر نہیں فرمائی، بلکہ اجازت دے دی اور فلاح کی خوشخبری سنائی (۵۷)۔

③ امام العصر علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام فرائض و شرائع کے بارے میں تو ہدایت فرمادی تھی، ان کے بعد سنن موکدات وغیرہ رہ جاتی ہیں، جن کا تقرر و تعین آپ کی زندگی کے آخری لمحات تک ہوا ہے، ان ہی کے بارے میں آپ نے اس شخص کو مستثنیٰ فرمادیا، اور یہ شارع علیہ الصلاۃ والسلام کا منصب تھا، اس کے ثبوت میں بہت سے واقعات ملتے ہیں:-

جیسے آپ نے ایک شخص کے لیے قربانی میں ایک سال سے کم عمر کے بکرے کی اجازت دی اور فرمادیا کہ تمہارے بعد اور کسی شخص کے لیے اجازت نہ ہوگی (۵۸)۔

(۵۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۸) وأوجز المسالك (ج ۳ ص ۳۳۱)۔

(۵۵) شرح الزرقانی (ج ۱ ص ۳۵۹) وأوجز المسالك (ج ۳ ص ۳۳۱)۔

(۵۶) حوالہ جات بالا۔

(۵۷) أوجز المسالك (ج ۱ ص ۳۳۱)۔

(۵۸) قال ابن أبي عدي: خطبنا رسول الله ﷺ، فقال: ”لا يذبحن أحد قبل أن نصلي، فقام إليه خالي، وقال: يا رسول الله، هذا يوم اللحم، وفيه كثير، قال ابن أبي عدي: مكروه، ولما نفيحت نسكي قبل، ليأكل أهلكي وجيراني، وعندي عناق لبن خير من شاتي لحم، فاذبحها؟ قال: نعم، ولا تجزئ جذعة عن أحد بعدك، وهي خير نسيكك“ أخرجه أحمد في مسنده (ج ۳ ص ۲۹۶ و ۲۹۸) مسند البراء بن عازب رضي الله عنه۔

اسی طرح ایک شخص نے رمضان کے روزہ کو جماع کے سبب توڑ دیا، آپ نے غلام آزاد کرنے، پھر ساٹھ روزے رکھنے، پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا، مگر وہ عذر کرتا رہا، پھر آپ نے کفارہ کی کھجوریں دیں کہ ان کو صدقہ کر آؤ، اس نے کہا حضور! مجھ سے زیادہ مسکین مدینہ طیبہ میں نہیں ہے، آپ نے فرمایا، تم ہی صرف کر لینا، مگر اس طرح کسی دوسرے کے لیے جائز نہ ہوگا (۵۹)۔

غرض ان واقعات کے تحت یہاں بھی ممکن ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو سنن سے مستثنیٰ فرمادیا ہو (۶۰)۔

علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس توجیہ کے تحت یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام فرائض و واجبات سے بھی کسی کو مستثنیٰ فرما سکتے تھے، جیسا کہ علامہ سیوطی نے سمجھا۔

امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی سنن میں حضرت فضالہ رضی اللہ عنہ کی حدیث نقل فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں ”عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَكَانَ فِيمَا عَلَّمَنِي: وَحَافِظٌ عَلَى الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ، قَالَ: قُلْتُ: إِنَّ هَذِهِ سَاعَاتٌ، لِي فِيهَا أَشْغَالٌ، فَمَرَّنِي بِأَمْرِ جَامِعٍ إِذَا أَنَا فَعَلْتَهُ أَجَزْتُ عَنْهُ، فَقَالَ: حَافِظٌ عَلَى الْعَصْرَيْنِ، وَمَا كَانَتْ مِنْ لَعْنَتَا، فَقُلْتُ: وَمَا الْعَصْرَانِ؟ فَقَالَ: صَلَاةٌ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَصَلَاةٌ قَبْلَ غُرُوبِهَا“ (۶۱)۔

علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کے تحت فرمادیا کہ شاید سائل کے لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین فرض نمازیں معاف فرمادی تھیں اور عام حکم سے مستثنیٰ فرمادیا تھا، یہ بات درست نہیں، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خصوصی امتیاز کے سبب یہ تو کر سکتے تھے کہ کسی کے لیے مدارِ نجات و فلاح صرف اداءِ فرائض کو بتلا دیں، اور یہی حدیث فضالہ رضی اللہ عنہ کا محمل ہے، مگر فرائض سے مستثنیٰ فرمانے کا اختیار ثابت کرنا دشوار ہے (۶۲)۔

چنانچہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ اس کی تاویل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

”كَأَنَّهُ أَرَادَ - وَاللَّهِ أَعْلَمُ - حَافِظٌ عَلَيْهِمْ فِي أَوَائِلِ أَوْقَاتِهِمْ، فَاعْتَذَرَ بِالشَّغَالِ الْمَفْضِيَةِ إِلَى تَأْخِيرِهَا

(۵۹) انظر سنن أبي داود، كتاب الصوم، باب كفارة من أتى أهله في رمضان، رقم (۲۳۹۰-۲۳۹۵) وزاد الزهری فی رواية ”وإنما كان هذا رخصة له خاصة، فلأن رجلاً فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير“ أخرجه أبو داود في كتاب الصوم، باب كفارة من أتى أهله في رمضان، رقم (۲۳۹۱)۔ تنبيه: قال الزيلعي في نصب الراية (ج ۲ ص ۳۵۳): ”وقوله في الكتاب (أي في الهداية): تجزئك ولا تجزئ أحداً بعدك، لم أجده في شيء من طرق الحديث...“

(۶۰) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۳۷) وأنوار الباری (ج ۲ ص ۱۵۳)۔

(۶۱) سنن أبي داود (ج ۱ ص ۶۱) كتاب الصلاة، باب المحافظة على الصلوات، رقم (۳۲۸)۔

(۶۲) انظر فيض الباری (ج ۱ ص ۱۳۸) وأنوار الباری (ج ۲ ص ۱۵۳)۔

عن أوائل أوقاتهم، فأمره بالمحافظة على هاتين الصلاتين بتعجيلهما في أوائل وقتيهما، وبالله التوفيق“ (۶۳) یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے جب انھیں ”حافظ على الصلوات الخمس“ کہہ کر نمازوں کی پابندی کا حکم فرمایا تو اس کا مطلب یہ تھا کہ ان نمازوں کو اپنے وقتِ مستحب کے شروع ہی میں ادا کرنے کا اہتمام کیا کرو، لیکن جب انھوں نے عذر پیش کیا کہ میری کچھ مصروفیات ایسی ہیں کہ اوائل وقت کا التزام میرے لیے مشکل ہوگا، آپ میرے لیے خصوصی رعایت کی صورت نکال دیں، تو آپ نے ”عصرین“ یعنی نماز فجر و عصر کے بارے میں تو اسی تاکید کو برقرار رکھا، البتہ بقیہ نمازوں کے بارے میں رعایت فرمادی کہ ان میں کچھ تاخیر ہو جائے تو مضائقہ نہیں، لیکن مطلقاً معاف نہیں ہیں۔

⑤ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے ”لا اُزید ولا أنقص“ کا مطلب بیان کیا ہے ”لا اُزید على هذا السؤال، ولم يبق لي فيما سألت: إشكال وشك، حتى أحتاج إلى زيادة السؤال، ولا أنقص منه، أي: لا أترك شيئاً مما أُمِرْتُ به، بل آتی بجميعه“ (۶۴) مطلب یہ ہے کہ میرے سوالات ختم ہو گئے، کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہا، اس لیے مزید کوئی سوال نہیں کروں گا اور جو کچھ آپ نے حکم فرمایا ہے اس پر مکمل عمل کروں گا، کسی قسم کی اپنی طرف سے تبدیلی نہیں کروں گا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے قرآن کریم میں ارشاد ہے ”قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَائِ نَفْسِي، إِنْ اتَّبَعْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ“ (۶۵)۔

⑥ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اصل میں اس قول کا تعلق اعتقاد سے ہے کہ جن چیزوں کو آپ نے فرض قرار دیا ہے ان کے لیے میں فرض ہی کا عقیدہ رکھوں گا اور جن چیزوں کو آپ نے نوافل قرار دیا ہے ان کو عقیدہ میں نفل ہی سمجھوں گا میں اس عقیدہ کے اندر کوئی تبدیلی، زیادتی یا کمی نہیں کروں گا (۶۶)۔

(۱۱) حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کبھی کبھی مقصود ایک چیز کی نفی ہوتی ہے، مگر ساتھ ساتھ اس کی ضد کی بھی نفی کردی جاتی ہے، ایسا محض تحسین کلام یا تاکید و مبالغہ کے لیے کیا جاتا ہے، جیسا کہ خرید و فروخت کے وقت، بائع ایک دام بتاتا ہے تو خریدار پوچھتا ہے کہ اس میں کچھ کمی بیشی نہیں ہوگی، ظاہر ہے کہ یہاں کمی مقصود ہے، بیشی مقصود نہیں ہے، اسی طرح بائع اس کے جواب میں کہتا ہے کم و بیش کچھ نہیں ہوگا۔

(۶۳) السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الصلاة، باب من قال: من (العلة الوسطی) الصبح۔

(۶۴) التعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۳۱)۔

(۶۵) یونس/۱۵۔

(۶۶) قالہ الباجی، کذا فی شرح الزرقانی علی الموطا (ج ۱ ص ۳۵۹)۔

اسی طرح کسی چیز کو تولتے وقت خریدار بائع سے کہتا ہے ابھی طرح تولو، کمی بیشی نہ ہونے پائے، یہاں بھی کم کی نفی کرنا مقصود ہے، اگر کچھ زیادہ دے تو مشتری ہرگز منع نہیں کرے گا، اسی طرح اس جگہ مقصود ”لا أنقص“ ہے ”لا أزيد“ کا ذکر محض تحسین کلام یا ”لا أنقص“ کی تاکید کے لیے ہے کہ پورا پورا ادا کروں گا، ذرہ برابر بھی کمی نہیں کروں گا (۶۷)۔

قرآن کریم میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ“ (۱) یعنی جب ان کا مقررہ وقت آجائے گا تو نہ ایک ساعت پیچھے ہٹیں گے اور نہ آگے بڑھیں گے۔ یہاں مشہور اشکال ہے کہ اجل آجائے تو اس وقت ”استیجار“ تو عقلاً ممکن ہے، لہذا اس کی نفی کرنا درست ہے اور مفید بھی ہے، مگر ”استقدام“ تو عقلاً ممکن ہی نہیں، کیونکہ یہ محال ہے کہ ایک شخص اب سے دو سال یا چار سال پہلے مر جائے، اس نفی کا کوئی فائدہ نہیں، کیونکہ وہ تو عقلاً مقصور ہی نہیں۔ حضرات مفسرین نے اس کے مختلف جوابات دیے ہیں، لیکن سب سے بہترین جواب وہی ہے کہ اصل مقصود ”لَا يَسْتَأْخِرُونَ“ والی نفی ہے اور ”لَا يَسْتَقْدِمُونَ“ کو تحسین کلام یا تاکید کے لیے لایا گیا ہے (۲) واللہ اعلم وعلماؤہم وأحكامہ۔

کیا امرِ خیر کے ترک پر حلف اٹھانا درست ہے؟

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس نے ”لا أزيد ولا أنقص“ کہتے ہوئے حلف بھی اٹھایا ہے، گویا مطلب یہ ہوا کہ بخدا! میں مزید تطوع وغیرہ نہیں کروں گا، سوال یہ ہے کہ مدارِ نجات و فلاح اگرچہ فرائض ہیں لیکن تطوع ایک امرِ خیر ہے اس کے ترک پر کیسے حلف اٹھایا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امرِ خیر کے ترک پر حلف اٹھانا جو ممنوع ہے یہ اس وقت ہے جب امرِ خیر کا ترک کرنا اور اس سے باز رہنا کراہیت کی وجہ سے یا ست سے بے اعتنائی کی وجہ سے ہو، اگر عدم فرصت یا اشغال کی وجہ سے ہو تو ممنوع نہیں (۳)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”ذلک مختلف باختلاف الأحوال والأشخاص“ یعنی یہ ممانعت مطلقاً نہیں ہے، بلکہ مختلف احوال کے اعتبار سے، اسی طرح مختلف اشخاص کے اعتبار سے اس

(۶۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۵۰۵)۔

(۱) یونس/۳۹۔

(۲) فضل الباری (ج ۱ ص ۵۰۵)۔

(۳) حوالہ ۱۰۔

کی ممانعت ختم بھی ہو سکتی ہے (۴)۔ واللہ اعلم۔

قال رسول اللہ ﷺ: أفلح إن صدق
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر یہ شخص سچ کہتا ہے تو کامیاب ہے۔
اس حدیث کے بعض طرق میں ”أفلح وأبیہ إن صدق“ کے الفاظ آئے ہیں (۵)۔

کیا غیر اللہ کی قسم اٹھانا درست ہے؟

اس پر اشکال یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر اللہ کی قسم کھانے سے منع فرمایا ہے،
ارشاد فرمایا ”ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، فمن كان حالفاً فليحلف بالله، وإلا فليصمت“ اسی طرح
آپ کا ارشاد ہے: ”من حلف بغیر الله فقد كفر أو أشرك“ (۶) تو پھر ”وآبیہ“ کیسے ارشاد فرمایا؟
علماء نے اس کے مختلف جوابات دیے ہیں:-

(۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ الفاظ ان کلمات میں سے ہیں جن سے ظاہری معنی مقصود نہیں
ہوتے، جیسے اہل عرب جب کوئی عورت ایذا پہنچانے والی یا منحوس ہو تو کہتے ہیں ”عقری“ اُی عقرھا اللہ (اللہ
اس کی کوئی نچیں کاٹ دے) اسی طرح ”حلقی“ اُی حلقھا اللہ (یعنی اللہ تعالیٰ اس کو مونڈ دے) یا ”تربت
یمینک“ (تمہارا ہاتھ خاک آلود ہو) کہا جاتا ہے۔ یہاں بھی اسی طرح ”وآبیہ“ سے حلف مقصود نہیں
ہے (۷)۔

(۲) بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہاں مضاف محذوف ہے، تقدیر عبارت ہے ”وآبیہ“ لہذا یہ
حلف بغیر اللہ نہیں ہے (۸)۔

(۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، یعنی آپ کے
لیے اجازت ہے، کسی دوسرے کے لیے اجازت نہیں (۹)۔

(۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۸)۔

(۵) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰) کتاب الایمان، باب بیان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام۔

(۶) صحیح البخاری (ج ۲ ص ۹۸۳) کتاب الایمان والنذور، باب لا تحلفوا بآبائکم۔

(۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۹)۔

(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۰)۔

(۹) حوالہ جات بالا۔

علامہ زرقانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حلف بالآباء کی ممانعت غیر اللہ کی تعظیم کے خوف سے کی گئی ہے، چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں غیر اللہ کی تعظیم کا توہم و تصور ممکن نہیں، اس لیے آپ کے لیے ممانعت کا حکم نہیں رہا (۱۰)۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ خصوصیت والے قول پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”و یحتاج إلی دلیل“ (۱۱) یعنی خصوصیت ماننے کے لیے دلیل خصوص کی ضرورت ہے۔

(۳) حافظ ابو القاسم سہیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے بعض مشائخ سے نقل کیا ہے کہ ”وَأَیُّہ“ میں دراصل تصحیف ہوئی ہے، اس طرح کہ اصل میں ”واللہ“ تھا، کاتب نے دونوں لاموں کے سروں کو چھوٹا کر دیا، نقطوں کا چونکہ خاص اہتمام نہیں ہوتا، اس لیے اس کو ”وَأَیُّہ“ پڑھ لیا گیا (۱۲)۔

لیکن علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس توجیہ کو منکر قرار دیتے ہوئے فرمایا ”إِنَّهُ یُخَرِّمُ الثَّقَاتُ بِالرَّوَايَاتِ الصَّحِيحَةِ“ (۱۳) یعنی ایسے احتالات صحیح روایات کی ثقاہت کے لیے نقصان دہ ہیں۔

(۵) علامہ قرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال سے پیچھا چھڑانے کے لیے ”وَأَیُّہ“ کے ورود کا سرے

سے انکار ہی کر دیا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ مؤطا میں یہ لفظ نہیں ہے اس لیے یہ لفظ ثابت ہی نہیں ہے (۱۴)۔ لیکن ان کا قول باطل ہے، کیونکہ کسی لفظ کا ”مؤطا“ میں نہ ہونا اس کے ثابت نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے، جب کہ یہ لفظ معتبر طرق سے ثابت ہے (۱۵)۔

(۶) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس قسم کے حلف کی پہلے ممانعت نہیں تھی، بعد میں یہ حلف

منسوخ ہو گیا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حلف کا واقعہ پہلے کا ہے، ممانعت کے بعد کا نہیں ہے (۱۶)۔

لیکن اس جواب کو حافظ فضل اللہ ثورثی رحمۃ اللہ علیہ نے رد کر دیا ہے چنانچہ علامہ انور شاہ

کشمیری رحمۃ اللہ علیہ ان کا کلام نقل فرماتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ بعض علماء نے یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے جو اس قسم کے حلف منقول ہیں ان میں اور ممانعت والی حدیث

(۱۰) شرح الزرقانی (ج ۱ ص ۳۵۹)۔

(۱۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۷) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷۰)۔

(۱۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۷)۔

(۱۳) حوالہ بالا۔

(۱۴) حوالہ باقہ۔

(۱۵) حوالہ باقہ۔

(۱۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۷) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۹)۔

میں تطبیق دینے کے لیے نسخ کا دعویٰ کیا ہے ، مگر یہ ان علماء کی لغزش ہے ، کیونکہ نسخ ایسی چیزوں میں ہوا کرتا ہے جو حد جواز میں ہوں ، اور روایت میں حلف بغیر اللہ کو شرک قرار دیا گیا ہے ، شرک ہر حالت میں اور ہمیشہ سے حرام رہا ہے اور جو باتیں دین میں اخلاص پیدا کرنے والی اور توحید کو شوائب شرک جلی و خفی سے دور کرنے والی ہیں وہ تمام ادیان و ازمان میں ضروری اور واجب رہی ہیں ، لہذا نسخ والا جواب بالکل درست نہیں (۱۷) علامہ توربشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا بہتر جواب یہ ہے کہ یہ ”وآئیه“ حلف ہی نہیں ہے ، بلکہ آپ نے یہ لفظ محض پچھلی کلام کے لیے استعمال فرمایا ہے (۱۸)۔

رہی یہ بات کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دوسروں کی نسبت سے اور بھی زیادہ احتیاط کی ضرورت تھی کہ ایسے کلمہ کا تلفظ بھی نہ فرماتے ، پھر بھی آپ نے چند بار ایسے کلمات ارشاد فرمائے ، تو ظاہر یہ ہے کہ یہ کلمات آپ نے ممانعت سے قبل فرمائے ہوں گے ، اور اس کے بعد بالکلیہ ان سے بھی احتراز فرمایا ہوگا تاکہ دوسرے ناواقف لوگ ان سے کسی غلط فہمی میں مبتلا نہ ہو جائیں (۱۹) واللہ اعلم۔

(۷) امام العصر حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سب سے بہتر جواب فاضل روم حسن چلی رحمۃ اللہ علیہ نے مطول کے حاشیہ میں دیا ہے (۲۰) اور علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسے ”رد المحتار“ کے شروع میں نقل کیا ہے (۲۱) ، اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ :
”لَعَمْرِي“ وغیرہ جیسے الفاظ قسم سے ممکن ہے کہ قسم کی صورت مراد ہو ، اور اس سے صرف کلام کی تاکید مقصود ہو ، کیونکہ یہ صوری قسم تاکید کلام کے لیے سب سے زیادہ مؤثر ہے ، اور قسم شرعی کی تاکید کے مقابلہ میں اس میں احتیاط بھی ہے ، کیونکہ شرعی قسم کو پورا کرنا ضروری اور واجب ہوتا ہے ۔ یہاں شرعی قسم مراد نہیں اور نہ ہی غیر اللہ کو عظمت و علو شان میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ تشبیہ دینا مقصود ہے کہ ”من حلف بغیر اللہ فقد اشرک“ کی ممانعت کی مخالفت لازم آئے۔

حاصل یہ ہے کہ ”وآئیه“ میں لغوی اور صوری قسم ہے ، شرعی قسم نہیں ، اول سے مقصود کلام کو مزین کرنا اور مونکد کرنا ہوتا ہے ، مخلوف بہ کی کوئی تعظیم مقصود نہیں ہوتی ، جب کہ دوسری قسم سے کلام کی تاکید کے ساتھ مخلوف بہ کی تعظیم بھی مقصود ہوتی ہے ، ممانعت اس دوسری قسم کی ہے پہلی کی نہیں (۲۲)۔

(۱۷) البدور الساری الی فیض الباری (ج ۱ ص ۱۳۹) و انوار الباری (ج ۲ ص ۱۵۷)۔

(۱۸) توالہ جات بالا۔

(۱۹) انوار الباری (ج ۲ ص ۱۵۷) والبدور الساری حاشیہ فیض الباری (ج ۱ ص ۱۳۰)۔

(۲۰) حاشیہ المطول لحسن الجلی (ص ۳۶) منشورات الرضی قم ایران۔

(۲۱) رد المحتار علی الدر المختار ، فوائد الکتاب (ج ۱ ص ۱۳ و ۱۴)۔

(۲۲) البدور الساری (ج ۱ ص ۱۳۹) و انوار الباری (ج ۲ ص ۱۵۷)۔

امام العصر علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ اس لغوی قسم کی ممانعت نہیں ہے ، لیکن میرے نزدیک اس سے بھی روکنے کی ضرورت ہے تاکہ لوگ اس معاملہ میں تساہل نہ برتیں (۲۳) -

جہاں تک اس بات کے ثبوت کا تعلق ہے کہ قسم لغوی سے محض تاکید کلام اور ترین مقصود ہوتی ہے ، محلو ف بہ کی تعظیم ملحوظ نہیں ہوتی ، سو اس کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے شعراء کے کلام میں دشمنوں اور مذموم لوگوں کے لیے بھی ان کے آباء کے ساتھ حلف کا طریقہ مستعمل رہا ہے ، ظاہر ہے کہ جن کی ہجو مقصود ہو ، یا ان کی برائیوں کا ذکر ہو تو ایسے مقام پر ”وایہ“ یا ”وایہم“ جیسے الفاظ سے ان کی تعظیم ہرگز مقصود نہیں ہو سکتی ، البتہ ترین کلام ملحوظ ہو سکتی ہے ، چنانچہ ابن میادہ کا شعر ہے :-

أَظَنَّتْ سِفَاهًا مِنْ سَفَاهَةِ رَأْيِهَا
لَأَهْجُوَهَا لَمَّا هَجَّيْتُ مُحَارِبَ
فَلَا وَ أَيْهَا ، إِنِّي بَعْشِيرَتِي
وَنَفْسِي عَنْ ذَاكَ الْمَقَامِ لِرَاغِبِ (۲۴)

(یعنی محارب نے جب میری ہجو کی تو اس نے اپنی نادانی اور جمالت کی بنا پر یہ سمجھ لیا کہ میں اس کی ہجو کروں گا ، نہیں نہیں ! اس کے باپ کی قسم ! میں اپنے آپ کو اور اپنے خاندان کو اس حرکت سے بہت بالاتر سمجھتا ہوں) -

قرآن کریم میں وارد قسموں کے

بارے میں قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق

حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ سے قرآن کریم میں وارد قسموں کے سلسلے میں ایک تحقیق نقل فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ :-

قرآن کریم میں حق تعالیٰ نے جتنی قسمیں ذکر کی ہیں ظاہر ہے کہ اس میں حق تعالیٰ کو ان کی تعظیم مقصود نہیں ، بلکہ وہاں مقصد ان چیزوں کو بطور شہادت پیش کرنا ہے تاکہ بعد کو ذکر ہونے والی چیز کا ثبوت اور وضاحت ان کی روشنی میں ہو جائے ، وہاں فقہاء کے نزدیک جو معروف حلف کی صورت ہے وہ مقصود نہیں ہے (۲۵) -

(۲۳) أنوار الباری (ج ۲ ص ۱۵۸) -

(۲۴) البدر الساری (ج ۱ ص ۱۳۰) وأنوار الباری (ج ۲ ص ۱۵۸) -

(۲۵) أنوار الباری (ج ۲ ص ۱۵۸) والبدر الساری (ج ۱ ص ۱۳۱) -

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تحقیق اچھی ہے، اس کو تسلیم کر لینے کی صورت میں ماننا پڑے گا کہ غلطی نحویوں سے ہوئی ہے کہ انھوں نے اس ”واو“ کو بھی واوِ قسم میں داخل کیا ہے، جس سے معمود ”واو“ ہی کی طرف ذہن متبادر ہوتا ہے، اگر اس کے بجائے اس ”واو“ کو وہ ”واوِ شہادت“ قرار دیتے تو نہ کوئی اعتراض ہوتا اور نہ اصل حقیقت سمجھنے میں کوئی الجھن پیش آتی (۲۶)۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحکم۔

۳۴ - باب : اتَّبَاعُ الْجَنَائِزِ مِنَ الْإِيمَانِ .

مذکورہ باب کی ماقبل سے مناسبت

اس سے پہلے ”باب الزکاة من الإسلام“ کا ذکر تھا، اس کے بعد اتباع الجنائز کو ذکر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے کہ جس طرح زکوٰۃ سے فقراءِ مسلمین کے حقوق کی ادائیگی ہوتی ہے، اسی طرح اتباع الجنائز سے بھی مسلمانوں کا حق ادا کیا جاتا ہے (۲۷)۔

یایوں کہ دو دنوں بالوں میں یہ قدر مشترک ہے کہ زکوٰۃ اسی مسلمان کو دیتے ہیں جو معذور اور مجبور ہو اور احتیاج کی وجہ سے مردے کی مانند ہو، اور علی العموم مردہ بھی مجبور ولاچار ہوتا ہے (۲۸)۔ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دو دنوں بالوں میں مناسبت اس طرح ہے کہ انسان کی دو حالتیں ہوتی ہیں، حالتِ حیات اور حالتِ ممات، ماقبل کے باب میں ان ارکانِ دین کا ذکر ہے جن کو بلا واسطہ بجا لاکر ثواب حاصل کرتے ہیں، اور اس باب میں اس ثواب کو ذکر کیا گیا ہے جو بواسطہ اموات زندوں کو ملتا ہے (۲۹)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ شعبِ ایمانیہ کو ذکر فرما رہے ہیں تقریباً اکثر تراجم سے فارغ ہو چکے، اب آخر میں انھوں نے اسی سلسلہ میں ”باب اتباع الجنائز من الإیمان“ قائم فرمایا ہے، کیونکہ یہ سب سے آخری عمل ہے جو مومن کے ساتھ دنیا میں پیش آتا ہے (۳۰)۔ حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب أداء الخمس من الإیمان“ کو اس سے بھی مؤخر کیا ہے، اس کی وجہ میں آگے ذکر کروں گا (۳۱)۔

(۲۷) حوالہ جات سابقہ - (۲۷) إمداد الباری (ج ۳ ص ۶۷۹)۔

(۲۸) حوالہ بالا - نیز دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۵۰۸)۔

(۲۹) إمداد الباری (ج ۱ ص ۲۷۰)۔

(۳۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۸)۔ (۳۱) حوالہ بالا۔

لیکن حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی وجہ کہیں بھی ذکر نہیں کی۔

سیح الحدیث مولانا محمد یونس صاحب مظاہری فرماتے ہیں کہ اس کی توجیہ میرے ذہن میں یہ آتی ہے کہ اصل میں جہاد سے غنیمت آتی ہے، اور اسی سے خمس نکالا جاتا ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جہاد ختم ہونے کے بعد سب سے پہلے شہداء کو دفن کیا جاتا ہے، اس کے بعد غنائم کی تقسیم ہوتی ہے اور خمس وغیرہ نکالا جاتا ہے، چونکہ خمس کی ادائیگی میدان جہاد میں شہداء کو دفن کرنے کے بعد ہوتی ہے اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”اتباع الجنائز“ کے ترجمہ کے بعد ”أداء الخمس“ کے ترجمہ کو رکھا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

۴۷ : حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْمَنْجَوِيُّ قَالَ : حَدَّثَنَا رَوْحٌ قَالَ : حَدَّثَنَا عَوْفٌ ، عَنْ الْحَسَنِ وَمُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (۳۲) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : (مَنْ اتَّبَعَ جَنَازَةَ مُسْلِمٍ ، إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا ، وَكَانَ مَعَهُ حَتَّى يُصَلَّى عَلَيْهَا وَيُفْرَغَ مِنْ دَفْنِهَا ، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ مِنَ الْأَجْرِ بِقِيرَاطَيْنِ ، كُلُّ قِيرَاطٍ مِثْلُ أُحُدٍ ، وَمَنْ صَلَّى عَلَيْهَا ثُمَّ رَجَعَ قَبْلَ أَنْ تُدْفَنَ ، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ بِقِيرَاطٍ) .
تَابِعَهُ عُثْمَانُ الْمَوْدُونِيُّ قَالَ : حَدَّثَنَا عَوْفٌ ، عَنْ مُحَمَّدٍ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ . عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .
نَحْوَهُ . [۱۲۶۰ : ۱۲۶۱]

تراجم رجال

(۱) احمد بن عبد اللہ بن علی المنجوفی

یہ ابو بکر احمد بن عبد اللہ بن علی بن سوید بن منجوف سدوسی منجوفی بصری ہیں، کبھی اختصار کر کے علی بن عبد اللہ بن منجوف بھی کہہ دیتے ہیں (۳۳)۔

انھوں نے روح بن عبادہ، سعید بن عامر ضبعی، ابو داؤد طیالسی، ابو عاصم ضحاک بن مخلد، عبد الرحمن بن ممدی، عبد الملک بن ثریب اصمعی اور یحییٰ بن سعید القطان رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت حدیث کی ہے (۳۴)۔

(۳۳) الحدیث أخرجه البخاری أيضا فی صحیحہ فی کتاب الجنائز باب فضل اتباع الجنائز رقم (۱۳۲۳) وباب من انتظر حتی تدفن رقم (۱۳۲۵) ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۰۶) کتاب الجنائز باب فی حصول ثواب القیراط بالصلاة علی المیت والقیراطین بالرجوع بعد دفنه۔ والنسائی فی سننه (ج ۱ ص ۲۶۵) کتاب الجنائز باب فضل من تبع جنازة۔ وفی (ج ۲ ص ۲۶۱) کتاب الإیمان وشرائعه باب شهود الجنائز۔ وأبو داؤد فی سننه فی کتاب الجنائز باب فضل الصلاة علی الجنائز وتشیعها رقم (۳۱۶۸) و(۳۱۶۹) والترمذی فی جامعہ فی کتاب الجنائز باب ماجاء فی فضل الصلاة علی الجنائز رقم (۱۰۳۰) وابن ماجہ فی سننه فی کتاب الجنائز باب ماجاء فی ثواب من صلی علی جنازة ومن انتظر دفنها رقم (۱۵۳۹)۔ (۳۴) تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۳۶۵) وتہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۳۸)۔
(۳۴) حوالہ جات بالا۔

ان سے امام بخاری ، امام الوداد ، امام نسائی ، محمد بن اسحاق بن خزیمہ اور یحییٰ بن محمد بن صاعد رحمہم اللہ وغیرہ روایت کرتے ہیں (۲۵)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۳۶)۔

ابن اسحاق الحبال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”بصری ثقة“ (۳۷)۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صالح“ (۳۸)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں ”صدوق“ (۳۹)۔

۲۵۲ھ میں ان کا انتقال ہوا (۴۰)۔ رحمۃ اللہ علیہ۔

(۲) رَوَح

یہ ابو محمد رَوَح (فتح الراء المہملۃ) بن عبادہ (بضم العین المہملۃ) بن العلاء بن حسان بن عمرو بن مرثد قیس بصری ہیں (۴۱)۔

انھوں نے اُسامہ بن زید مدنی ، حسین معلّم ، عوف اعرابی ، علی بن سُوید بن مَنجوف ، سعید بن ابی عروبہ ، حجاج الصواف ، حماد بن سلمہ ، حماد بن زید ، سفیان ثوری ، سفیان بن عیینہ ، شعبہ بن الحجاج ، محمد بن عبد الرحمن بن ابی ذئب ، مالک بن انس ، امام اوزاعی اور ابن جریج رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے کسب حدیث کیا ہے (۴۲)۔

ان سے ایک بہت بڑی جماعت محدثین نے فیض حاصل کیا ہے جن میں ابراہیم بن دینار ، ابراہیم بن سعید جوہری ، ابراہیم بن یعقوب جوزجانی ، احمد بن عبد اللہ منجونی ، اسحاق بن راہویہ ، اسحاق بن منصور الکوج ، حسن بن الصلاح البزار ، حجاج بن الشاعر ، حسن بن علی الحلوانی ، ابو خثیمہ زہیر بن حرب ، عبد اللہ بن محمد المسندی ، ابو قلّابہ عبد الملک بن محمد الرقاشی ، عبد بن حمید ، علی بن الدین ، اور یعقوب بن شبیب

(۴۵) حوالہ جات بلا۔

(۳۶) الثقات لابن حبان (ج ۸ ص ۳۰)۔

(۳۷) تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۳۸)۔

(۳۸) تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۳۶۶) و تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۴۸) و الکاشف (ج ۱ ص ۱۹۶) رقم (۳۹) و خلاصۃ الخزرجی (ص ۸)۔

(۳۹) تقریب التہذیب (ص ۸۱) رقم (۵۸)۔

(۴۰) تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۳۶۶) وغیرہ کتب رجال۔

(۴۱) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۲۳۸) وغیرہ۔

(۴۲) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۲۳۹ و ۲۴۰) و سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۳۰۲ و ۳۰۳)۔

سدوسی رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں (۴۳)۔

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة إن شاء الله“ (۴۴)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”الحافظ الصدوق الإمام...“ (۴۵)۔

ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ہی لکھا ہے ”ثقة مشهور، حافظ من علماء أهل البصرة“ (۴۶)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۴۷)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة فاضل له تصانيف“ (۴۸)۔

حافظ خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان كثير الحديث، وصنف الكتب في السنن

والأحكام، وجمع التفسير، وكان ثقة“ (۴۹)۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صدوق، ليس به بأس، حديثه يدل على صدقه...“ (۵۰)۔

اسی طرح ان سے مروی ہے ”روح بن عبادۃ صدوق ثقة“ (۵۱)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لم يكن به بأس، لم يكن متهماً بشيء من هذا“ یعنی الکذب (۵۲)

امام ابن الدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”من المحدثين قوم لم يزلوا في الحديث، لم يشغلوا عنه،

نشأوا، فطلبوا، ثم صنفوا، ثم حدثوا، منهم: روح بن عبادۃ“ (۵۳)۔

خلاصہ یہ کہ روح بن عبادہ رحمۃ اللہ علیہ جمہور محدثین اور ائمہ جرح و تعدیل کے نزدیک ثقہ اور

فاضل محدث ہیں۔

البتہ بعض حضرات نے ان پر کلام بھی کیا ہے، لیکن عام طور پر محدثین نے ایسے کلام کو رد کر دیا۔

چنانچہ امام یحییٰ القattan رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے روح کے بارے

(۴۳) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۲۳۰ و ۲۳۱، سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۴۰۲)۔

(۴۴) طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۲۹۶)۔

(۴۵) سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۴۰۲)۔

(۴۶) میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۵۸)۔

(۴۷) الثقات لابن حبان (ج ۸ ص ۲۴۳)۔

(۴۸) تقریب التہذیب (ص ۲۱۱) رقم (۱۹۶۲)۔

(۴۹) تاریخ بغداد (ج ۸ ص ۳۰۱) رقم (۴۵۰۳)۔

(۵۰) سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۴۰۲) و تاریخ بغداد (ج ۸ ص ۴۰۲)۔

(۵۱) تاریخ بغداد (ج ۸ ص ۳۰۶)۔

(۵۲) تاریخ بغداد (ج ۸ ص ۳۰۵)۔

(۵۳) تاریخ بغداد (ج ۸ ص ۳۰۲ و ۳۰۳) و تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۲۳۲)۔

میں کلام فرمایا ہے۔

لیکن یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تردید کردی اور فرمایا ”باطل، ماتکلم یحییٰ القطان فیہ بشیء، ہو صدوق“ (۵۴)۔

اسی طرح عبید اللہ قواریری سے منقول ہے کہ وہ روح بن عبادہ سے روایت نہیں کیا کرتے تھے۔ امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”القواریری۔ یعنی: عبید اللہ۔ یحدث عن عشرین شیخاً من الکذابين، ثم یقول: لا احدث عن روح بن عبادہ“ (۵۵)۔

مطلب یہ ہے کہ عبید اللہ قواریری کا یہ کہنا جرح نہیں ہے کہ میں روح بن عبادہ سے روایت نہیں کرتا، کیونکہ ان کا مقام وہ نہیں ہے کہ ان کی بات قبول کی جائے، اس لیے کہ وہ تو بیسیوں جھوٹے شیوخ سے روایت کرتے ہیں، ان کے لیے روح پر جرح کا کیا جواز بنتا ہے؟!

اسی طرح عثمان بن مسلم نے بھی ان پر جرح کرتے ہوئے کہا ”ہو أحسن حدیثاً عندی من خالد بن الحارث، وأحسن حدیثاً من یزید بن زریع، فلم ترکناه؟ یعنی: کأنه یطعن علیہ“۔ مطلب یہ ہے کہ عثمان بن مسلم نے ان پر جرح کرتے ہوئے کہا کہ وہ خالد بن الحارث اور یزید بن زریع سے بہتر ہیں، اس کے باوجود ہم نے ان کو چھوڑ دیا، آخر کوئی بات تو ہوگی!!

اس کلام کو ابو خیشمہ رحمۃ اللہ علیہ نے رد کرتے ہوئے کہا ”لیس هذا بحجة، کل من ترکته أنت ینبغی أن یترک؟“ یعنی یہ تو کوئی حجت یا دلیل نہیں کہ جس کو آپ چھوڑ دیں وہ ناقابل اعتبار ٹھہرے۔ یعقوب بن شیبہ رحمۃ اللہ علیہ اس واقعہ کو نقل کر کے فرماتے ہیں ”وأحسب أن عثمان لو کان عنده حجة مما یسقط بهاروح بن عبادہ: لأحتج بهافی ذلك الوقت“ (۵۶) یعنی اگر اس موقع پر عثمان بن مسلم کے پاس کوئی یقینی اور ٹھوس دلیل ہوتی تو ضرور ذکر کرتے، لیکن چونکہ ایسی کوئی بات نہیں تھی اس لیے پیش نہیں کر سکے۔

پھر یہاں یہ بھی واضح رہے کہ یعقوب بن شیبہ عثمان بن مسلم کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے روح بن عبادہ کو بعد میں قوی قرار دیا ہے (۵۷)۔

اسی طرح عبدالرحمن بن ممدی رحمۃ اللہ علیہ سے ایک سند میں وہم کی بنیاد پر ان پر جرح منقول

(۵۴) دیکھیے تاریخ بغداد (ج ۸ ص ۳۰۳) و تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۲۳۲) و سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۳۰۳)۔

(۵۵) تاریخ بغداد (ج ۸ ص ۳۰۳) و تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۲۳۳) و سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۳۰۳ و ۳۰۵) و میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۵۹)۔

(۵۶) دیکھیے تاریخ بغداد (ج ۸ ص ۳۰۳) و تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۲۳۳ و ۲۳۴) و سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۳۰۵)۔

(۵۷) میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۵۹)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

”وہذا تعنت، وقلة انصاف فی حق حافظ قد روى الوفاً كثيرة من الحديث، فوهم فی إسناد، فروح لو أخطأ فی عدة أحادیث فی سعة علمه: لا غفر له ذلك؛ أسوء نظرائه، ولسنا نقول: إن رتبة روح فی الحفظ والإتقان كرتبة يحيى القطان، بل ما هو بدون عبدالرزاق ولا أبي النضر“ (۵۸)۔

حاصل مطلب یہ ہے کہ روح بن عبادہ کو صرف ایک حدیث کی سند میں وہم کی وجہ سے مجروح قرار دینا تشدید کی انتہا ہے اور ان کے حق میں سخت ناانصافی ہے جو ہزاروں احادیث کی روایت کرتے ہیں، ان سے اگر صرف ایک ہی نہیں متعدد احادیث میں بھی غلطی ہو جاتی تو ان جیسے دوسرے محدثین کی طرح ان کو بھی قبول کر لیا جاتا، لیکن ہمارے اس دفاع کا یہ مطلب نہیں کہ یہ یحیی القطان کے مرتبہ کے ہیں بلکہ ہم تو صرف یہ کہتے ہیں کہ امام عبدالرزاق اور ابو النضر سے کم تر بھی نہیں ہیں۔

اسی طرح ابو حاتم رازی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں ”لا یحتج بہ“ (۵۹)۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ قول ان تمام ائمہ جرح و تعدیل کے مقابلہ میں حجت نہیں بن سکتا جنہوں نے ان کی توثیق و تعدیل کی اور ان کو مقبول قرار دیا۔

اسی طرح امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”روح ليس بالقوى“ (۶۰)۔

لیکن اول تو دوسرے ائمہ کے مقابلہ میں اس کی بھی خاص حیثیت نہیں، پھر یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ ممکن ہے امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”ليس بالقوى“ کہہ کر قوت و وثاقت کے اعلیٰ درجہ میں ہونے سے انکار کیا ہو، اور اس بات سے کوئی انکار نہیں کرتا، یہی وجہ ہے کہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کر کے فرماتے ہیں ”قلت: نعم، عبدالرحمن بن مہدی أقوى منه، وأما هو: فصدوق صاحب حدیث“ (۶۱)۔

آخر میں ہم بطور خلاصہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا کلام نقل کرتے ہیں جس سے واضح ہو جائے گا کہ روح بن عبادہ صحیح بہ راویوں میں سے ہیں، وہ فرماتے ہیں :

”وكان أحد الأئمة، وثقه على بن المديني، ويحيى بن معين، ويعقوب بن شيبة، وأبو عاصم، وابن

(۵۸) سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۳۰۶)۔

(۵۹) میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۵۹) وسیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۳۰۶)۔

(۶۰) حوالہ جات بالا۔

(۶۱) میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۵۹)۔

سعد، والبرار، وأثنی علیہ أحمد وغيره.... وكان عفان يطعن عليه، فرد ذلك عليه أبو خيثمة، فسكت عنه....
 قال أبو مسعود: طعن عليه اثنا عشر رجلاً فلم ينفذ قولهم فيه. قلت - القائل ابن حجر - : احتج به الأئمة كلهم (۶۲) -
 روح بن عبادہ رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ۳۰۵ھ یا ۳۰۷ھ میں ہوا، پہلا قول اصح ہے (۶۳) - واللہ
 أعلم، رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ -

(۳) عوف:

یہ عوف بن ابی حمیلۃ العبیدی النجری البصری ہیں، ابو سہل ان کی کنیت ہے، عوف اعرابی کے نام
 سے مشہور ہیں - یہ اعراب میں سے نہیں تھے (۶۳)، ان کی فصاحت کی وجہ سے (۶۵) یا اعراب میں جانے کی
 وجہ سے ان کو اعرابی کہا جاتا ہے (۶۶) -

ان کے والد ابو حمیلہ کا نام بعض حضرات نے رزینہ کہا ہے اور بعض حضرات نے بندویہ، جب کہ
 کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ ان کے والد کا نام تو رزینہ ہے اور بندویہ ان کی والدہ کا نام ہے (۶۷) -

انہوں نے حدیث اسحاق بن سدید عدوی، انس بن سیرین، محمد بن سیرین، حسن بصری، ابو جاء
 الطارودی، ابو العالیہ، ابو عثمان ہندی، ابو نصرہ عبیدی، علقمہ بن وائل بن حجر اور سعید بن ابی الحسن بصری
 رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے سنیں (۶۸) -

ان سے علم حدیث حاصل کرنے والوں میں اسحاق بن یوسف الازرق، اسماعیل بن علیہ، بشر بن
 الفضل، روح بن عبادہ، شعبہ بن الحجاج، ابوعاصم نحاک بن مخلد، عبداللہ بن المبارک، عثمان بن الہیثم
 المولان، فضیل بن عیاض، محمد بن جعفر غنبر، محمد بن عبداللہ انصاری، معتمر بن سلیمان، نصر بن شمل،
 ہوزہ بن حلیفہ، یحییٰ بن سعید القطان، یزید بن زریع، ابوزید انصاری نحوی اور ابو سفیان حمیری رحمہم اللہ

(۶۲) حدی الساری (ص ۲۰۲) -

(۶۳) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۲۴۵) وتاریخ بغداد (ج ۸ ص ۲۰۶) وغیرہ کتب رجال -

(۶۴) تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۲۲۷) -

(۶۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۹) وعمدہ القاری (ج ۱ ص ۲۷۱) -

(۶۶) قال الإمام ہرمان الدین سبط ابن العجمی: "إنما قيل له: الأعرابي، لدخوله درب الأعراب، قاله ابن دقيق العيد" حاشية الكاشف (ج ۲ ص ۱۰۱)
 رقم (۳۳۰۹) -

(۶۷) وكتبه تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۳۳۷ و ۳۳۸) -

(۶۸) تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۳۳۸) والكاشف (ج ۲ ص ۱۰۱) رقم (۳۳۰۹) -

تعالیٰ وغیرہ ہیں (۶۹)۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة صالح الحديث“ (۷۰)۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۷۱)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صدوق صالح“ (۷۲)۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ثبت“ (۷۳)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة كثير الحديث، وقال بعضهم يرفع أمره ويقول:

إنه لي جىء عن الحسن بن بشىء ما يجىء به أحد“ (۷۴)۔

مروان بن معاوية رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان يسمى الصدوق“ (۷۵)۔

محمد بن عبد اللہ انصاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان يقال له: عوف الصدوق“ (۷۶)۔

امام ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۷۷)۔

عوف اعرابی باوجود ثقہ اور استباز ہونے کے قدری تھے اور ان کے اندر قدرے تشیع بھی تھا،

چنانچہ محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان يتشيع“ (۷۸)۔

محمد بن عبد اللہ انصاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”رأيت داود بن أبي هند يضرب عوفاً لأعرابي ويقول:

ويلك يا قدرى، ويلك يا قدرى“ (۷۹)۔

بندار رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”والله، لقد كان عوف قدرياً رافضياً شيطانياً“ (۸۰)۔

حضرت عبد اللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے ”والله ما رضى عوف ببدعة، حتى كانت

(۶۹) تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۳۲۹)۔

(۷۰) تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۳۳۰) وتہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۱۶۶)۔

(۷۱) حوالہ جات بلا۔

(۷۲) حوالہ جات بلا۔

(۷۳) حوالہ جات بلا۔ والکاشف (ج ۲ ص ۱۰۱) رقم (۳۳۰۹)۔

(۷۴) طبقات ابن سعد (ج ۴ ص ۲۵۸)۔

(۷۵) تہذیب الکمال (ج ۲۲ ص ۳۳۰) وتہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۱۶۶)۔

(۷۶) حوالہ جات بلا۔

(۷۷) الثقات لابن حبان (ج ۴ ص ۲۹۶)۔

(۷۸) الطبقات لابن سعد (ج ۴ ص ۲۵۸)۔

(۷۹) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۰۵) وتہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۱۶۶)۔

(۸۰) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۰۵) وتہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۱۶۶)۔

فیہ بدعتان: کان قدریاً، وکان شیعياً“ (۸۱)۔

لیکن چونکہ یہ اپنی بدعت میں غالی اور داعی نہ تھے (۸۲) اور ان کے صدق و امانت پر اتفاق تھا، اس لیے اصحابِ اصول ستہ اور دیگر محدثین نے ان کی روایات کو قبول کیا ہے اور قابلِ استدلال و احتجاج گردانا ہے۔

چنانچہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح کے مقدمہ میں قولِ فیصل ذکر فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”إِذَا وَازَنْتَ بَيْنَ الْأَقْرَانِ كَابِنِ عَوْنٍ وَأَيُّوبَ السَّخْتِيَانِي مَعَ عَوْفِ بْنِ أَبِي جَمِيلَةَ وَأَشْعَثِ الْحُمَرَانِي، وَهُمَا صَاحِبَا الْحَسَنِ وَابْنِ سِيرِينَ - كَمَا أَنَّ ابْنَ عَوْنٍ وَأَيُّوبَ صَاحِبَاهُمَا - إِلَّا أَنَّ الْبُؤْنَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ هَذَيْنِ بَعِيدٌ فِي كَمَالِ الْفَضْلِ وَصَحَّةِ النُّقْلِ، وَإِنَّ كَانَ عَوْفٌ وَأَشْعَثٌ غَيْرَ مَدْفُوعَيْنِ عَنْ صَدَقٍ وَأَمَانَةٍ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ...“ (۸۳)۔

اسی طرح حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”احتج بہ الجماعة“ (۸۴)۔

۱۳۶ھ یا ۱۴۷ھ میں ان کا انتقال ہوا (۸۵)۔

(۳) الحسن:

یہ مشہور تابعی حضرت ابو سعید الحسن بن ابی الحسن یسار بصری ہیں، ان کے تفصیلی حالات ”باب المعاصی من أمر الجاہلیۃ“ میں گذر چکے ہیں۔

(۵) محمد:

یہ مشہور تابعی عالم، امام، شیخ الاسلام ابوبکر محمد بن سیرین انصاری بصری ہیں۔ ان کے والد سیرین عین التمر سے قید ہو کر آئے تھے، حضرت انس رضی اللہ عنہ نے ان کو مکاتب بنایا، بدل کتابت ادا کر کے یہ آزاد ہوئے، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی آزاد کردہ باندی حضرت صفیہ سے ان کا نکاح ہوا (۸۶)۔

(۸۱) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۰۵) و تہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۱۶۶)۔

(۸۲) ”قال العباس الدوري: سمعت رجلاً سأل روح بن عبادة، فقال: يا أبا محمد، عوف الأعرابي كان يتشيع؟ فسكت روح هنيهة، ثم قال: والله،

لقد كان يذكر فضائل عثمان كثيراً“ (تاريخ الدوري ۲: ۳۶۰) كذا في تعليقات تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۲) (۳۴)۔

(۸۳) مقدمة صحيح مسلم (ج ۱ ص ۴)۔

(۸۴) هدى السارى (ص ۳۲۳)۔

(۸۵) طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۲۵۸) و تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۲) (۳۴) وغیرہ۔

(۸۶) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۸۳) ووفیات الأعيان (ج ۳ ص ۱۸۱) و طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۱۹۴)۔

اس نکاح کی خصوصیت یہ تھی کہ حنفیہ کو رخصتی کے موقعہ پر تین ازواجِ مطہرات نے تیار کیا، خوشبو لگائی اور دعائیں دیں اور اس نکاح میں اٹھارہ بدری صحابہ کرام رضی اللہ عنہم شریک ہوئے، حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے دعا کی اور باقی حضرات آمین کہتے رہے (۸۷)۔

امام محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کی ولادت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے اواخر میں ہوئی جب کہ ان کے عہدِ خلافت کے دو سال باقی تھے (۸۸)، اور انھوں نے تقریباً تیس صحابہ کرام کی زیارت کی ہے (۸۹)۔

امام محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت انس، حضرت جندب بن عبد اللہ بنجلی، حضرت حذیفہ بن الیمان، حضرت حسن بن علی بن ابی طالب، حضرت رافع بن خدیج، حضرت زید بن ثابت، حضرت سمرہ بن جندب، حضرت عبد اللہ بن الزبیر، حضرت عبد اللہ بن عمر، حضرت عدی بن حاتم، حضرت معاویہ بن ابی سفیان، حضرت ابوبکرہ، حضرت ابوہریرہ اور حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہم کے علاوہ تابعین میں سے عبیدہ سلمانی، قاضی شریح، عکرمہ مولیٰ ابن عباس، علقمہ بن قیس نخعی، اپنے بھائی معبد بن سیرین، اور اپنی ہمشرہ حفصہ بنت سیرین رحمہم اللہ تعالیٰ سے حدیثیں روایت کی ہیں (۹۰)۔

ان سے خالد حذاف، اشعث بن سوار، ایوب سختیانی، ثابت مبنانی، جریر بن حازم، داؤد بن ابی ہند، ربیع بن صبیح، سلیمان تیمی، عاصم احول، امام شعبی، عبد اللہ بن شبرمہ، عبد اللہ بن عون، امام اوزاعی، عمران القطان، عوف اعرابی، قتادہ بن دعامہ، مالک بن دینار، هشام بن حسان، یونس بن عبید اور ابو ہلال راسی رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ بہت سارے حضرات نے علمِ حدیث حاصل کیا ہے (۹۱)۔

یہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے جو روایتیں کرتے ہیں ان میں عموماً ”نسبت عن ابن عباس“ کہتے ہیں، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے چونکہ ان کا سماع نہیں ہے، اس لیے ایسی ساری روایتیں غیر موصولہ ہیں اور درمیان میں عکرمہ مولیٰ ابن عباس کا واسطہ ہے (۹۲)۔

(۸۷) حوالہ جات بالا۔

(۸۸) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۷۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۶۰۶) وتہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۸۳) ووفیات الأعیان (ج ۳ ص ۱۸۲) والنفقات لابن حبان (ج ۵ ص ۲۳۹)۔

(۸۹) تہذیب الکمال (ج ۲۵ ص ۲۳۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۶۰۶) وتہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۸۳)۔

(۹۰) تہذیب الکمال (ج ۲۵ ص ۲۳۵ - ۲۳۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۶۰۶) وتذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۷۸) وتہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۸۳)۔

(۹۱) حوالہ جات بالا۔

(۹۲) تہذیب الکمال (ج ۲۵ ص ۲۳۹) وتہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۸۳) وطبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۱۹۳)۔

بعض حضرات نے ان کے حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہما سے سماع کا انکار کیا ہے، لیکن ان کا یہ انکار درست نہیں ہے (۹۳)۔

امام محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کی ثقاہت و جلالت اور امامت پر اتفاق ہے، وہ احادیث بالمعنی روایت کے بھی قائل نہیں تھے، بلکہ بلفظ روایت کرتے تھے (۹۴)۔

ہشام بن حسان رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے ”حدثنی أصدق من أدركت من البشر: محمد بن سيرين“ (۹۵)۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”محمد بن سيرين من الثقات“ (۹۶)۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۹۷)۔

امام عیسیٰ بن جعفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”بصري، تابعي، ثقة، وهو من أروى الناس عن شريح وعبيدة“ (۹۸)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة، مأمونا، عالیا، رفيعاً، فقيهاً، إماماً، كثير

العلم، ورعاً“ (۹۹)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة، حجة، كبير العلم، ورع، بعيد الصيت“ (۱۰۰)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ ہی فرماتے ہیں ”وكان فقيهاً، إماماً، غزير العلم، ثقة، ثبتاً، علامة في التعبير،

رأسا في الورع“ (۱۰۱)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة، ثبت، عابد، كبير القدر، كان لا يرى الرواية بالمعنى“ (۱۰۲)۔

امام محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ جہاں حدیث میں جہاں علم میں سے تھے وہیں زہد و تقویٰ، خشیت

خداوندی، خوفِ آخرت، کثرتِ عبادت اور احتیاط فی الدین میں اپنی مثال آپ تھے۔

امام محمد بن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے بالکل درست فرمایا ہے: ”كان ابن سيرين فقيهاً، عالماً،

(۹۳) دیکھیے حاشیۃ ابن العجمی و تعلیقات الشیخ محمد عوامۃ علی الکاشف للذم (ج ۲ ص ۱۶۸ - ۱۸۰)۔

(۹۴) طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۱۹۳) و تہذیب الکمال (ج ۲۵ ص ۳۳۹ و ۳۵۰)۔

(۹۵) تہذیب الکمال (ج ۲۵ ص ۳۵۰) و سیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۶۰۸)۔

(۹۶) تہذیب الکمال (ج ۲۵ ص ۳۵۰)۔

(۹۷) حوالہ بلا۔

(۹۸) حوالہ بلا۔

(۹۹) طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۱۹۳)۔

(۱۰۰) الکاشف (ج ۲ ص ۱۶۸) رقم (۳۸۹۸)۔

(۱۰۱) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۷۸)۔

(۱۰۲) تقریب التہذیب (ص ۳۸۳) رقم (۵۹۳۷)۔

ورِعاً، أديباً، كثير الحديث، صدوقاً، شهد له أهل العلم والفضل بذلك، وهو حجة“ (۱۰۳)۔

امام ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کو اللہ تعالیٰ نے تعبیرِ رؤیا کا خاص ملکہ عطا فرمایا تھا اس سلسلہ میں ان کے بہت سے واقعات مشہور ہیں (۱۰۴) ، ان کی ایک کتاب بھی تعبیرِ منام کے موضوع پر مطبوعہ ہے جس کا نام ابن الندیم نے ”تعبیر الرؤیا“ لکھا ہے (۱۰۵) ، جب کہ صاحب کشف الظنون اور صاحب ہدیۃ العارفین نے جوامع التعبیر“ لکھا ہے (۱۰۶) ، یہاں یہ بھی واضح رہے کہ تعبیرِ خواب کے موضوع پر ان کی طرف منسوب منتخب الکلام فی تفسیر الأحلام“ کے نام سے بھی ایک کتاب مطبوعہ ملتی ہے ، جو درحقیقت ان کی نہیں ہے (۱۰۷)۔

شوال ۱۱۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا (۱۰۸)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ۔

(۶) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے تفصیلی حالات ”باب أمور الإیمان“ کے تحت گزر چکے ہیں (۱۰۹)۔

حدثنا عوف عن الحسن ومحمد عن أبي هريرة

عوف اعرابی حسن بصری اور محمد بن سیرین سے روایت کرتے ہیں اور حسن بصری اور محمد بن

سیرین دونوں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔

پچھلے ”باب المعاصی من أمر الجاهلیۃ“ میں حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے حالات کے

تحت یہ بات گزر چکی ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا سماع حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔

البتہ محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کو ان سے سماع کا شرف حاصل ہے ، یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ

علیہ کا اعتماد محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کی روایت پر ہے ، لیکن چونکہ عوف اعرابی رحمۃ اللہ علیہ اس

روایت کو نقل کرتے ہوئے دونوں کا ذکر کرتے ہیں اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی دونوں کا ذکر

فرمایا۔

(۱۰۳) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۶۱۱)۔

(۱۰۴) چند واقعات کے لیے دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۶۱۶ و ۶۱۸)۔

(۱۰۵) کتاب الفہرست لابن الندیم (ص ۳۶۸)۔

(۱۰۶) دیکھیے کشف الظنون (ج ۱ ص ۶۱۱) و ہدیۃ العارفین (ج ۶ ص ۷)۔

(۱۰۷) دیکھیے الأعلام للزکلی (ج ۶ ص ۱۵۳)۔

(۱۰۸) وفیات الأعیان (ج ۳ ص ۱۸۲) و طبقات ابن سعد (ج ۴ ص ۲۰۶) وغیرہ کتب رجال۔

(۱۰۹) دیکھیے کشف الباری (ج ۱ ص ۶۵۹-۶۶۳)۔

أن رسول الله ﷺ قال: من اتبع جنازة مسلم إيماناً واحتساباً، وكان معه حتى

يصلی علیہا ویفرغ من دفنها: فإنه يرجع من الأجر بقيراطين

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ایمان اور احتساب ، یعنی ثواب کی امید اور

یقین کے ساتھ کسی مسلمان کے جنازے کے پیچھے چلے ، اس کے ساتھ نماز پڑھنے اور دفن سے فارغ ہونے تک رہے ، تو وہ دو قیراط ثواب لے کر لوٹے گا ۔

”اتباع“ عرف میں پیچھے چلنے کو کہتے ہیں ، اسی سے استدلال کرتے ہوئے بعض علماء نے فرمایا

کہ جنازوں میں میت کے پیچھے چلنا افضل ہے اور یہی حنفیہ کا مسلک ہے ۔

جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے یا آگے ؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جنازوں میں میت کے پیچھے چلنا افضل ہے یا آگے چلنا افضل ہے :

(۱) سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں اختیار ہے ، کسی صورت کو دوسری

صورت پر افضلیت حاصل نہیں ہے ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی رائے کی طرف مائل ہیں ۔

(۲) امام احمد اور امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ پیدل چلنے والا آگے چلے گا اور سوار پیچھے ۔

(۳) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سوار ہو یا پیدل ، مطلقاً آگے چلنا افضل ہے ۔

(۴) امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مطلقاً پیچھے چلنا افضل ہے (۱) ۔

دلائل فقہاء

امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کے اثر سے ہے ، وہ فرماتے

ہیں ”إنما انت مشيع، فامش إن شئت أمامها، وإن شئت خلفها، وإن شئت عن يمينها، وإن شئت عن يسارها“ (۲)۔

امام احمد اور امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کی دلیل غالباً حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت

ہے ”أن النبي ﷺ قال: الراكب يسير خلف الجنازة، والماشي خلفها، وأمامها، وعن يمينها وعن يسارها

(۱) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے التعلیق الممجد علی مؤطا الإمام محمد (ص ۱۶۸) أبواب الجنائز - باب المشي بالجنائز والمشي معها -

وأوجز المسالك (ج ۳ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) المشي أمام الجنازة -

(۲) مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۳۵) كتاب الجنائز باب المشي أمام الجنازة -

قریباً منها...“ (۳) -

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے ہم نواؤں کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے ہے ”رأيت النبي ﷺ وأبا بكر وعمر يمشون أمام الجنازة“ (۴) -
حضرات شوافع یہ بھی فرماتے ہیں کہ جنازہ کو لے جانے والے دراصل شفاء ہیں اور شفاء مشفوع لہ کے آگے جاتے ہیں، لہذا مشی امام الجنازہ افضل ہوگی (۵) -

حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے ہم نواؤں کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت سے ہے ”... الجنازة متبوعة، ولا تتبع، وليس منامن تقدمها“ (۶) -

ایک طریق میں آپ کے الفاظ ہیں ”إنما هي متبوعة، وليست بتابعة، وليس معها من تقدمها“ (۷) -
اسی طرح طاؤس رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے ”مامشي رسول الله ﷺ في جنازة حتى مات، إلا خلف الجنازة، وبه نأخذ“ (۸) -

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ”إن فضل الماشي خلفها على الذي يمشي أمامها: كفضل صلاة الجماعة على الفذ...“ (۹) -

جہاں تک حضرت انس رضی اللہ عنہ کے اثر کا تعلق ہے جس میں ہر طرف چلنے کا اختیار دیا گیا ہے سو وہ بیان جواز کے لیے ہے، جس کے سبب ہی قائل ہیں۔ جہاں تک افضلیت کا تعلق ہے تو اس کے لیے چونکہ دوسری روایات وارد ہوئی ہیں اس لیے ان روایات کو فیصل قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت بھی بیان جواز ہی پر محمول ہے، اس سے بھی افضلیت کا ثبوت نہیں ہوتا۔

(۳) سنن ابی داود، کتاب الجنائز، باب المشی أمام الجنازة، رقم (۳۱۸۰) -

(۴) سنن النسائی (ج ۱ ص ۲۶۵) کتاب الجنائز، مکان الماشی من الجنازة۔ و سنن ابی داود، کتاب الجنائز، باب المشی أمام الجنازة، رقم (۳۱۷۹)
و جامع الترمذی، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی المشی أمام الجنازة، رقم (۱۰۰۷) و (۱۰۰۸) و (۱۰۰۹) و سنن ابن ماجہ، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی المشی أمام الجنازة، رقم (۱۳۸۲) -

(۵) دیکھیے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۰) فصل فی حملہ علی الجنازة۔

(۶) جامع الترمذی، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی المشی خلف الجنازة، رقم (۱۰۱۱) -

(۷) مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۳۳۶) باب المشی أمام الجنازة، رقم (۶۲۶۵) - نیز دیکھیے سنن ابی داود کتاب الجنائز، باب الإسراع بالجنازة۔

و سنن ابن ماجہ، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی المشی أمام الجنازة، رقم (۱۳۸۳) -

(۸) مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۳۳۵) باب المشی أمام الجنازة، رقم (۶۲۶۲) -

(۹) مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۳۳۶) رقم (۶۲۶۳) -

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی مستدل روایت جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً مروی ہے، اس کے بارے میں کلام ہے، کیونکہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں، بلکہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ سے مرسلاً مروی ہے اور یہی اصح ہے (۱۰)۔ اور شوافع عام طور پر مراسیل کو حجت نہیں مانتے۔

اور اگر قابل استدلال تسلیم کر بھی لیں تو اس سے افضلیت کا اثبات نہیں ہو سکتا، بلکہ بیان جواز ہی پر محمول کر سکتے ہیں، اسی طرح اس میں یہ تاویل بھی ہو سکتی ہے کہ کسی عذر کی بنا پر ایسا کیا ہو، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مقول ہے، چنانچہ عبدالرحمن بن ابی بکر کہتے ہیں:

”كنت مع علي في جنازة قال: وعليّ أخذ يدي، ونحن خلفها، وأبو بكر وعمر يمشيان أمامها، فقال: إن فضل الماشي خلفها على الذي يمشي أمامها: كفضل صلاة الجماعة على صلاة الفذ، وإنهما ليعلمان من ذلك ما أعلم، ولكنهما لا يحببان أن يشفعا على الناس“ (۱۱)۔

پھر یہاں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ حضرات شوافع نے جنازہ کے ساتھ چلنے والوں کو جو شفعاء قرار دیا ہے وہ بات سمجھ میں نہیں آتی، کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ میت کو بطور مجرم کے پیش کیا جا رہا ہے، اس صورت میں تو مناسب یہ تھا کہ اس کو پچھے پرانے کپڑوں میں خستہ حال، پر اکندہ بال لے جاتے، پھر نماز پڑھتے ہوئے بھی اسے پیچھے ہی رکھتے، سامنے نہ رکھتے، جب کہ شریعت کا حکم ہے کہ خوب نملادھلا کر صاف ستھرا کر کے اچھے اور نئے کپڑوں میں ملبوس کر کے، خوشبو لگا کر گھر سے نہایت تعظیم و تکریم کے ساتھ لے جاؤ، پھر نماز کے وقت بھی اس کو آگے ہی رکھتے ہیں اور دعوات مغفرت وغیرہ میں اس کے ساتھ اپنے آپ کو بھی شامل کرتے ہیں، اس طرح اس کو سفر آخرت پر رخصت کرتے ہیں، اپنے درمیان سے ایک ایمان والے بندہ کو خدا کی بارگاہ میں اپنے لیے بھی توشہ آخرت سمجھ کر آگے بھیج رہے اور اسے وداع کر رہے ہیں تو ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر پیچھے رہنا ہی مناسب ہے، اس کو پیچھے رکھنے کی بات تو قلب موضوع ہے!! اس کے علاوہ مشیعین کے پیچھے رہنے میں دیگر مصالح شرعیہ کا بھی لحاظ رہے گا، مثلاً یہ کہ ایسی صورت میں جنازہ لوگوں کے سامنے رہے گا جس سے قدم قدم پر عبرت حاصل ہوگی کہ وہ کل کس قدر باختیار تھا، آج وہ کتنا لاچار اور مجبور ہے کہ دوسروں کے سہارے خدا کی بارگاہ میں حاضر ہو رہا ہے، کل کو ہمارا بھی یہی حال ہوگا، ایسے موقع پر تقویٰ اور آخرت کی یاد کا حصول زیادہ سے زیادہ ہوگا، احوال قبر، احوال قیامت

(۱۰) قال الترمذی فی جامعہ، فی کتاب الجنائز، باب ما جاء فی المشی أمام الجنائز: ”وأهل الحديث كلهم يرون أن الحديث المرسل في ذلك

أصح“۔ وقال النسائي فی سننه (ج ۱ ص ۲۶۵): ”هذا خطأ، والصواب مرسل“۔

(۱۱) مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۴۳۶) رقم (۶۲۶۳)۔

اور مردہ پر آنے والی کیفیات کا بھی تصور ہوگا اور اس کی کٹھن منزلوں کی آسانی اور گناہوں کی معافی کے لیے برابر دعائیں کرتے چلے جائیں گے۔

پھر پیچھے رہنے کی صورت میں ضرورت پیش آنے پر امداد بھی زیادہ سہولت سے دی جاسکتی ہے۔
ظاہر ہے جنازہ کو پیچھے رکھنے میں اس قدر استحضار و احساس اور اس کے فوائد حاصل نہیں ہو سکتے (۱۲)
واللہ اعلم

حدیث باب سے مذکورہ مسئلہ پر استدلال

حضرات احناف نے اپنے مسلک پر حدیث باب کے جملے ”من اتبع“ سے بھی استدلال کیا ہے،
کیونکہ ”اتبع“ کے ایک معنی پیچھے چلنے کے بھی ہیں (۱۳)۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے استدلال درست نہیں، کیونکہ ”تَبِعَ“ اور ”اتَّبَعَ“ کے ایک معنی تو یہی ”مشی خلفہ“ کے ہیں، جب کہ دوسرے معنی اس کے ساتھ چلنے کے ہیں، خواہ آگے چل کر ہو یا پیچھے چل کر، چنانچہ ”تَبِعَهُ“ کے معنی یہ بھی بیان کئے گئے ہیں ”مَرَّ بِهِ فَمَشَى مَعَهُ“ معلوم ہوا کہ ”تَبِعَ“ اور ”اتَّبَعَ“ دونوں معانی کے لیے مشترک ہیں، پھر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت جو ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے تخریج کی ہے، اس میں آگے چلنے کی تصریح ہے، لہذا ”اتبع“ سے پیچھے چلنے کے معنی مراد لینا اور اس سے حنفیہ کا استدلال کرنا درست نہیں (۱۴)۔

لیکن یہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ کا مغالہ ہے، حقیقت یہی ہے کہ ”تبع“ اور ”اتبع“ دونوں معانی کے لیے بلا اشتراک مستعمل ہیں، اب اگر یہاں پہلے معنی یعنی پیچھے چلنے کے معنی میں ہو تو ہمارا استدلال تو درست ہے ہی۔ اور اگر دوسرے معنی ہوں تو ان کے لیے تو حجت نہیں ہے، لیکن حنفیہ کے خلاف بھی نہیں، کیونکہ اس میں ساتھ چلنے کے معنی ہیں اور معیت پیچھے رہ کر بھی ممکن ہے اور آگے رہ کر بھی، اور ساتھ ساتھ چل کر بھی۔ لہذا اس معنی کو ہم پیچھے چلنے کے معنی ہی پر محمول کریں گے (۱۵) خصوصاً حضرت علی رضی اللہ عنہ کے صریح قول اور مرفوع روایت کی وجہ سے، جس میں میت کے پیچھے چلنے ہی کو افضل قرار دیا گیا ہے۔

(۱۲) دیکھیے انوار الباری (ج ۲ ص ۱۶۱ و ۱۶۲)۔

(۱۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۳)۔

(۱۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۹)۔

(۱۵) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۳)۔

جہاں تک حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے استدلال اور اس کی روشنی میں ”اتبع“ کے معنی ”آگے چلنے“ سے کرنے کا تعلق ہے، سو اس روایت کے بارے میں ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اولاً یہ مرفوعاً ثابت نہیں ہے، ثانیاً اس میں افضلیت کی تصریح نہیں، ثالثاً اس کو کسی عذر پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

ایماناً و احتساباً

ایمان، اللہ پر یقین، اس کے وعدوں پر یقین، اور احتساب یعنی جو کام کیا جائے محض اللہ کی رضا کے لیے کیا جائے، تحصیلِ ثواب کے لیے کیا جائے، ریاء و نمود مقصود نہ ہو۔
ایمان و احتساب کی تشریح پیچھے ”من قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً“ کے تحت گذر چکی ہے فارجمع الیہ ان شئت۔

ترجمة الباب کا اثبات

اسی سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمۃ الباب کا اثبات کیا ہے، اس طرح کہ:-
(۱) اتباع جنازۃ ایمان کا ایک اثر ہے، اور اس کا ترتب ایمان پر ہو رہا ہے، اس لیے اس کو ایمان کے ساتھ ملحق اور اس کا جزء قرار دیا جائے گا، اس طرح اتباع جنازۃ کا امور ایمان میں سے ہونا ثابت ہو جائے گا۔

(۲) یا یوں کہا جائے کہ ”ایماناً“ مفعول مطلق ہے اور تقدیر عبارت ہے ”من اتباع جنازۃ مسلم اتباعاً ایماناً...“ یہاں اتباع کو ایمان کے ساتھ متصف کیا جا رہا ہے، لہذا ”اتباع جنازۃ“ کو امور ایمان اور شعبہ ایمان میں سے قرار دیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

وکان معہ حتی یصلی علیہا ویفرغ من دفنہا

”یصلی“ اور ”یفرغ“ معروف بھی پڑھے گئے ہیں اور مجہول بھی، معروف پڑھنے کی صورت میں دونوں افعال کی ضمیریں ”من اتباع“ میں ”من“ کی طرف لوٹیں گی اور مجہول پڑھنے کی صورت میں ”علیہا“، ”یصلی“ کا نائبِ فاعل اور ”من دفنہا“ ”یفرغ“ کا نائبِ فاعل ہوگا (۱۶)۔

فإنه يرجع من الأجر بقيراطين، كل قيراط مثل أحد، ومن صلى عليها ثم رجع قبل أن تدفن: فإنه يرجع بقيراط

دو اجر اس طرح حاصل ہوں گے کہ ایک اجر ”اتباع“ سے لے کر ”صلوة“ تک پر ہوگا، اور دوسرا اجر دفن میں شرکت کرنے پر (۱۷)۔

بعض حضرات نے ایک روایت کے الفاظ (۱۸) کو دیکھ کر یہ سمجھ لیا کہ نماز پر ایک قیراط اور دفن میں شرکت کرنے پر مستقل دو قیراط ملیں گے، لیکن حدیث باب اس سلسلہ میں صریح ہے کہ کل دو قیراط ملیں گے، تین قیراط نہیں (۱۹)۔

قیراط کی تحقیق

قیراط اصل میں ”قراط“ (بتشديد الراء) تھا، اس لیے کہ اس کی جمع ”قرايط“ آتی ہے، جیسے ”دینار“ کی اصل ”دنار“ (بتشديد النون) ہے، اسی لیے اس کی جمع ”دنانیر“ آتی ہے (۲۰)۔

پھر ”قیراط“ اکثر بلاد میں ایک دینار کا بیسواں حصہ کہلاتا ہے اور بعض بلاد میں چوبیسواں حصہ (۲۱)۔

لیکن یہاں یہ مخصوص مقدار مراد نہیں ہے، اسی لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کل قیراط مثل أحد“ (۲۲)۔

پھر یہاں یہ بھی واضح رہے کہ ”کل قیراط مثل أحد“ جو فرمایا یہ کلام تمثیلی ہے، ورنہ اللہ جلّ شانہ مومنین کی طاعاتِ قولیہ اور فعلیہ پر جو ثواب عطا فرمائیں گے وہ بہت ہی زیادہ ہوگا، چنانچہ حدیث شریف میں آتا ہے ”الطهور شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان، وسبحن الله والحمد لله تملأن أو تملأ ما بين السموات والأرض“ (۲۳) اسی طرح روایت میں ہے ”القيراط أعظم من أحد“ (۲۴) مستدرک کی ایک

(۱۷) دیکھیے شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۶)۔

(۱۸) أخرج البخاری فی صحیحہ، فی کتاب الجنائز، باب من انتظر حتی تدفن، رقم (۱۳۲۵) عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: ”من شهد الجنائزة حتى يصلى فلقيراط، ومن شهد حتى تدفن كان له قيراطان...“

(۱۹) دیکھیے شرح نووی (ج ۱ ص ۳۰۶) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۹) و (ج ۳ ص ۱۹۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۳)۔

(۲۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

(۲۱) وفيه أقوال أخرى، راجع عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

(۲۲) دیکھیے شرح نووی (ج ۱ ص ۳۰۶)۔

(۲۳) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۸) فاتحة كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء۔

(۲۴) تاريخ بغداد للخطيب (ج ۱۳ ص ۲۸۵) ترجمة أبي بكر بن مروان الأسدي، رقم (۷۷۹۹)۔

روایت میں ہے ”والذی نفسی بیدہ، لهما فی المیزان أثقل من أحد“ (۲۵)۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہاں قیراط کو احد کے برابر جو قرار دیا ہے یہ تمثیلاً ہے، تحقیقی مقدار بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ ”قیراط“ کا ذکر جس طرح جنازہ کے بیان میں آیا ہے، اسی طرح ”اقتناء کلب“ (کتا پالنے) کے سلسلے میں بھی آیا ہے، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”من اقتنى كلباً، إلا کلب صید أو ماشیة، فإنه ینقص من أجره کل یوم قیراطان“ (۲۶) ایک دوسری روایت میں ”ایک قیراط“ کا ذکر ہے (۲۷)۔

یہاں سمجھنے کی بات یہ ہے کہ جنازے کے بارے میں جو ”قیراط“ وارد ہے اس سے تو بنصرِ حدیث ثواب کا ایک بڑا حصہ مراد ہے، جس کو کوہِ احد سے تشبیہ دی ہے، لیکن کتا پالنے کے سلسلہ میں جو قیراط کا ذکر آیا ہے اس سے بہت ادنیٰ درجہ مراد ہے، اس لیے کہ جنازہ والی روایت کا تعلق بابِ ثواب سے ہے اور ثواب میں اللہ کا فضل ملحوظ ہوتا ہے، اور کتا پالنے والی روایت کا تعلق بابِ عقاب سے ہے اور مواخذہ میں اللہ تعالیٰ بہت زیادہ کرم اور مغفرت سامنے رکھتے ہیں اور کم سے کم عقاب فرماتے ہیں ”مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْتَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزِي إِلَّا مِثْلُهَا“ (۲۸) پھر اللہ تعالیٰ اگر ویسے ہی بغیر کسی مواخذے کے معاف فرمادیں تو کوئی پوچھنے والا نہیں۔

تابعہ عثمان المؤمن قال: حدثنا عوف عن محمد عن أبي هريرة عن النبي ﷺ

نحوہ

”تابعہ“ کی ضمیر مفعولِ روح کی طرف لوٹ رہی ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اس روایت کو عوف سے نقل کرنے میں عثمان مؤذن نے روح کی متابعت کی ہے (۲۹)۔

پھر عثمان مؤذن رحمۃ اللہ علیہ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ براہِ راست بھی روایت کرتے ہیں اور بالواسطہ بھی، اگر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے عثمان مؤذن رحمۃ اللہ علیہ سے بلاواسطہ سنی ہو تو یہ طریق ایک درجہ اعلیٰ ہو جائے گا کیونکہ منجونی کا طریق چُماسی ہے اور یہ رباعی ہے، یہاں عثمان مؤذن والے طریق کے اعلیٰ

(۲۵) المستدرک علی الصحیحین (ج ۳ ص ۳۱۷) کتاب معرفۃ الصحابة۔

(۲۶) صحیح بخاری، کتاب الذبائح والصید، باب من اقتنى کلباً کلب صید أو ماشیة، رقم (۵۳۸۰-۵۳۸۲)۔

(۲۷) صحیح البخاری، کتاب الحرث والمزارعة، باب اقتناء للکلب للحرث، رقم (۲۳۲۳)۔

(۲۸) الأنعام/۱۶۰۔

(۲۹) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷۳) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۹)۔

ہونے کے امکان کے باوجود پہلے منجونی کا طریق ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ منجونی ثقاہت و اتقان میں عثمان موزن سے بڑھ کر ہیں، اس لیے اصلاً ان کی روایت کو ذکر کیا، اور پھر چونکہ منجونی کے طریق میں ”حسن و محمد عن ابی ہریرۃ“ ہے، گویا کہ اس طریق میں حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کر رہے ہیں، لیکن چونکہ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا سماع، راجح یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نہیں ہے، اس لیے عثمان موزن کی متابعت ذکر کر دی جس میں حسن کا ذکر نہیں ہے، اس طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بتادیا کہ ہمارا اعتماد اس دوسرے طریق پر ہے (۳۰)۔

پھر یہاں آخر میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”نحوہ“ کا لفظ ذکر فرمایا ہے، اسی سے ایک لفظ ”مثلاً“ بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن۔۔۔ جیسا کہ پیچھے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ۔۔۔ دونوں کے مضموم میں تھوڑا سا فرق ہے، ”مثلاً“ وہاں استعمال کرتے ہیں جہاں الفاظ حدیث میں کوئی فرق نہ ہو، جب کہ ”نحوہ“ کا لفظ ایسے موقع پر استعمال کرتے ہیں جہاں الفاظ میں کچھ تفاوت ہو۔

یہاں بھی دونوں طریق کے الفاظ میں تفاوت ہے، چنانچہ عثمان موزن کے طریق میں جس کو الو نعیم نے مستخرج میں ذکر کیا ہے ”وکان معہ“ کے بجائے ”فلزمہا“، ”حتی یفرغ من دفنہا“ کی جگہ ”حتی تدفن“ اور ”فإنہ یرجع بقیراط“ کی جگہ ”فلہ قیراط“ کے الفاظ ہیں اور باقی الفاظ وہی ہیں (۳۱)۔

عثمان الموزن

یہ عثمان بن الیثم بن جهم بن عیسیٰ الحضری العبیدی البصری ہیں، بصرہ کی جامع مسجد کے موزن تھے، اس لیے عثمان موزن کہا جاتا ہے، ابو عمرو ان کی کنیت ہے (۳۲)۔

اپنے والد ہشیم بن جهم، جعفر بن الزبیر، عبد الملک بن جرج، رؤبہ بن العجاج، مبارک بن فضالہ، عوف اعرابی اور محبوب بن ہلال مزنی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں (۳۳)۔

ان سے امام بخاری، ابراہیم بن صالح شیرازی، محمد بن یحییٰ ذہبی، ابراہیم بن یعقوب جوزجانی، خلیفہ بن خیاط، محمد بن الاشعث سجستانی، عبد اللہ بن الصلاح الطار اور ابراہیم بن مرزوق رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ

(۳۰) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۴۳) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۰۹)

(۳۱) حوالہ جات ۱۱۱۔

(۳۲) تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۱۹ و ۵۰۲ و ۵۰۳)۔

(۳۳) حوالہ جات ۱۱۱۔

ہست سے محدثین نے احادیث کا سماع کیا ہے (۳۴)۔

امام ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے (۳۵)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان صدوقاً غیراً نہ بأخراً نہ بآخراً کان یلقن ما یلقن“ (۳۶)۔

امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان صدوقاً کثیر الخطأ“ (۳۷)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے روایت نہیں کی اور یہ رائے ظاہر کی کہ وہ ثبت نہیں تھے (۳۸)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة تغیر فصار یلقن“ (۳۹)۔

لیکن حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”ثقة“ جو قرار دیا ہے، یہ درست نہیں معلوم ہوتا کیونکہ باقی

ائمہ رجال نے ان کو زیادہ سے زیادہ صدوق قرار دیا ہے، البتہ صرف ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب

الثقات میں ذکر کیا ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ”ثقة“ قرار دیے جانے کے مستحق ہوں (۴۰)۔

جہاں تک صحیح بخاری شریف میں ان کی روایات کا تعلق ہے سو وہ معدودے چند روایات ہیں، ان

میں بھی عموماً متابعات موجود ہیں (۴۱)۔ واللہ اعلم۔

۲۲۰ھ میں ان کا انتقال ہوا (۴۲)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة۔

۳۵ - باب : خَوْفِ الْمُؤْمِنِ مِنْ أَنْ يَحْبَطَ عَمَلُهُ وَهُوَ لَا يَشْعُرُ .

وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ التَّيْمِيُّ : مَا عَرَضْتُ قَوْلِي عَلَى عَمَلِي إِلَّا خَشِيتُ أَنْ أَكُونَ مُكَذَّبًا . وَقَالَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ : أَدْرَكْتُ ثَلَاثِينَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ ، كُلُّهُمْ يَخَافُ النِّفَاقَ عَلَى نَفْسِهِ ، مَا مِنْهُمْ أَحَدٌ يَقُولُ : إِنَّهُ عَلَى إِيمَانٍ جَبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ . وَيُذَكِّرُ عَنِ الْحَسَنِ : مَا خَافَهُ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا أَمِينٌ إِلَّا مُنَافِقٌ . وَمَا يُحَذِّرُ مِنَ الْإِضْطِرَارِ عَلَى النِّفَاقِ وَالْعِصْيَانِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ ، لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى : «وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ» / آل عمران : ۱۳۵ .

(۳۴) تہذیب الکمال (ج ۱۹ ص ۵۰۳ و ۵۰۴)۔

(۳۵) الثقات لابن حبان (ج ۸ ص ۳۵۳ و ۳۵۴)۔

(۳۶) تہذیب الکمال (ج ۱۹ ص ۵۰۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۲۱۰)۔

(۳۷) ہدی الساری (ص ۳۲۳) ومیزان الاعتدال (ج ۳ ص ۵۹)۔

(۳۸) ہدی الساری (ص ۳۲۳)۔

(۳۹) تہذیب التہذیب (ص ۳۸۷) رقم (۳۵۲۵)۔

(۴۰) دیکھیے تعلیقات الشیخ محمد عوامة علی الکاشف للذہبی (ج ۲ ص ۱۳)۔

(۴۱) دیکھیے ہدی الساری (ص ۳۲۳)۔ (۴۲) تہذیب الکمال (ج ۱۹ ص ۵۰۳)۔

اس باب کی ماقبل کے باب کے ساتھ مناسبت

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے پہلے ”باب اتباع الجنائز من الایمان“ منعقد کیا تھا، اس کے بعد یہ باب لائے ہیں، اس کی گزشتہ باب سے مناسبت یہ ہے کہ جنازہ کا اہباع مختلف اغراض کے تحت ہوتا ہے کبھی رشتہ داروں کی رضا ملحوظ ہوتی ہے، کبھی میت والوں کی خوشنودی کا خیال ہوتا ہے اور کبھی دونوں باتیں ملحوظ ہوتی ہیں، جب کہ بعض اوقات صرف اللہ تعالیٰ کی رضا ہی مقصود ہوتی ہے اور یہی مطلوب ہے جیسا کہ حدیث میں ”ایماناً واحتساباً“ سے اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آدمی اللہ تعالیٰ کی رضا ہی کے لیے کوئی کام کرتا ہے، لیکن بعض ایسی چیزیں اور خرابیاں شامل ہو جاتی ہیں جو انسان کے عمل کو برباد کر دیتی ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ باب سے اس بات پر تنبیہ کر دی کہ آدمی جب بھی کوئی عمل کرے تو نفس کے کید سے بچتا رہے، ایسا نہ ہو کہ کوئی ایسی چیز شامل ہو جائے جس سے عمل زانیگاں ہو جائے (۴۳)۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اب تک جتنے تراجم منعقد کئے ان میں مرجئہ پر بھی رد کیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ دیگر فرق مثلاً خوارج اور معتزلہ کی بھی تردید کرتے آئے ہیں۔ یہ باب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خاص طور پر مرجئہ کی تردید کے لیے منعقد کیا ہے، وہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ مؤمن کے لیے معصیت مضر نہیں ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ روایات و آثار سے ثابت فرما رہے ہیں کہ معصیت مضر ہے، بعض اوقات معصیت کی وجہ سے انسان کا عمل جط ہو جاتا ہے اور اس کو پتہ بھی نہیں چلتا، اس لیے معصیت پر اصرار سخت مضر ہے اور خطرہ ہے کہ ایسا آدمی فلاح نہ پائے۔

ترجمۃ الباب میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دو جزء رکھے ہیں، ایک ”خوف المؤمن أن یحبط عمله“ اور دوسرا جزء ہے ”وما یحذر من الإصرار علی التقاتل والعصیان من غیر توبۃ“ دونوں اجزاء کا مقصود مرجئہ پر رد کرنا ہے، پہلے جزء سے تو یہ بتایا کہ مؤمن کو ہمیشہ ڈرتے رہنا چاہیے اور مرجئہ کا یہ خیال کہ بس ”لا إله إلا الله محمد رسول الله“ کہنے کے ساتھ ساتھ آدمی معصوم ہو گیا، یہ غلط ہے، اور دوسرے جزء سے یہ بتایا کہ معاصی پر بلا توبہ اصرار کرنا مضر ہے، اور مرجئہ کا یہ کہنا کہ ایمان کے ہوتے ہوئے ذنوب مضر

نہیں ہیں ، غلط ہے (۴۴) -

کیا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد احباطیہ کی تائید ہے ؟

بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس ترجمۃ الباب سے احباطیہ یعنی معتزلہ کی تائید کرتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ مصیبت کے ارتکاب سے انسان کا عمل جط ہو جاتا ہے اور وہ دائمی عذاب کا مستحق ہو جاتا ہے ، اس لیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہاں فرما رہے ہیں ”خوف المؤمن أن یحبط عمله و هو لا یشعر“ یعنی آدمی کو ڈرتے رہنا چاہیے کہ کہیں اس کا عمل جط نہ ہو جائے اور اس کو پتہ بھی نہ چلے (۴۵)۔ لیکن یہ بات درست نہیں ہے ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں مرجحہ کی تردید کی ہے ، معتزلہ کی تائید نہیں کی اور یہاں ان کے کلام میں ”احباط“ سے مراد احباطِ ثواب ہے ، کفر نہیں ہے ۔

چنانچہ قاضی ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”احباط“ کی دو قسمیں ہیں ایک ”احباطِ ابطال“ ہے جیسے ایمان کفر کو باطل کر دیتا ہے اور کفر ایمان کو ۔ اور دوسرا ”احباطِ موازنہ“ ہے ، یعنی جب قیامت کے دن نیکیاں اور برائیاں تولی جائیں گی اگر حسنات کا پلہ بھاری رہا تو صاحبِ حسنات مفلح ہوگا اور برائیوں کا پلہ بھاری رہا تو اس صورت میں اگر اللہ تعالیٰ معاف نہ فرمائیں تو وہ خاسر ہوگا ، اور اگر معاف فرمادیں تب بھی تھوڑی دیر کے لیے ”احباط“ پایا گیا اس لیے کہ جتنی دیر توقف ہوا اتنی دیر تک اس شخص کو اپنے عمل سے کوئی فائدہ نہیں ہوا ، اور اگر خدا نخواستہ معافی نہیں ہوئی ، بلکہ تعذیب مقدر ہوئی تو جتنے دنوں تک جہنم میں پڑا رہے گا اتنے دنوں تک اس کو اپنے عمل سے فائدہ نہیں پہنچے گا ، لیکن جب لکھے گا تو اس کو اس کے اچھے اعمال کا اجر و ثواب ملے گا ، بہر حال احباط پایا گیا ، جیسے مکمل احباط کی صورت میں انسان کو اپنے عمل کا کوئی فائدہ نہیں پہنچتا اسی طرح جس کے حق میں فی الجملہ احباط ہوگا اس کو فی الجملہ فائدہ حاصل نہیں ہوا (۴۶) واللہ اعلم ۔

کیا لاعلمی میں کلمہ کفر کا اطلاق موجب کفر ہے ؟

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں ”احباط“ سے مراد نقصانِ ایمان اور بعض عبادات کا ابطال ہے ، کفر مراد نہیں ہے ، اس لیے کہ لاعلمی میں اگر کوئی شخص ایسا عمل کرے جو کفریہ ہو تو وہ کافر نہیں

(۴۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۰)۔

(۴۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۰)۔

(۴۶) توالہ بلا ۔

ہوگا (۴۷) -

لیکن علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ جمہور کے نزدیک لاعلمی میں اگر کوئی ایسا عمل کر لے یا کوئی ایسی بات کہہ دے جو موجب کفر ہو تو کافر ہو جائے گا (۴۸) -

صاحب بحر نے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی عداۃ کفر کہتا ہے ، چاہے مزاح ہی میں کیوں نہ ہو ، تو کافر ہو جائے گا اور اگر خطایا کر اھا کھل جائے ، تو کسی کے نزدیک کافر نہیں ہوگا اور اگر اپنے اختیار سے کلمہ کفر کہا لیکن وہ اس بات سے جاہل ہے کہ یہ کلمہ کفر ہے تو اس میں مشائخ میں اختلاف ہے کہ کافر ہوگا یا نہیں (۴۹)۔

ترجمہ الباب کا ماخذ

یہ ترجمہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے قرآن کریم کی آیت ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ“ (۵۰) سے اخذ کیا ہے اس آیت میں ”رفع صوت فوق صوت النبی“ اور ”جر بالقول“ سے منع کیا گیا ہے کہ اس حرکت سے عین ممکن ہے کہ تمہارے اعمال اکارت جائیں ، اسی سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”خوف المؤمن أن یحبط عمله و هو لا یسعر“ کا ترجمہ قائم کیا اور یہ واضح کر دیا کہ ”رفع صوت فوق صوت النبی“ ظاہر ہے کہ ایک معصیت ہے اور معصیت سے اعمال کے ضائع ہونے کا خطرہ لاحق ہوتا ہے ، ایسی صورت میں یہ کہنا کہ معصیت ایمان کے لیے مضر نہیں ، یہ کیسے درست ہوگا ؟ (۵۱) -

آیت مذکورہ سے علامہ زرخشی کا غلط استدلال

علامہ زرخشی نے مسلک اعتزال کو تقویت پہنچانے کے لیے آیت مذکورہ کی ظاہری سطح سے استدلال کر کے کہا ہے کہ معاصی مطلقاً خواہ مؤدی الی الکفر ہوں یا مادون الکفر محبط اعمال اور مخرج عن الایمان ہیں (۵۲) -

(۴۷) دیکھیے شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۸۷) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۴)۔

(۴۸) حوالہ جات بالا۔

(۴۹) دیکھیے البحر الرائق (ج ۵ ص ۱۲۵) کتاب السیر ، باب أحكام المرتدین۔

(۵۰) سورة الحجرات ۲/۔

(۵۱) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۵۱۰)۔

(۵۲) دیکھیے الکشاف (ج ۳ ص ۳۵۳ و ۳۵۵)۔

جب کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مادیون الکفر کوئی سیئہ محبطِ اعمال نہیں ہوتا۔ علماء نے علامہ زحشری کے استدلال کے بہت سے جواب دیے ہیں لیکن سب سے بہتر جواب علامہ احمد بن النیر مالکی اسکندری رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے ان کا جواب دو مقدمات پر مبنی ہے :-

ایک یہ کہ رفعِ صوت بعض اوقات ایذاء کا باعث بنتا ہے ، اور یہ مشاہدہ سے ثابت ہے ، جیسے استاذ کے سامنے شاگرد کا ، مرشد کے سامنے مرید کا اور بڑے کی موجودگی میں چھوٹے کا رفعِ صوت اور شور و شغب کرنا۔ اور ظاہر ہے کہ استاذ ، پیر اور بڑے سے بڑے کی وجاہت بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وجاہت کے سامنے بچ اور گرد ہے۔

دوسرا یہ کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک یہ متفق علیہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایذاء پہنچانا کفر ہے۔

ان دونوں مقدمات کے ملانے سے نتیجہ یہ نکلا کہ رفعِ صوت کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جو مؤذی الی الکفر ہے ، اور یہ وہ صورت ہے جس میں ایذاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم متحقق ہو ، جو کفر ہے ، اور کفر بالاتفاق اعمال کو برباد کر دیتا ہے ، دوسری قسم وہ ہے جو مؤذی الی الکفر نہیں ، یعنی جس میں ایذاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم متحقق نہ ہو۔

سوال یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ہر رفعِ صوت مفضی الی الکفر اور محبطِ اعمال نہیں ہے تو مطلقاً ”لَا تَرْفَعُوا“ کا حکم کیسے دیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ہر رفعِ صوت مفضی الی الکفر اور محبطِ اعمال نہیں ہے ، لیکن یہ متعین نہیں کہ کون سا رفعِ صوت مؤذی ہوگا اور کون سا نہیں ہوگا ، اور اگر واقع میں متمیز اور متعین ہو بھی جائے تب بھی بے خیالی کی وجہ سے تمیز نہیں رہتی اور حد سے تجاوز ہو جاتا ہے ، اس لیے عین ممکن ہے کہ کسی صورت کو ہم مؤذی نہ سمجھیں اور واقع میں وہ مؤذی ہو کر کفر کی حد تک پہنچ جائے ، اس ایذاء کی صورت سے بچنے کے لیے ”لَا تَرْفَعُوا“ فرما کر مطلق رفعِ صوت سے روکا گیا ہے اور اس ممانعت کی علت بیان کی گئی ہے : ”وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ“ کہ لاعلمی میں تمہارے سارے اعمال جُط نہ ہو جائیں ، یعنی بے خبری میں وہ صورت متحقق نہ ہو جائے جس میں ایذاء ہو ، جو کفر ہے ، جس سے تمام اعمال جُط ہو جائیں گے۔

اسی التباس کی بناء پر کہ کوئی صورت مؤذی اور محبط ہے اس کا پتہ نہیں ، اس سے بچنے کے لیے مظنۃً ایذاء یعنی ہر رفعِ صوت سے ممانعت کر دی گئی تاکہ بے خیالی اور لاعلمی سے اس رفعِ صوت میں مبتلا نہ ہو جائے جس میں ایذاء ہوتی ہے جو کفر اور محبطِ اعمال ہے۔

یہ بعینہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک دوسری آیت میں کہا گیا ہے ”اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ“ (۵۳) یہاں ”کثیر ظن“ سے بچنے کا حکم ہے، جب کہ اس کی علت بیان کی گئی ہے کہ ”بعض گمان گناہ ہوتے ہیں“ بظاہر یہاں تقریب تام نہیں ہے کیونکہ جب ”بعض گمان“ گناہ ہیں تو انہیں سے بچنے کی ضرورت ہے نہ کہ ان گمانوں سے جو گناہ نہیں ہیں۔ لیکن یہاں یہی کہا جاتا ہے کہ جن بعض گمانوں میں اثم اور گناہ ہے چونکہ وہ بعض متمیز اور متعین نہیں ہیں تو ممکن ہے کہ کسی بعض کو ہم گناہ نہ سمجھیں اور وہ واقع میں گناہ ہو، ایسی صورت میں لاعلمی میں گناہ میں مبتلا ہونا ہوگا، اس لیے ”کثیر ظن“ سے بچنے کا حکم دیا تاکہ اس میں وقوع کی نوبت ہی نہ آئے۔

پھر یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ علامہ زمخشری اپنے باطل مدعی پر استدلال کرنے کے لیے آیت کا جو مطلب لے رہے ہیں کہ علی الاطلاق ہر رفع صوت محبط ہے، اس مطلب کی بناء پر ”وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ“ کی لطافت بلکہ افادیت بھی جاتی رہتی ہے، کیونکہ جب ہر قسم کا رفع صوت محبط ہوا تو جب کسی نے اس کا ارتکاب کر لیا تو اس کے اعمال کا جبط ہونا متعین اور معلوم ہے، اور رفع صوت بھی کوئی مخفی امر نہیں جس کا شعور نہ ہو تو پھر ”لا تشعرون“ کا مطلب کیا ہوگا؟ جب کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے موقف کے مطابق آیت کی جو تقریر کی گئی اس بناء پر ”لا تشعرون“ کی لطافت ظاہر ہے اور محاورے کے بالکل موافق ہے (۵۴)۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ کی

اس مسئلہ میں محترکہ کی تائید اور ان کا رد

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ میں اہل السنۃ والجماعۃ سے اختلاف کیا ہے اور محترکہ کی موافقت کی ہے اور بہت شدد کے ساتھ انہوں نے لکھا ہے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ ہر بات میں محترکہ کا خلاف کریں، اگر ان کا کوئی مسئلہ قرآن و سنت کے مطابق ہو تو خواہ مخواہ تاویلات کے درپے ہو کر ان کا خلاف کرنے کی ضرورت نہیں۔

پھر انہوں نے اس مسئلہ میں محترکہ کی تائید کے لیے مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے:-

(۱) آیت قرآنی ”لَا تَبْطُلُوا صَدَقَتَكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى“ (۵۵) یعنی اپنے صدقات کا احسان جتا کر اور

(۵۳) سورة الحجرات/۱۲۔

(۵۴) دیکھیے الانتصاف بہامش الکشاف (ج ۴ ص ۲۵۴ و ۳۵۵)۔

(۵۵) سورة البقرة/۲۶۳۔

ایذاء پہنچا کر ابطال نہ کرو۔ معلوم ہوا کہ ”من وأذی“ سے صدقہ باطل ہو جاتا ہے۔

(۲) حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے ”من ترک صلاة العصر فقد حبط عمله“ (۵۶)

معلوم ہوا کہ ترک صلاة عصر جو ایک معصیت ہے اس کی وجہ سے عمل ضائع ہو جاتا ہے۔

(۳) انھوں نے ”حدیث الموازنہ“ بھی پیش کی ہے جس میں ہے کہ قیامت کے دن نیکی اور گناہ

کا موازنہ ہوگا، اگر نیکی غالب آئی تو جنت میں جائے گا اور اگر گناہ غالب آیا تو جہنم میں جائے گا (۵۷) معلوم ہوا کہ اس کی نیکی ضائع ہو جائے گی، وگرنہ جہنم میں کیوں جاتا؟!

لیکن حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ درست نہیں چنانچہ پہلی دلیل جو ”لَا

تَبْطُلُوا صَدَقَاتِکُمْ...“ کی پیش کی اس سے یہاں استدلال صحیح نہیں، کیونکہ یہاں گفتگو اور بحث تو اس میں

ہے کہ کوئی گناہ علی الاطلاق تمام اعمالِ حسنہ کو ضائع کر سکتا ہے یا نہیں، باقی رہی یہ صورت کہ کوئی خاص نیک

عمل جس کے ساتھ اس گناہ کا تعلق ہو پھر اس گناہ سے یہ بھی ظاہر ہو جائے کہ وہ نیک عمل دراصل حسنہ نہ

تھا بلکہ محض حسنہ کی صورت تھی، اس میں حسنہ کی روح اور حقیقت نہ تھی، ایسی صورت میں اس گناہ کا

اس خاص نیکی کے لیے محبط ہونا مسلم ہے اور اس آیت سے یہی صورت ثابت ہوتی ہے کہ ”مَنْ“ اور

”أَذَى“ جس خاص حسنہ سے متعلق ہیں یعنی صدقات، وہ اس سے باطل اور حبط ہو جائیں گے اور یہ حبط و

بطلان بالکل بجا ہے کیونکہ ”من وأذی“ نے بتلادیا کہ وہ صدقہ دراصل صدقہ ہی نہ تھا، محض صدقہ کی صورت

تھی، اس میں روح اور حقیقت نہیں تھی۔

پھر ان کا ”تعلیل الموازنہ“ سے استدلال بھی بے فائدہ ہے اس لیے کہ اس سے یہ ثابت

نہیں ہوتا کہ تمام نیک اعمال باطل ہو جائیں گے، زیادہ سے زیادہ اتنی بات ثابت ہو سکتی ہے کہ سیئہ کے غلبہ

کی وجہ سے فی الحال اس کی حسنات نفع نہیں پہنچائیں گی، اور فی الحال نفع نہ پہنچانے سے حبط لازم نہیں آتا،

بلکہ فی الحال ان کو محفوظ رکھا جائے گا، جب وہ اپنی سینات کی سزا بھگت کر پاک و صاف ہو جائے گا پھر

انھیں حسنات کی بدولت اس کو جنت اور مراتبِ عالیہ نصیب ہوں گے، اگر سیئہ کی وجہ سے تمام حسنات

حبط ہو جائیں تو پھر عصاة مؤمنین کو جنت میں مراتبِ مختلفہ کس بنا پر ملیں گے؟!

(۵۶) صحیح البخاری (ج ۱ ص ۷۸) کتاب مواقیب الصلاة، باب اثم من ترک صلاة العصر۔ و سنن النسائی (ج ۱ ص ۸۳) کتاب الصلاة، باب من

ترک صلاة العصر۔

(۵۷) أخرج ابن حاتم عن ابن عباس قال: ”يحاسب الناس يوم القيامة، فمن كانت حسناته أكثر من سيئاته بواحدة دخل الجنة، ومن كانت

سيئاته أكثر من حسناته بواحدة دخل النار...“ وأخرج أبو الشيخ عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: ”يوضع الميزان يوم القيامة، فيوزن الحسنات

والسيئات، فمن رجحت حسناته على سيئاته دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته على حسناته دخل النار“ الدر المنثور (ج ۳ ص ۶۹ و ۷۰) سورة

الأعراف۔

جہاں تک ”من ترک صلاة العصر فقد حبط عمله“ کا تعلق ہے سو اس سے بظاہر ان کے موقف کی تائید ہوتی ہے لیکن جمہور اس کو زجر و توبیخ اور تہلیل پر محمول کرتے ہیں۔ اس کو یوں سمجھئے کہ ”حبط“ کے لغوی معنی یہ ہیں کہ جانور کو بہتر چراگاہ ملے اور اس میں سے وہ بہت زیادہ چرجائے، حتیٰ کہ وہ ہضم نہ کر سکے، اس کا پیٹ اور کوکھیں پھول جائیں، اس طرح پیٹ اور کوکھ کے پھول جانے کو ”حبط“ کہا جاتا ہے (۵۸)۔

دیکھیے! جانور اس غرض سے گھاس چرتا ہے کہ اس کی زندگی باقی رہے اور صحت و طاقت برقرار رہے، اب ایک عارض اور بے قاعدگی کی وجہ سے وہ نفع حاصل نہ ہوا بلکہ بسا اوقات تو اس سے مرگ بھی واقع ہو جاتی ہے اور بعض اوقات مرتا تو نہیں لیکن گھاس چرنے کا جو نفع ہونا چاہیے تھا وہ نفع حاصل نہیں ہو پاتا۔ ”حبط“ کے اصل معنی تو یہ ہیں۔

اب اس سے ”حبط عمل“ مراد لیا گیا ہے، کیونکہ اس میں بھی یہی ہوتا ہے کہ اعمال سے جو اصل مقصود ہے یعنی ثواب و اجر اور رضائے خداوندی، وہ کسی عارض کی وجہ سے حاصل نہیں ہوتا، اس میں بھی دو وجہ ہیں کبھی تو ایسا عارض آتا ہے جس سے سارے عمل واقعی طور پر بالکل ہی بیکار اور اکارت جاتے ہیں جیسے مثلاً کسی نے کفر کا ارتکاب کر لیا اور کبھی یہ صورت ہوتی ہے کہ ایسا عارض پیش آ جاتا ہے جس سے اعمال بالکل کالعدم اور بیکار تو نہیں ہوتے مگر اس میں معتد بہ فائدہ نہیں ہوتا، یا جو برکت اس سے حاصل ہونی چاہیے وہ حاصل نہیں ہوتی، اس کو بھی ایک درجہ میں ”حبط“ کہا جاسکتا ہے، عرفاً بھی جب کسی شخص کے کام میں خرابی پیدا ہو جائے اور اس کی وجہ سے اس کا معتد بہ نفع جاتا رہے، یا جس درجہ کی عذگی مطلوب تھی وہ حاصل نہ ہو سکے تو کہا جاتا ہے کہ ”فلاں کا سارا کیا کرایا ملیا میٹ ہو گیا“۔ لہذا نصوص میں جہاں کہیں کسی سنیہ کی وجہ سے ”حبط“ کا ذکر آیا ہے وہاں یہ دوسری صورت ہی مراد ہے۔

اسی بنا پر ”من ترک صلاة العصر فقد حبط عمله“ کا مطلب یہ ہے کہ صلوٰۃ العصر کا ترک اتنا بڑا جرم عظیم ہے کہ اس کی وجہ سے اس کے اعمال کا معتد بہ نفع جو حاصل ہونا تھا وہ حاصل نہ ہو سکے گا اور اس کو سخت نقصان پہنچے گا، جیسا کہ دوسری روایت میں ہے ”من فاتته صلاة العصر فکان ماؤثر اہلہ و مالہ“ (۵۹)۔ بعینہ اسی طرح ”لَا تَرْفَعُوا أَسْوَآتِکُمْ... الخ“ کا مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبتِ بابرکت میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو جو ایک خاص برکت حاصل ہوتی تھی جس سے تھوڑے عمل میں ان کو اجر عظیم اور نفع کثیر حاصل ہو جاتا تھا وہ فوت ہو جائے گا جو بہت بڑا خسران اور حرمان ہے۔ چنانچہ

(۵۸) دیکھیے النبۃ فی غریب الحدیث (ج ۱ ص ۳۳۱)۔

(۵۹) رواہ النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۸۳) کتاب الصلاة، باب صلاة العصر فی السفر۔

حدیث میں آتا ہے کہ ”میرا ایک صحابی اگر نصف مد صدقہ کرے تو تم میں سے کسی کا پہاڑ کے برابر سونا صدقہ کرنا بھی اس کی برابری نہیں کر سکتا“ (۶۰)۔

وجہ اس کی یہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت اور فیض صحبت سے ان کو اکمل درجہ کا اخلاص حاصل ہوتا تھا جو عمل کی روح ہے، اب اگر کوئی شخص ایسا کوئی کام کرے جو دربار رسالت کی تہذیب و ادب کے خلاف ہو تو بہت ممکن ہے کہ اس کی نحوست سے ان فیوض و برکات کی آمد بند ہو جائے اور یہ محروم رہ جائے، تو جو شخص مذکورہ فیوض و برکات سے مستفیض ہو رہا تھا اب اگر وہ ان سے محروم رہ جائے تو عرفاً اس کو یوں کہا جاتا ہے کہ اس کا کیا کرایا سب بیکار گیا، کیونکہ جب وہ فیض و برکت نہیں رہی تو گویا اس کو کوئی نفع نہیں ہوا۔

اس تشریح سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ان مواقع میں ”حبط“ سے بالکل بیکار ہو جانا مراد نہیں کیونکہ ایسا ارتکاب کفر کی وجہ سے ہوتا ہے، بلکہ معتد بہ نفع اور برکات کا حبط ہو جانا مراد ہے (۶۱)۔ واللہ اعلم۔

وقال ابراہیم التیمی

ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

یہ الیو اسماء ابراہیم بن یزید بن شریک تیمی کوئی ہیں عابد، زاہد، شب زندہ دار اور واعظ بزرگوں میں سے تھے (۶۲)۔

حضرت انس، حضرت حارث بن سويد، عمرو بن میمون، عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ اور یزید بن شریک رحمہم اللہ تعالیٰ و رضی عنہم سے روایت کرتے ہیں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی مرسل روایت کرتے ہیں (۶۳)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں بیان بن بشر الحمسی، حسن بن عبید اللہ نخعی، حکم بن عتیبہ، زید بن الحارث الیامی، سالم بن ابی حفصہ، سلمہ بن کہیل، سلیمان الاعمش اور یونس بن عبید رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ

(۶۰) عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ ﷺ: ”لا تنسوا أصحابی، فلو أن أحدکم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مداً أحدهم ولا نصیفہ“ أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۵۱۸) کتاب فضائل أصحاب النبی ﷺ، باب بلاتر جمعة، بعد باب قول النبی ﷺ: لو كنت متخذاً خلیلاً۔

(۶۱) یہ مکمل بحث ”فضل الباری“ (ج ۱ ص ۵۱۲ و ۵۱۳) سے ماخوذ ہے۔

(۶۲) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۲)۔

(۶۳) حوالہ بالا۔

ہیں (۶۳)۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۶۵)۔

امام ابو زرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة مرجئ“ (۶۶)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صالح الحدیث“ (۶۷)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة الا انه يرسل ويدلس“ (۶۸)۔

حجاج بن یوسف نے ان کو قید کر دیا تھا، اس کا واقعہ بھی ایثار کی تاریخ میں اپنا نمونہ آپ ہے۔

واقعہ یہ ہوا کہ حجاج بن یوسف نے حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کو گرفتار کرنے کے لیے اہلکار بھیجے، یہ اہلکار ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس پہنچے اور کہا کہ ”ابراہیم مطلوب ہے“ انھوں نے اس علم کے باوجود کہ ان کے مطلوب حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، کہا کہ میں ہی ابراہیم ہوں، ان کے تقویٰ اور جذبہ ایثار نے اجازت نہ دی کہ وہ ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کی گرفتاری میں ادنیٰ معاونت بھی کریں، چنانچہ ان کو گرفتار کر کے حجاج کے بدنام زمانہ جیل خانہ میں ڈال دیا، یہ جیل خانہ حجاج نے بنوایا تھا جس میں نہ تو گرمی سے بچنے کا کوئی سامان تھا اور نہ ہی سردی سے بچنے کی کوئی جگہ، کھلے آسمان تلے دو دو آدمیوں کو ایک زنجیر میں باندھ کر رکھتے تھے، ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ کی چند ہی دنوں میں شکل و صورت متغیر ہو گئی، حتیٰ کہ ان کی والدہ انھیں دیکھنے آئیں تو پہچان نہ سکیں، جب انھوں نے خود بات کی تو پہچان گئیں، اسی حال میں ان کا انتقال ہو گیا۔

جس رات کو ان کا انتقال ہوا حجاج بن یوسف نے خواب میں دیکھا کہ کوئی شخص کہہ رہا ہے کہ آج رات اس شہر میں ایک جتنی شخص انتقال کر گیا ہے۔ صبح اٹھ کر حجاج نے دریافت کیا کہ آیا آج واسطہ شہر میں کسی کا انتقال ہوا ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ ہاں! آج جیل کے اندر ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ہوا ہے۔ حجاج نے فوراً یہ کہہ کر بات ٹال دی کہ یہ خواب شیطان کے وساوس میں سے ایک وسوسہ ہے۔ اس کے بعد اس کے حکم سے ان کو کوڑی میں ڈال دیا گیا (۱)۔

۹۲ھ میں ان کا انتقال ہوا، ان کی عمر چالیس سال نہیں ہوئی تھی (۲)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة۔

(۶۴) حوالہ بالا۔

(۶۵) حوالہ بالا و خلاصة الخرجی (ص ۲۳)۔

(۶۶) حوالہ جات بالا۔

(۶۷) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳۳)۔

(۶۸) تقریب التہذیب (ص ۹۵) رقم (۲۶۹)۔

(۱) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۲۸۵)۔

(۲) دیکھیے الکاشف (ج ۱ ص ۲۲۷) رقم (۲۲۰)۔

ما عرضت قولی علی عملی إلا خشیت أن أكون مکذبا
جب بھی میں نے اپنے قول کو اپنے عمل پر پیش کیا یعنی دونوں کا موازنہ کیا تو مجھے یہ خوف ہوا کہ
کہیں مجھے جھوٹا نہ سمجھا جائے۔

ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی تخریج

ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ اثر ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے ”طبقات“ میں (۳)، امام احمد رحمۃ اللہ
علیہ نے ”کتاب الزہد“ میں (۴) ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”تاریخ“ میں (۵) ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ
علیہ نے اپنی ”مصنف“ میں (۶)، ابو القاسم اللکائی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”سنن“ میں (۷) اور امام بخاری
رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”تاریخ کبیر“ میں (۸) موصولاً نقل کیا ہے۔

اس قول کا مطلب

ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول میں ”مکذبا“ کو بصیغۂ اسم فاعل اور بصیغۂ اسم مفعول
دونوں طرح نقل کیا گیا ہے (۹)۔

اگر اسم فاعل کا صیغہ لیا جائے تو مطلب ہوگا کہ جب بھی میں اپنے قول و فعل کا موازنہ کرتا ہوں تو
مجھے ڈر ہوتا ہے کہ میں خود اپنے عمل سے اپنے قول کی تکذیب کرنے والا نہ بن جاؤں۔

علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ایسا ہے جیسا کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ
نے ایک مثال بیان کی ہے کہ ایک شخص برتن سے حلہ اٹھا اٹھا کر مزے سے کھا رہا ہے اور لوگوں سے کہتا
ہے کہ دیکھو! اس کو مت کھانا اس میں زہر ملا ہوا ہے، تو ظاہر ہے کہ لوگ اس کی تکذیب کریں گے اور یہ

(۳) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۲۸۵)۔

(۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۰) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۵)۔

(۵) حوالہ جات بالا۔

(۶) تغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۵۲)۔

(۷) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۵)۔

(۸) تاریخ کبیر (ج ۱ ص ۳۳۵) رقم (۱۰۵۲)۔

(۹) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۵) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۰)۔

خود بھی اپنے عمل سے اپنی تکذیب کر رہا ہے، چنانچہ حافظ شیرازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :-

واعظاں کیس جلوه بر محراب و منبری کنند
چوں بخلوت می روند آں کارِ دیگر می کنند
مشکلے دارم ز دانشمند مجلس باز پرس
توبہ فرمایاں چرا توبہ کمتر می کنند
گویا باور نمی دارند روز داوری
کایں ہمہ قلب و دغل در کار داوری کنند

(یعنی یہ واعظ لوگ جو محراب و منبر پر جلوه افروز ہوتے ہیں اور زہد و رفاق کی باتیں کرتے ہیں جب خلوت میں جاتے ہیں تو ان کا عمل کچھ اور ہوتا ہے، مجھے ایک اشکال ہے، ذرا مجلس کے دانشمندوں سے پوچھو کہ توبہ کی تلقین کرنے والے کیوں خود توبہ کم کرتے ہیں؟! گویا انھیں روزِ جزا پر یقین نہیں ہے کہ باوجود دلائل و براہین کے خداوندِ عدل کے کاموں میں الٹ پلٹ کرنے اور دخل اندازی کی کوشش کرتے ہیں)۔

ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ بہت متقی اور بہت محتاط انسان تھے، مگر خوف و خشیت اور تواضع سے "خشیت ان اکون مکتباً" کہہ رہے ہیں، معلوم ہوا کہ کمالِ ایمانی کے باوجود ترساں و لرزاں رہنا چاہیے، ان کا اشارہ اس آیت کی طرف ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ" (۱۰) یعنی اپنے منہ سے اطاعتِ قانون کا اعلان کرنا اور پھر عمل نہ کرنا اس سے غضبِ الہی بھڑکتا ہے۔

"مکتباً" کو بصیغہ اسم فاعل پڑھنے کی صورت میں یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ عمل کے اعتبار سے دین کی تکذیب کرنے والوں سے مشابہت کی وجہ سے میرا شمار بھی شریعت کو جھٹلانے والوں میں نہ ہو جائے، کیونکہ کافروں میں منافقین کی زبان میں تو بڑی طاقت ہوتی ہے مگر عمل کے میدان میں وہ صفر ہوتے ہیں۔

اور اگر "مکتباً" کو اسم مفعول پڑھا جائے تو مطلب ہوگا کہ میں ڈرتا ہوں اللہ تعالیٰ سے یا لوگوں سے کہ وہ میری تکذیب نہ کریں، کیونکہ جب عمل قول کے مخالف ہے تو عمل دیکھ کر لوگ جھوٹا کہیں گے، ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ چونکہ بڑے عابد، زاہد اور متقی تھے، وعظ کما کرتے تھے، ان کا مقصد یہ ہے کہ جب میں اپنے اقوال کی روشنی میں اپنے اعمال کا جائزہ لیتا ہوں تو مجھے خوف ہوتا ہے کہ میری تکذیب نہ کردی جائے (۱۱) واللہ اعلم۔

وقال ابن ابی مُلَکَة

اور ابن ابی ملکہ نے کہا۔

یہ ابو بکر عبداللہ بن عبید اللہ بن ابی ملکہ زہیر بن عبداللہ بن جعدان تیمی قرشی ہیں ، ابو محمد بھی ان کی کنیت ہے (۱۲)۔

حضرت عائشہ ، حضرت عبداللہ بن عباس ، حضرت عبداللہ بن عمر ، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص ، حضرت عبداللہ بن الزبیر ، حضرت ابو محذورہ ، حضرت ام سلمہ اور حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہم اجمعین سے روایت کرتے ہیں (۱۳)۔

ان کے علاوہ بہت سے حضرات کو دیکھا ہے لیکن ان سے روایت نہیں کی ، مثلاً حضرت علی بن ابی طالب اور حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہما کو دیکھا ہے لیکن ان سے روایت نہیں کی۔

ان سے ایوب سختیانی ، جریر بن حازم ، حمید الطویل ، عبدالعزیز بن جریج ، عبداللہ بن عبدالعزیز بن جریج ، عطاء بن ابی رباح ، لیث بن سعد ، لیث بن ابی سلیم اور یزید بن ابراہیم نیشری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ روایت حدیث کرتے ہیں (۱۴)۔

امام ابو زرعمہ اور امام ابو حاتم رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۱۵)۔

ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة كثير الحديث“ (۱۶)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان عالماً مفتياً صاحب حديث وإتقان، معدود في طبقة عطاء، وقد ولي القضاء لابن الزبير، والأذان أيضاً“ (۱۷)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے (۱۸)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”تابعی ثقة“ (۱۹)۔

(۱۲) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱۵ ص ۲۵۶)۔ تقریب التہذیب (ص ۴۱۲) اور طبقات ابن سعد (ج ۵ ص ۴۷۲) میں ان کا لقب نامہ تھوڑا سا مختلف ہے ، جب کہ عام مراجع میں ویسا ہی ہے جیسا کہ تہذیب الکمال کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے۔

(۱۳) تہذیب الکمال (ج ۱۵ ص ۲۵۶ و ۲۵۷)۔

(۱۴) حوالہ بالا۔

(۱۵) تہذیب الکمال (ج ۱۵ ص ۲۵۸)۔

(۱۶) طبقات ابن سعد (ج ۵ ص ۴۷۳)۔

(۱۷) سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۸۹)۔

(۱۸) الثقات لابن حبان (ج ۵ ص ۲)۔

(۱۹) تعلیقات تہذیب الکمال (ج ۱۵ ص ۲۵۹)۔

ابن خلفون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”رجل صالح جلیل ثقة“ (۲۰)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة فقیہ“ (۲۱)۔

۱۱ھ میں آپ کا انتقال ہوا (۲۲)۔

أدرکت ثلاثین من أصحاب النبی ﷺ
میں اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے تیس حضرات سے مل چکا ہوں۔

ابن ابی ملیکہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس اثر کی تخریج
ابن ابی ملیکہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس اثر کو ابو خیثمہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”تاریخ“ میں (۲۳) ،
محمد بن نصر مروزی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”کتاب الایمان“ میں (۲۴) ، ابو زرعمہ و مشقی رحمۃ اللہ علیہ نے
اپنی ”تاریخ“ میں (۲۵) اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”تاریخ کبیر“ میں (۲۶) موصولاً نقل کیا
ہے۔

ان طرق میں سے کسی بھی طریق میں ان صحابہ کرام کا نام نہیں لیا گیا جن کے بارے میں یہاں ذکر
ہے ، البتہ ابن ابی ملیکہ نے جن صحابہ کرام سے زیادہ ملاقات کی ان میں حضرت عائشہ ، حضرت اسماء ، عبادلہ
اربعة ، حضرت ابوہریرہ ، حضرت عقبہ بن الحارث اور حضرت مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہم ہیں اور ان سے
روایت بھی کی ہے (۲۷)۔

كلهم يخاف النفاق على نفسه
سب کے سب اپنے بارے میں نفاق سے خائف تھے۔

(۲۰) حوالہ بالا۔

(۲۱) تفریب التہذیب (ص ۳۱۲) رقم (۳۳۵۳)۔

(۲۲) سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۹۰)۔

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۰) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۵) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۵۲)۔

(۲۴) حوالہ جات بالا۔

(۲۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۰) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۵۲)۔

(۲۶) تاریخ کبیر (ج ۵ ص ۱۳۶) رقم الترجمة (۳۱۲)۔

(۲۷) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۰ و ۱۱۱)۔

اس خوف کا نشا انتہائی ورع تھا، چونکہ یہ حضرات انتہائی متورع اور پرہیزگار تھے اس لیے ہر چیز میں ان کو خطرہ لگا رہتا تھا، ڈرتے تھے کہ کہیں ان کا کوئی قول اور عمل منافقین کے قول و عمل کے مشابہ نہ ہو جائے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ باوجود جلالت قدر کے حضرت حذیفہ صاحب سر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جا کر کہتے کہ میرے اندر تو کوئی نفاق کا عمل نہیں؟ (۲۸)۔

علامہ ابن بطل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل میں حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے طویل عمر پائی، اور انھوں نے اپنے سامنے تغیر فی الشرع کا مشاہدہ کیا، لیکن قدرت نہ ہونے کی وجہ سے انکار نہ کر سکے اس لیے انھیں یہ خطرہ ہوا کہ کہیں یہ سکوت ندامت میں داخل نہ ہو، اور ان کا اس طرح خاموش رہنا نفاق کی کوئی چیز نہ ہو (۲۹)۔

ما منہم أحد یقول: إني علی ایمان جبریل و میکائیل

ان میں سے کوئی بھی نہیں کہتا تھا کہ اس کا ایمان جبریل اور میکائیل علیہما السلام کے ایمان کے مثل ہے، یعنی جیسے حضرت جبریل اور حضرت میکائیل کا ایمان مکمل ہے کیونکہ ان کا ایمان شہودی ہے، ان میں کوئی شخص اپنے بارے میں ایسا گمان نہیں کرتا تھا، بلکہ ہر ایک کو یہ خطرہ لگا رہتا تھا کہ اس کے ایمان میں کہیں کسی راستے سے کمی نہ آگئی ہو، اس سے کوئی نفاق کا عمل صادر نہ ہو گیا ہو، نفاق کی کوئی بات زبان سے نہ نکل گئی ہو۔

بعض حضرات ارشاد فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود اس جملہ کو نقل کرنے سے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر تعریض ہے، کیونکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے ”ایمانی کایمان جبریل“ لیکن یہ بات معروف شارحین نووی، کرمانی، عینی، عسقلانی، قسطلانی وغیرہ میں سے کسی نے ذکر نہیں کی، لہذا یہ کہنا کہ اس سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر تعریض مقصود ہے درست معلوم نہیں ہوتا (۳۰)۔

اس کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ ہیں ”... علی ایمان جبریل و میکائیل“ جب کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کہیں ”میکائیل“ کا لفظ منقول نہیں ہے۔

(۲۸) ”عن زید بن وہب قال: مات رجل من المنافقين، فلم یصل علیہ حذیفۃ، فقال لہ عمر: أین القوم هذا؟ قال: نعم، قال: بالله أنہم أنا؟ قال: لا، ولن أخبر بہ بعدک أحدًا“ (رواہ مؤستفٰ فی الایمان) کذا فی کنز العمال (ج ۱۳ ص ۳۳۲) رقم (۳۶۹۹۲) نیز دیکھیے رقم (۳۶۹۹۱)۔

(۲۹) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۵) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۱)۔

(۳۰) انظر تعلیقات لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۹۹)۔

اس وجہ سے کچھ بعید نہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود اپنے کسی ایسے معاصر کی تردید ہو جو مرجئی صاحب بدعت ہو، جس سے یہ قول منقول ہو (۳۱)۔

کیا ”ایمانی کا ایمان جبریل“ کا جملہ

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ثابت ہے؟

یہاں یہ بات بھی غور طلب ہے کہ یہ جملہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ثابت بھی ہے یا نہیں؟۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”شرح الفقہ الاکبر“ میں اور علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ”ردالمحتار“ میں ”خلاصہ“ کے حوالہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے طریق سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کیا ہے ”اُمّہ ان یقول الر جل: ایمانی کا ایمان جبریل، ولكن یقول: آمنت بما آمن به جبریل“ (۳۲)۔ اسی طرح حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کیا ہے ”من قال: ایمانی کا ایمان جبریل فهو صاحب بدعة“ (۳۳)۔

تو جب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ جو ان کے علوم کے حافظ و ناشر ہیں، نقل کرتے ہیں کہ ”ایمانی کا ایمان جبریل“ کہنا پسندیدہ نہیں، تو امام صاحب بھلا کیسے اس کو پسند فرما سکتے ہیں؟!

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وکذا لا يجوز أن یقول أحد: ایمانی کا ایمان الانبیاء علیہم السلام، بل ولا یبغی أن یقول: ایمانی کا ایمان ابی بکر و عمر رضی اللہ عنہما و أمثالہما“ (۳۴)۔ اور اگر مان لیا جائے کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے یہ جملہ منقول ہے تو یہ تفصیل بھی جاننا چاہیے کہ امام صاحب سے اس مقام پر تین قسم کے جملے نقل کئے گئے ہیں:-

ایک لفظ صاحب بحر نے نقل کیا ہے ”ایمانی کا ایمان جبریل، ولا أقول: ایمانی مثل ایمان جبریل صلوات اللہ علیہ و سلامہ“ (۳۵)۔

(۳۱) دیکھیے امداد الباری (ج ۳ ص ۶۹۹)۔

(۳۲) شرح الفقہ الاکبر لملا علی قاری (ص ۸۶ و ۸۸) و ردالمحتار (ج ۲ ص ۳۸۵)۔

(۳۳) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۲۹۳) ترجمۃ القاضی ابی یوسف الإمام العلامة۔

(۳۴) شرح الفقہ الاکبر للقاری (ص ۸۸)۔

(۳۵) البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۸۶) باب الطلاق، فصل فی إضافة الطلاق إلى الزمان۔

دوسرا لفظ صاحب خلاصہ نے نقل کیا ہے ”اُکرہ أن يقول الرجل: إيماني كإيمان جبريل، ولكن يقول: أمنت بما آمن به جبريل“ (۳۶)۔

تیسرا لفظ ”کتاب العالم والمتعلم“ میں منقول ہے ”إن إيماننا مثل إيمان الملائكة، لأننا آمنّا بوحداية الله تعالى وقدرته وما جاء من عند الله عز وجل بمثل ما أقرت به الملائكة وصدقته به الأنبياء والرسل، فمن ههنا إيماننا مثل إيمانهم؛ لأننا آمنّا بكل شيء أمنت به الملائكة مما عاينته من عجائب الله تعالى، ولم نعاينه نحن، ولهم بعد ذلك علينا فضائل في الثواب على الإيمان وجميع العبادات...“ (۳۷)۔

اب یہاں تین عبارتیں ہو گئیں اور تینوں میں بظاہر تعارض ہے، علامہ ابن کمال پاشا رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مستقل رسالہ میں اس مسئلہ کو منقح کیا ہے اور تمام عبارتوں کے محال متعین کئے ہیں، علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا خلاصہ نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان میں پہلی عبارت علماء کے حق میں ہے، جو ”کاف“ اور ”مثل“ میں فرق کرتے ہیں، کیونکہ ”کاف“ تو مطلقاً تشبیہ کے لیے آتا ہے، یا یوں کہیے کہ تشبیہ فی الذات کے لیے استعمال ہوتا ہے، اور ”مثل“ تشبیہ فی الذات کے ساتھ ساتھ تشبیہ فی الصفات کے لیے بھی آتا ہے، تو گویا پہلی عبارت میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تشبیہ فی الذات کی تو اجازت دی ہے لیکن تشبیہ فی الصفات کو مکروہ سمجھا ہے، اور اس کی اجازت نہیں دی، اس لیے کہ انسانوں کا ایمان ملائکہ کے ایمان کے من کل الوجوہ تمام صفات میں مشابہ ہو، یہ بعید ہے، کیونکہ ملائکہ کو تو حضور و شہود حاصل ہے اور انسان کو یہ بات حاصل نہیں ہے۔

دوسری عبارت عوام کے اعتبار سے ہے جس میں ”کاف“ کے استعمال سے بھی منع کیا گیا ہے، کیونکہ وہ ”کاف“ اور ”مثل“ میں فرق سے ناواقف ہوتے ہیں۔

تیسری عبارت جس میں ”مثل“ کا استعمال ہے اس میں تو یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ ایمان جبریل اور ایمان ملائکہ کے ساتھ مشابہت اور تشبیہ کی کیا وجہ ہے۔ اور وہ وجہ یہ ہے کہ دونوں کا مؤمن بہ ایک ہے جن چیزوں پر ملائکہ ایمان رکھتے ہیں انہی چیزوں پر جن و انس بھی ایمان رکھتے ہیں، چونکہ وجہ تشبیہ ذکر کر دی گئی ہے اس لیے من کل الوجوہ مشابہت کا ہونا لازم نہیں آتا، اسی لیے اس کی تصریح بھی کر دی کہ ”ولہم بعد ذلك علينا فضائل في الثواب...“ یعنی ان کا ایمان اور ہمارا ایمان برابر نہیں ہو سکتا، ان کو فضیلت زیادہ حاصل ہے کیونکہ ان کا ایمان شہودی اور حضوری ہے (۳۸) واللہ اعلم۔

(۳۶) دیکھیے رد المحتار (ج ۲ ص ۳۸۵)۔

(۳۷) حوالہ بالا۔

(۳۸) دیکھیے رد المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۳۸۵) کتاب الطلاق، مطلب فی قول الإمام: إيماني كإيمان جبريل۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے ”لامع“ میں اس سلسلہ میں بہت سے جواب دیے ہیں من شاء

التفصیل فلیر جمع الیہ (۳۹)۔

ویذکر عن الحسن: ما خاف إلا مؤمن، ولا أمنت إلا منافق

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ نفاق سے مؤمن ہی ڈرتا ہے، اور منافق تو اس سے ہمہ وقت مطمئن رہتا ہے۔

”خاف“ اور ”أمنت“ میں ضمیر مفعول کس کی طرف راجع ہے؟ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ضمیر لفظ الجلالة ”اللہ“ کی طرف لوٹ رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے مؤمن تو ڈرتا رہتا ہے اور منافق بے خوف ہوتا ہے، ابن التین رحمۃ اللہ علیہ اور متاخرین کی ایک جماعت کی رائے بھی یہی ہے (۴۰)، علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو راجح قرار دیتے ہوئے کہا کہ ”ما خاف إلا مؤمن“ کا مطلب ہے ”ما خاف من اللہ إلا مؤمن“ گویا اس میں حرف جار ”من“ کو حذف کر کے فعل کو مفعول کے ساتھ ملا دیا، بعینہ یہی تفصیل ”أمنت“ کے اندر ہے (۴۱)۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مطلب اگرچہ اس صورت میں درست ہے لیکن یہ نہ تو حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود ہے اور نہ ہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مراد، کیونکہ یہاں اختصار ہے جس کی وجہ سے غلط فہمی ہوئی ہے، ورنہ جن حضرات نے اس اثر کو موصولاً نقل کیا ہے ان سب نے اس اثر کے جو الفاظ نقل کئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ضمیر لفظ ”اللہ“ کی طرف عائد نہیں، ہے بلکہ نفاق کی طرف عائد ہے (۴۲)، جیسا کہ آگے ہم اس کے الفاظ ذکر کریں گے۔

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے فرمان کا مطلب یہ ہے کہ مؤمن کو نفاق کا خوف رہتا ہے کہ کہیں اس کے عمل میں نفاق نہ داخل ہو جائے، ہاں! منافق البتہ نفاق سے بے خوف ہوتا ہے۔

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے اثر کی تخریج

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے اس اثر کو امام جعفر بن محمد فریابی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب

(۳۹) دیکھیے لامع الدراری (ج ۱ ص ۶۰۰-۶۰۵)۔

(۴۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۱)۔

(۴۱) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۸۸)۔ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کی بات کا رد کیا ہے اور لکھا ہے ”إذا كان الفعل متعدداً يأنفسه فلا يحتاج إلى تقدير حرف يوصل به الفعل إلا في موضع يحتاج فيه إلى تضمين معنى فعل بمعنى فعل آخر، وههنا ليس كذلك“

عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۶)۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۱)۔

”صفة المنافق“ میں موصولاً تخریج کیا ہے، معلى بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں ”سمعت الحسن یحلف فی هذا المسجد: بالله الذی لا إله إلا هو، ماضی مؤمن قط ولا بقی، إلا وهو من النفاق مشفق، ولا مضی منافق قط ولا بقی، إلا وهو من النفاق آمن“ اسی طرح ان سے یہ الفاظ بھی منقول ہیں ”من لم یخف النفاق علی نفسه فهو منافق“ (۳۳)۔

اسی طرح جعفر فریابی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی سند سے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے ”لا، واللہ! ما أصبح ولا أمس مؤمن إلا وهو یخاف النفاق علی نفسه“ (۳۴)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”کتاب الایمان“ میں حضرت حسن رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے ”واللہ ماضی مؤمن، ولا بقی، إلا یخاف النفاق، وما آمنه إلا منافق“ (۳۵)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں ان سے اور بھی الفاظ نقل کئے ہیں (۳۶)۔

ان تمام طرق میں ”نفاق“ کا صراحۃً ذکر ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو الفاظ ذکر کئے ہیں ان میں روایت بالمعنی ہے اور اختصار ہے، لہذا ضمیر ”نفاق“ ہی کی طرف لوٹنی چاہیے، اس سے پہلے ابن ابی ملیکہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول گذرا ہے ”کلهم یخاف النفاق علی نفسه“ اس کے ساتھ بھی مطابقت اسی وقت ہوگی جب ضمیر کو ”نفاق“ کی طرف لوٹایا جائے، اسی طرح ”خوف المؤمن أن یحبط عمله وهو لا یשמع“ سے مطابقت بھی تب ہی ہوگی جب ”نفاق“ کی طرف ضمیر لوٹائی جائے گی۔ واللہ اعلم۔

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ

کے قول کو صیغہ ترمیض سے کیوں ذکر فرمایا؟

یہاں ایک اشکال یہ ہے کہ یہ بات معروف ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جب صیغہ معروف استعمال کرتے ہیں اور جزم کے الفاظ کے ساتھ کسی روایت کو ذکر کرتے ہیں تو یہ اس کی ”صحیح“ کی دلیل ہوتی ہے (۳۷)۔

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ابراہیم تیمی اور ابن ابی ملیکہ رحمہما اللہ تعالیٰ کے آثار جب نقل

(۳۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۱) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۶) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۵۳)۔

(۳۴) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۶) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۵۳)۔

(۳۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۱) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۶) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۵۳)۔

(۳۶) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۶)۔

(۳۷) انظر تقرب النواوی بشرح تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۱۰ و ۱۱۸)۔

کئے تو ”قال“ کا صیغہ استعمال کیا جو جزم کے لیے ہے، جس سے ان آثار کے ”صحیح“ ہونے کی طرف اشارہ ہو گیا، لیکن جب حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا اثر نقل کیا تو اسے صیغہ ترمیض ”یذکر“ سے نقل کیا ہے، اسکی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ”تغلیق التعلیق“ میں تو یہ دیا ہے کہ اس کی سند میں جعفر بن سلیمان ہیں، وہ چونکہ مضبوط راوی نہیں ہیں اس لیے جزم کا صیغہ استعمال نہیں فرمایا (۳۸)، حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر جعفر بن سلیمان زیادہ مضبوط نہ بھی ہوں تو بھی اس اثر کی صحت پر کوئی نقصان نہیں آئے گا کیونکہ وہ مقدر نہیں ہیں (۳۹)۔

اس سے بھی بہتر جواب حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ ہی نے فتح الباری میں دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا صیغہ جزم و ترمیض کے استعمال کا معمول سند کے ضعف و قوت کی بنیاد پر ہے، اسی طرح کبھی یہ صیغے ایک اور قاعدہ کے تحت استعمال ہوتے ہیں، چنانچہ حافظ نے اپنے استاذ حافظ ابو الفضل بن الحسین عراقی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے قاعدہ لکھا ہے ”ان البخاری لا یخص صیغۃ الترمیض بضعف الإسناد، بل إذا ذکر المتن بالمعنی، أو اختصره: أتی بها أيضا، كما علم من الخلاف فی ذلک فہنا کذلک“ (۵۰) یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ صیغہ ترمیض صرف ضعف اسناد ہی کے موقع پر نہیں بلکہ اس موقع پر بھی لاتے ہیں جب روایت بلفظ نہ لائے ہوں، بالمعنی لائے ہوں یا اختصار کے ساتھ روایت کو ذکر کیا ہو، چنانچہ یہاں بھی بالمعنی اور اختصار کے ساتھ اس اثر کو ذکر کیا گیا ہے اس لیے ”یذکر“ مجہول کا صیغہ استعمال کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

وما یحذر من الإصرار علی التقاتل والعصیان من غیر توبۃ؛ لقول اللہ تعالیٰ: وَلَمْ

یَصِرُوا عَلٰی مَا فَعَلُوا وَهُمْ یَعْلَمُونَ

اور ان چیزوں کا بیان جن سے مؤمن کہ اجتناب کرنا چاہیے، مثلاً باہمی جنگ و جدال اور گناہوں پر بغیر توبہ کے اصرار کرنا۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ (مؤمنوں کی شان یہ ہے کہ) وہ لوگ جان بوجھ کر گناہوں پر

(۳۸) تغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۵۳)۔

(۳۹) حوالہ بالا۔ واضح رہے کہ جعفر بن سلیمان اگرچہ فی نفسہ تھے، اسی وجہ سے امام مسلم اور اصحاب سنن اربعہ نے ان کی روایات نقل کی ہیں لیکن یہ شیعہ تھے، اس لیے حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے ”نفۃ فیدشی، مع کثرۃ علومہ، قیل: کان أمیا، وھو من زھاد الشیعۃ“ دیکھیے الکاشف (ج ۱ ص ۲۹۳) رقم (۶۹۲)۔ اسی طرح حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”مدوق“ قرار دیا ہے، دیکھیے تقریب التہذیب (ص ۱۳۰)

رقم (۹۳۲)۔ (۵۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۱)۔

اصرار نہیں کرتے۔

یہ ”ترجمہ“ کا دوسرا جزء ہے۔

اس میں ”یحذر“ مجہول کا صیغہ ہے اور ذال کو بالتشدید اور بالتخفیف دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں (۵۱)۔ اکثر روایات میں یہاں ”التقاتل“ ہے، حدیث باب کے ساتھ یہی مناسب ہے، جب کہ بعض روایات میں ”التقاتل“ کے بجائے ”النفاق“ کا لفظ ہے، حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں ”النفاق“ کا لفظ اگرچہ روایت ثبات نہیں لیکن معنی درست ہیں (۵۲)۔

اس ترجمہ کے اثبات کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”وَلَمْ يُصِرُّوْا عَلٰی مَا فَعَلُوْا وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ“ کی آیت نقل فرمائی ہے۔ جس میں گناہوں پر اصرار نہ کرنے والوں کی مدح کی گئی ہے۔

اصرار علی المعاصی کی مضرّیں

گناہوں پر اصرار بڑی خطرناک چیز ہوتی ہے، اگر گناہِ صغیرہ پر اصرار ہوتا ہے تو وہ کبیرہ بن جاتا ہے اور گناہِ کبیرہ پر اصرار ہوتا ہے تو بسا اوقات کفر تک کی نوبت آجاتی ہے، اس اصرار سے قلب کے اندر ظلمت بھرجاتی ہے اور اس میں نیکی کو قبول کرنے کی استعداد باقی نہیں رہتی اور دوبارہ رجوع الی الطاعات کی امید ختم ہو جاتی ہے۔

حق تعالیٰ شانہ نے بنی اسرائیل کے متعلق فرمایا ”فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ“ (۵۳) یعنی جب وہ ٹیڑھی ہی چال چلتے رہے اور معاصی پر ان کا اصرار برقرار رہا، تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ان کے دلوں کو ٹیڑھا کر دیا۔

اسی طرح ارشاد ہے ”وَنَقَلِبْ أَوَّلَهُمْ وَاْبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوْا بِأَوَّلِ مَرَّةٍ“ (۵۴) دل و نگاہ میں ایسا انقلاب آجاتا ہے جیسا کہ گویا پہلے ایمان کی توفیق ہی نہیں ہوئی تھی۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کی مرفوع حدیث ہے ”وَلِلْمُصْرِئِينَ الَّذِينَ

يَصْرُوْنَ عَلٰی مَا فَعَلُوْا وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ“ (۵۵)۔

(۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۱) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷۷)۔

(۵۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۲) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷۷)۔

(۵۳) سورة الصف/۵

(۵۴) الأنعام/۱۱۰

(۵۵) مسند أحمد (ج ۲ ص ۱۶۵ و ۲۱۹) مسند عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما۔

جب کہ ایک آدمی جب گناہ کرتا ہے لیکن اس پر اصرار نہیں کرتا بلکہ توبہ کر لیتا ہے تو اس کی ایسی بری حالت نہیں ہوتی، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے ”ما أصر من استغفر وإن عاد فی الیوم سبعین مرة“ (۵۶) یعنی اگر ایک آدمی ایک گناہ دن میں ستر مرتبہ کرتا ہے، اور ستر مرتبہ کرنے کے باوجود وہ درمیان میں توبہ کرتا رہا تو اس کو معصیت پر اصرار کرنے والا نہیں کہا جائے گا۔

مقصود ترجمہ کے ساتھ انطباق

پچھلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ ترجمۃ الباب کے دونوں اجزاء سے مرجئہ کی تردید مقصود ہے، اس جزء سے مرجئہ کی تردید بایں طور پر ہو رہی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ معصیت مضر نہیں ہے اور یہاں معصیت پر اصرار سے ڈرایا جا رہا ہے، جب ایک چیز مضر نہیں تو خواہ اس پر کیسا ہی اصرار ہو اس میں ڈرنے کی کوئی بات ہی نہیں، لیکن یہاں تو ڈرایا گیا ہے، معلوم ہوا کہ معصیت مضر ہوتی ہے (۵۷) واللہ اعلم بالصواب۔

۴۸ : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَرُورَةَ قَالَ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ زُبَيْدٍ قَالَ : سَأَلْتُ أَبَا وَائِلٍ عَنِ الْمَرْجِيَّةِ فَقَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ (۵۸) أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : (سِيَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ) . [۶۶۶۵ : ۵۶۹۷]

تراجم رجال

(۱) محمد بن عمر عروہ: یہ محمد بن عمر عروہ (بالعین والراء المهملتین فی کلا الموضعین، علی وزن فعللة) بن البرند (بکسر الباء الموحدة والراء المكسورة ويقال بفتحهما، وسكون النون وفي آخره دال مهملة) القرشي السامي (بالسين المهملة) البصري ہے، ان کی کنیت ابو عبد اللہ، یا ابو ابراہیم، یا ابو عمرو ہے (۵۹)۔ یہ اسماعیل بن مسلم عبیدی، جریر بن حازم، عبد اللہ بن عون، عمر بن ابی زائدہ اور مبارک بن

(۵۸) السنن لأبي داود، کتاب الصلاة، باب فی الاستغفار، رقم (۱۵۱۳) والجامع للترمذی کتاب الدعوات، باب رقم (۱۰۷) رقم الحدیث (۳۵۵۹) (۵۷) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷۷)۔

(۵۸) الحدیث أخرجه البخاری أيضاً فی کتاب الأدب، باب ما ينهى عن السباب واللعن، رقم (۶۰۴۳) وفي کتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، رقم (۷۰۷۶) وأخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۵۸) كتاب الإيمان، باب بيان قول النبي ﷺ سباب المسلم فسوق وقتاله كفر، والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۱۷۴) كتاب المحاربة، باب قتال المسلم - والترمذی فی جامعہ، فی کتاب البر والصلة، باب (بدون ترجمة) بعد باب ما جاء في الشتم، رقم (۱۹۸۳) وفي كتاب الإيمان، باب ما جاء: سباب المؤمن فسوق، رقم (۲۶۳۳)؛ (۲۶۲۵) وابن ماجه في سننه، في المقدمة، باب في الإيمان، رقم (۶۹) وفي كتاب الفتن، باب سباب المسلم فسوق وقتاله كفر، رقم (۳۹۳۹)۔ (۵۹) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۱۰۸ و ۱۰۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷۷)۔

فضالہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں (۶۰)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری، محمد بن بشر بن دار، محمد بن المثنیٰ، ابراہیم بن عبد اللہ کجی اور خود ان کے بیٹے ابراہیم بن محمد بن عرعہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں (۶۱)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة صدوق“ (۶۲)۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لیس بہ بأس“ (۶۳)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۶۴)۔

امام حاکم اور ابن قانع رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۶۵)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۶۶)۔

۲۱۲ھ میں ان کی وفات ہوئی (۶۷)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعةً۔

(۲) شعبہ: یہ امیر المؤمنین فی الحدیث شعبہ بن الحجاج بن الورد عسکری بصری ہیں، ان کے مختصر

حالات ”باب: المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ کے تحت گذر چکے ہیں (۶۸)۔

(۳) زبید: یہ زبید (بالباء الموحدة، مصغراً) بن الحارث بن عبد الکریم بن عمرو بن کعب الیامی

(بالباء المشناة من تحت) الکوفی ہیں، ان کی کنیت ابو عبد الرحمن یا ابو عبد اللہ ہے، ان کی نسبت میں ”یامی“

کے بجائے ”یامی“ بھی کہا جاتا ہے (۶۹)۔

یہ ابراہیم بن سوید نخعی، ابراہیم بن یزید نخعی، ابراہیم تیمی، سعید بن جبیر، الوداعل شقیق بن سلمہ،

امام شعبی، عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ اور مجاہد بن جبر رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں (۷۰)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں جریر بن حازم، حسن بن عبید اللہ، زبیر بن معاویہ، سفیان ثوری،

(۶۰) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۱۰۹)۔

(۶۱) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۱۰۹)۔

(۶۲) حوالہ بالا۔

(۶۳) حوالہ بالا۔

(۶۴) الثقات لابن حبان (ج ۹ ص ۶۹)۔

(۶۵) تہذیب التہذیب (ج ۹ ص ۳۳۳)۔

(۶۶) تقریب التہذیب (ص ۳۹۶) رقم (۶۱۳۷)۔

(۶۷) دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۴ ص ۳۰۵) والثقات لابن حبان (ج ۹ ص ۶۹) والکاشف (ج ۲ ص ۲۰۱) رقم (۵۰۳۷)۔

(۶۸) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۶۷۸)۔

(۶۹) دیکھئے تقریب التہذیب (ص ۲۱۳) رقم (۱۹۸۹) وتہذیب الکمال (ج ۹ ص ۲۸۹ و ۲۹۰)۔

(۷۰) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۲۹۰)۔

سلیمان الاعمش ، مالک بن مغلول ، مسعر بن کدّام اور منصور بن الحکمّ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں (۷۱)
امام یحییٰ بن سعید القطان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثبت“ (۷۲)۔

امام یحییٰ بن معین ، ابو خاتم اور امام نسائی رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۷۳)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”حجة قانت لله“ (۷۴)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ثبت عابد“ (۷۵)۔

امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أعجب أهل الكوفة إلى أربعة: محمد بن عبد الرحمن بن يزيد،

وأبو هبيرة يحيى بن عباد، وطلحة، وزيد“ (۷۶)۔

انھوں نے اپنی رات کو تین حصوں میں منقسم کر رکھا تھا ، اس طرح کہ پوری رات عبادت ہوتی رہے ، چنانچہ ایک حصہ میں خود عبادت کرتے تھے ، دوسرے حصہ میں ان کے بیٹے عبد الرحمن اٹھ جاتے تھے اور تیسرے حصہ میں ان کے دوسرے بیٹے عبد اللہ اٹھ جایا کرتے تھے ، پھر بسا اوقات یہ اپنے حصہ کو مکمل کر کے عبد الرحمن کو اٹھاتے ، وہ کچھ سستی کرتے تو ان کی جگہ خود مصروف عبادت ہو جاتے اور پھر عبد اللہ کو اٹھاتے ، وہ بھی سستی کرتے تو ان کی جگہ بھی خود عبادت میں لگ جاتے ، اس طرح کبھی کبھی پوری رات کھڑے رہتے تھے (۷۷)۔

۱۲۲ھ یا ۱۲۳ھ میں ان کا انتقال ہوا (۷۸)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة۔

(۳) البیواکلی: یہ مشہور محضرم تابعی حضرت ابو اہل شقیق بن سلمہ اسدی کوئی ہیں ، انھوں نے

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا لیکن آپ کی زیارت کی سعادت حاصل نہیں ہوئی (۷۹)۔

یہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں ، لیکن یہ روایات مرسل ہیں ، جب کہ ان کو حضرت عمر ، حضرت عثمان ، حضرت علی ، حضرت عبد اللہ بن مسعود ، حضرت عمار بن یاسر ، حضرت

(۷۱) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۲۹۱)۔

(۷۲) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۲۹۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۹۶)۔

(۷۳) خوار جات بلا۔

(۷۴) الکاشف للذہبی (ج ۱ ص ۳۰۱) رقم (۱۶۱۳)۔

(۷۵) تقریب التہذیب (ص ۲۱۳) رقم (۱۹۸۹)۔

(۷۶) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۲۹۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۹۶)۔

(۷۷) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۲۹۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۹۶)۔

(۷۸) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۲۹۲)۔

(۷۹) تہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۳۸) وتہذیب النووی (ج ۱ ص ۲۳۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۱۶۱)۔

خباب بن الارت ، حضرت سعد بن ابی وقاص ، حضرت ابو موسیٰ اشعری ، حضرت اسامہ بن زید ، حضرت عبد اللہ بن عمر ، حضرت عبد اللہ بن عباس ، حضرت عبد اللہ بن الزبیر ، حضرت ابو الدرداء ، حضرت ابو مسعود بدری ، حضرت براء بن عازب ، حضرت مغیرہ بن شعبہ ، حضرت جریر بن عبد اللہ بنکلی ، حضرت کعب بن عجرہ ، حضرت ابو ہریرہ ، حضرت عائشہ ، حضرت ام سلمہ ، حضرت معاذ بن جبل اور حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم کے علاوہ دیگر صحابہ کرام سے بھی سماع حدیث کی سعادت حاصل ہے (۸۰)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں جامع بن ابی راشد ، حبیب بن ابی ثابت ، حماد بن ابی سلیمان الفقیہ ، زید الیامی ، سعید بن مسروق ثوری ، سلیمان الاعمش ، سلمۃ بن گمیل ، عاصم بن ہمدان ، عامر بن شراحیل شعبی ، منصور بن المعتمر ، ابو اسحاق سبیعی اور مغیرہ بن مقسم ضی رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے بہت سے علماء واساطین حدیث ہیں (۸۱)۔

امام وکیع بن الجراح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ثقة“ (۸۲)۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة لا یسأل عن مثله“ (۸۳)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ثقة کثیر الحدیث“ (۸۴)۔

عمرو بن مرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”قلت لأبی عبیدة: من أعلم أهل الكوفة بحديث عبد الله؟ قال:

أبو وائل“ (۸۵)۔

ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”علیک بشقیق؛ فانی أدركت الناس وهم متوافرون، وإنهم

لیعدونه من خيارهم“ (۸۶)۔

آپ نہایت اعلیٰ اخلاق کریہ کے مالک تھے ، عاصم بن ہمدان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ماسمعت

أبا وائل سب إنساناً قط ولا بهيمة“ (۸۷)۔

(۸۰) حوالہ جات بالا -

(۸۱) حوالہ جات بالا -

(۸۲) تہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۵۳)۔

(۸۳) تہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۵۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۱۶۳)۔

(۸۴) طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۱۰۲)۔

(۸۵) تہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۵۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۱۶۳) وتہذیب النووی (ج ۱ ص ۲۳۷)۔

(۸۶) تہذیب النووی (ج ۱ ص ۲۳۷) وتہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۵۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۱۶۳) وطبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۹۹)۔

(۸۷) تہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۵۲)۔

آپ کے زیرِ اقوال میں سے ہے ”نعم الرب ربنا، لو أظعنناه ما عصانا“ (۸۸)۔
 اسی طرح آپ کا ارشاد ہے ”ما فی أمرائنا هؤلاء، واحدة من اثنتین: ما فیہم تقویٰ أهل الإسلام، ولا عقول أهل الجاهلیة“ (۸۹)۔

۸۳ھ میں آپ کا انتقال ہوا (۹۰)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔
 (۵) عبد اللہ: یہ مشہور صحابی حضرت عبد اللہ بن مسعود ہڈی رضی اللہ عنہ ہیں، ان کے حالات پیچھے ”باب ظلم دون ظلم“ میں گزر چکے ہیں۔

سألت أبا وائل عن المرجئة

زید کہتے ہیں کہ میں نے ابو وائل سے ”مرجئہ“ کے بارے میں پوچھا۔ مطلب یہ ہے کہ مرجئہ کا جو یہ خیال ہے کہ ایمان کے ہوتے ہوئے معاصی اور ترکِ عمل مضر نہیں، صحیح ہے یا نہیں؟ تو ابو وائل رحمۃ اللہ علیہ نے بجائے اس کے کہ اپنی طرف سے کوئی جواب دیتے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے حوالے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث نقل کر دی جو بیک وقت دعویٰ بھی ہے اور دلیل بھی، یعنی مرجئہ کا مذہب باطل ہے، اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ”سب“ کو فسق اور ”قتال“ کو کفر قرار دے رہے ہیں۔

ارجاء سے کیا مراد ہے؟

”ارجاء“ کے معنی لغت میں مؤخر کرنے کے آتے ہیں اور اصطلاح میں ”ارجاء“ اعمال کو مؤخر کرنے کو کہتے ہیں، مرجئہ یہ کہتے تھے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق ہے، اور ان میں سے بعض تصدیق و اقرار کے مجموعہ کو ایمان کہتے تھے، لیکن عمل کو سب ہی ایمان سے خارج قرار دیتے تھے۔ مطلق ارجاء سے یہی ”ارجاء فی الایمان“ مراد لیتے ہیں۔

ضروری تنبیہ

بعض حضرات نے نقل کیا ہے کہ سب سے پہلے ارجاء کا قول اختیار کرنے والے حسن بن محمد بن

(۸۸) تہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۵۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۴ ص ۱۶۳)۔

(۸۹) حوالہ جات بلا۔

(۹۰) تہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۵۳) والکاشف (ج ۱ ص ۳۸۹) رقم (۲۴۰۳)۔

الحنفیہ تھے، چنانچہ ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے ”وہو أول من تكلم في الإرجاء“ (۹۱)۔
اسی طرح ایوب سختیانی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے ”إن أول من تكلم في الإرجاء رجل من أهل
المدينة يقال له: الحسن بن محمد“ (۹۲)۔

مغیرہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے ”أول من تكلم في الإرجاء الحسن بن محمد بن الحنفية“ (۹۳)۔
اسی طرح حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے ”وہو أول المرجئة“ (۹۴)۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کو ”مرجئہ“ کا بانی قرار دینا بالکل درست نہیں۔ اس لیے کہ انھوں
نے ”إرجاء فی الإیمان“ کا قول اختیار نہیں کیا، بلکہ ان کو ”مرجئہ“ میں سے قرار دینے کی وجہ یہ ہوئی
تھی کہ انھوں نے یہ رائے ظاہر کی تھی کہ ہم حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ
محبت رکھتے ہیں اس لیے کہ ان کی وجہ سے امت میں قتال کی نوبت نہیں آئی، اور ان کے بارے میں کسی کو
کبھی شک نہیں ہوا، جب کہ ان کے بعد جو حضرات آئے ان کے دور میں مسلمانوں کے درمیان قتال ہوا،
اور فتنے پیدا ہوئے، اس لیے ہم ان کے معاملہ کو ”مؤخر“ کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے حوالے کرتے ہیں،
نہ ان سے دوستی کا اظہار کرتے ہیں اور نہ ہی اعلان براءت کرتے ہیں۔

چنانچہ حافظ مزنی رحمۃ اللہ علیہ نے عثمان بن ابراہیم بن محمد بن حاطب سے نقل کیا ہے ”أول من
تكلم في الإرجاء الأول: الحسن بن محمد بن الحنفية؛ كنت حاضراً يوم تكلم، وكنت في حلقتهم مع عمتي،
وكان في الحلقة: جندب، وقوم معه، فتكلموا في علي، وعثمان، وطلحة، والزبير، فأكثروا، والحسن
ساکت، ثم تكلم، فقال: قد سمعت مقاتلکم، ولم أَرِ شيئاً أمثل من أن يُرجأ علي، وعثمان، وطلحة، والزبير،
فلا يتولوا ولا يتبرأ منهم...“ (۹۵)۔

اسی طرح انھوں نے جو رسالہ لکھا ہے اس کے آخر میں ہے ”ونوالی أبا بکر وعمر رضی اللہ
عنہما، ونجاهد فیہما، لأنہما لم تقتل علیہما الأمة، ولم تشک فی أمرہما، ورجع من بعدہما ممن دخل
فی الفتنة، فتکمل أمرہم إلی اللہ...“ (۹۶)۔

(۹۱) طبقات ابن سعد (ج ۵ ص ۳۲۸)۔

(۹۲) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۳۲۱)۔

(۹۳) حوالہ بالا۔

(۹۴) الکاشف (ج ۱ ص ۳۳۰) رقم (۱۰۶۵)۔

(۹۵) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۳۲۱)۔

(۹۶) تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۳۲۱)۔

حتیٰ کہ جب ان کی یہ بات حضرت محمد بن الحنفیہ رحمۃ اللہ علیہ تک پہنچی تو ان کی ہرز نش کی اور انھیں زخمی کر دیا اور کہا ”لاتولیٰ أباک علیا؟“ (۹۷) کیا تم اپنے دادا حضرت علی رضی اللہ عنہ سے محبت نہیں رکھتے؟ اس کے بعد انھوں نے وہ رسالہ لکھا جس میں اپنی اس رائے کو ظاہر کیا۔

محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ ان کو اپنی اس تصنیف پر افسوس تھا، چنانچہ زاذان اور میرہ ان کے پاس پہنچے اور ان کی مذکورہ رائے پر ملامت کی تو کہا ”لوددت اُنّی کنت متّ ولّم اکتبہ“ (۹۸)۔ خلاصہ یہ کہ حسن بن محمد بن الحنفیہ کو مرجّہ بمعنی الإرجاء فی الایمان کا بانی قرار دینا صحیح نہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”المراد بالإرجاء الذی تکلم الحسن بن محمد فیہ غیر الإرجاء الذی یعیبہ أهل السنة المتعلق بالإیمان...“ آگے لکھتے ہیں ”فمعنی الذی تکلم فیہ الحسن أنّه کان یری عدم القطع علی إحدى الطائفتین المقتلتین فی الفتنۃ بکونه منخطئا أو مصیبا، وکان یری أنّه یرجئ الأمر فیہما، وأما الإرجاء الذی یتعلق بالإیمان، فلم یرع علیہ، فلا یلحقہ بذلک عاب، واللہ أعلم“ (۹۹)۔ اسی طرح حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے ”الإرجاء الذی تکلم بہ معناه أنّه یرجئ أمر عثمان وعلیٰ إلی اللہ، فیفعل فیہم ما یشاء“ (۱۰۰) واللہ أعلم وعلّمہ اتم وأحکم۔

فقال: حدثنی عبد اللہ، أنّ النبی ﷺ قال: سبّاب المسلم فسوق، وقتالہ کفر
الحوائل رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ مجھے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے حدیث سنائی کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسلمان کو گالی دینا (برا کہنا) فسق ہے اور جنگ وجدال کرنا کفر ہے۔
سبّاب: یہ یا تو سبّ سبّ سے اسم مصدر ہے، یا باب مفاعله سے مصدر ہے جو مشارکت کو چاہتا ہے (۱۰۱)۔

”سبّ“ کے معنی لغت میں ”قطع“ کرنے یعنی ”کاٹنے“ کے آتے ہیں، چونکہ گالم گلوچ قطع تعلق کا سبب بنتا ہے اس لیے اس کو ”سبّ“ کہتے ہیں (۱۰۲)۔

(۹۷) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۳۲۲)۔

(۹۸) طبقات ابن سعد (ج ۵ ص ۳۲۸)۔

(۹۹) تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۳۲۱)۔

(۱۰۰) حاشیۃ تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۳۲۲) نقلًا عن تاریخ الإسلام للذہبی۔

(۱۰۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۸)۔

(۱۰۲) دیکھیے تاج العروس (ج ۱ ص ۲۹۲) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۸)۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ ”سبۃ“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ”حلقۃ الدبر“ کے ہیں، چونکہ گالی دینے والا حسب سب کے خورات و معائب کو ظاہر کرتا ہے اس لیے اس کو ”سب“ کہتے ہیں (۱)۔

”المسلم“

اکثر روایات میں یہاں ”المسلم“ ہی کا لفظ ہے البتہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ”غندر عن شعبۃ“ کے طریق سے ایک روایت نقل کی ہے جس میں ”المؤمن“ آیا ہے، بظاہر درست روایت ”المسلم“ ہی کی ہے، جو اکثر رواۃ کی روایت ہے اور ”المؤمن“ والی روایت بالمعنی نقل کی گئی ہے (۲)۔ واللہ اعلم۔

”فسوق“

فسق کے معنی لغت میں ”خروج“ کے آتے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں ”خروج عن الطاعة“ کے آتے ہیں، گویا کہ نافرمان شخص شریعت کی حدود سے باہر نکل گیا (۳)۔
”فسق“ کا درجہ ”عصیان“ سے اونچا ہے، قال اللہ تعالیٰ: ”وَكُرْهُ إِلَىٰ كُفْرٍ وَالْفُسُوقِ وَالْعِصْيَانِ“ (۴) فسوق کو کفر و عصیان کے درمیان میں ذکر فرمایا، یعنی اس کا درجہ کفر کے بعد ہے اور عصیان سے پہلے ہے (۵)۔

و قتالہ کفر

اور مسلمان کے ساتھ قتال کرنا کفرانہ عمل ہے۔ یہاں حقیقتہً قتال بھی ممکن ہے اور یہ بھی امکان ہے کہ ”قتال“ سے ”مخاصمت“ مراد ہو (۶)۔

مرجۃ کی تردید

اس حدیث سے مرجۃ کی تردید ہو گئی، اس طرح کہ گالی دینا گناہ ہے جس کو ”فسوق“ سے

(۱) دیکھیے تاج العروس (ج ۱ ص ۲۹۲) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔

(۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۲)۔

(۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۲) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔

(۴) سورة الحجرات/۴۔

(۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۲)۔

(۶) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔

تعبیر کیا ہے، اور ”فوق“ مضر ہے، اسی طرح ”قتال“ بھی ایک گناہ ہے جو ”سباب“ سے بڑھ کر ہے اور اس کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”کفر“ سے تعبیر کیا ہے، اور کفر بھی مضر ہے، معلوم ہوا کہ معاصی ایمان کے لیے مضر ہیں، لہذا مرجحہ کا یہ کہنا کہ ایمان کے ساتھ معاصی مضر نہیں، غلط اور بے اصل ہے۔

کیا اس حدیث سے خوارج کی تائید ہوتی ہے؟

اس حدیث کے ظاہر سے خوارج نے استدلال کر کے کہا ہے کہ گناہ کبیرہ یعنی ”قتالِ مسلم“ کے ارتکاب پر حدیث میں ”کفر“ کا اطلاق کیا گیا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے آدمی ایمان سے خارج ہو جاتا ہے اور کفر میں داخل ہو جاتا ہے۔

خوارج کے استدلال کا الزامی جواب

لیکن ہم الزام ان سے کہتے ہیں کہ اگر کبیرہ گناہ کا ارتکاب موجب تکفیر ہے تو آپ نے اسی حدیث میں ”سباب المسلم فسوق“ کیوں فرمایا؟ حالانکہ ”سبّ مسلم“ بھی تو کبیرہ گناہ ہے، اس کو ”کفر“ کیوں نہ فرمایا؟ حالانکہ آپ کے قانون کے مطابق دونوں پر کفر کا اطلاق ہونا چاہیے۔

تحقیقی جواب

”وقتلہ کفر“ کا جواب یہ ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے لہذا اس میں تاویل کی جائے گی۔ (۱) سب سے بہتر تاویل یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس سے کفرِ اصلی یعنی کفرِ مخرج عن الملة مراد نہیں ہے، بلکہ کفرِ فرعی عملی مراد ہے (۲)۔

اسے یوں سمجھئے کہ ایمان کی ایک اصل ہے، وہ تصدیقِ قلبی ہے اور اعمال اس کی فرع ہیں، اسی طرح کفر کی ایک اصل ہے، وہ ہے کفر باللہ اور اعمالِ کفریہ اور معاصی اس کی فرع ہیں، آدمی کفر میں اس وقت داخل ہوگا جب کفرِ اصلی پایا جائے، جیسے ایمان میں اس وقت داخل ہوگا جب تصدیقِ قلبی پائی جائے، اگر امورِ فرعیہ میں سے کوئی چیز پائی گئی لیکن اصل ایمان کا وجود نہیں تو یہ مومن نہ ہوگا، مثلاً ایک شخص اللہ پر ایمان نہیں رکھتا، لیکن اس میں توکل کی صفت ہے، یا اس میں جود و سخا ہے، حیا، حلم اور بردباری ہے،

یہ سب اعمال ایمانیہ اس میں موجود ہیں، چونکہ یہ سب فروع ہیں، اصل ایمان نہیں، اس لیے ان اوصاف والے شخص کو ”مومن“ نہیں کہا جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی ایمان والے، تصدیق والے انسان میں ایسے اوصاف پائے جائیں جو ایمانی اوصاف نہیں ہیں بلکہ کافروں کے اوصاف ہیں، جیسے کالم گلوچ، مومن کے ساتھ قتال، طعن فی الانساب اور نوحہ کرنا وغیرہ، ان اوصاف کے پائے جانے کی وجہ سے مؤمن ایمان سے خارج نہیں ہوگا، اس کو دائرہ ملت سے خارج قرار نہیں دیں گے، بلکہ وہ مؤمن ہی رہے گا، البتہ یوں کہیں گے کہ اس کے اندر بعض اوصاف کفار کے سے آگئے ہیں۔

اب اس حدیث پاک میں سمجھئے کہ یہاں کفر سے کفر فرعی مراد ہے، یعنی عمل کفر اور معصیت کا کفر مراد ہے، اور معاصی کفار کے اعمال میں سے ہیں۔ یہی توجیہ ان تمام مواقع میں چلے گی جہاں کسی عمل کو شارع علیہ الصلاۃ والسلام نے کفر کہا ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پیچھے ”باب کفران العشیر و کفر دون کفر“ میں یہی بیان فرمایا ہے۔

(۲) بعض علماء نے کہا ہے کہ ”قتال“ کو ”کفر“ قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ یہ عمل ”کفر“ کے مشابہ ہے، کیونکہ مومن کے ساتھ قتال کرنا کافر کا کام ہے (۸)۔
اس تاویل کا حاصل بھی پہلی تاویل کی طرح ہے۔

(۳) بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہاں کفر سے کفر لغوی مراد ہے، لغت میں ”کفر“ کے معنی ”ستر“ کے آتے ہیں، کافر کو کافر اسی لیے کہا جاتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کو مستور کرتا ہے، اس کی وحدانیت، رزاقیت، خالقیت اور مخصوص صفات کو مستور کرتا ہے اور غیروں کے لیے ثابت کرتا ہے۔
یہاں مسلمان کے ساتھ قتال کو کفر جو کہا گیا ہے وہ اس لیے کہ یہ شخص نعمت اسلام کو مستور کر رہا ہے، اسلام تو ”سلم“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی صلح و آشتی اور سلامتی کے ہیں، اسلام کا تقاضا تو یہ تھا کہ مسلمانوں کے ساتھ مسالمت اور مصالحت کے ساتھ رہنا نہ کہ ان کے مقابلہ میں تلوار کھینچنا، گویا کہ قتال کر کے اس نے مسلمان اور اسلام کے حق کو مستور کر دیا (۹)۔

(۴) علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”إِنَّهُ يُؤَوِّلُ إِلَى الْكُفْرِ لَشَوْمِهِ“ یعنی ”قتال“ اپنی نحوست کی وجہ سے بالآخر کفر تک پہنچا دے گا (۱۰)۔

(۸) حوالہ جات بالا۔

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۲) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷۹)۔

(۱۰) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۹۰)۔

(۵) امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو استحلال پر محمول کیا ہے ، یعنی مطلب یہ ہے کہ مسلمان کے ساتھ قتال کرنا کفر ہے اور قتال کرنے والا کافر ہو جائے گا ، بشرطیکہ اس کا عقیدہ یہ ہو کہ مسلمان مباح الدم ہے ، اور اس بات کو نہ مانے کہ اسلام نے اس کے خون کو معصوم قرار دیا ہے اور اس کا خون بہانا حرام ہے (۱۱)۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر اس میں کسی معصیت کی تخصیص کیوں ہے ؟ جس طرح قتال استحلال کی وجہ سے باعثِ تکفیر ہے اسی طرح گالم گلوچ بھی استحلال کی وجہ سے باعثِ تکفیر ہے ، حالانکہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام ”سبب“ کو ”فسق“ اور ”قتال“ کو ”کفر“ قرار دے رہے ہیں۔ معلوم ہوا کہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے استحلال کی صورت مراد نہیں لی (۱۲)۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب اس حدیث میں ”وقتالہ کفر“ میں ”کفر“ سے مراد کفرِ فرعی ہے اصلی نہیں ، اور اہل السنۃ و الجماعۃ کے نزدیک معصیتِ کبیرہ کے ارتکاب سے انسان ایمان سے خارج نہیں ہوتا تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جیسے ”سبب“ کے لیے ”کفر“ کا عنوان اختیار نہیں فرمایا تو ”قتال“ کے لیے بھی آپ ”کفر“ کا عنوان اختیار نہ فرماتے ! آپ نے ”کفر“ کا عنوان کیوں تجویز فرمایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ”قتال“ ”سبب“ کے مقابلہ میں ”اغظ“ ہے ، یا چونکہ وہ کفار کے اخلاق کے زیادہ مشابہ ہے ، اس لیے اس پر آپ نے ”کفر“ کا اطلاق فرمایا ، اور ”سبب“ کا درجہ چونکہ اس سے کمتر ہے اس لیے اس کے لیے ”فسق“ کا عنوان اختیار فرمایا (۱۳)۔

اس کو یوں سمجھئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب دو چیزیں ایک نوع کی ہوتی ہیں لیکن ان کے مراتب میں فرق ہوتا ہے ، ایک کا مرتبہ کم ہوتا ہے اور ایک کا مرتبہ زیادہ ہوتا ہے تو وہاں بلغاء عنوان میں فرق کیا کرتے ہیں تاکہ ان کے درجاتِ متفاوتہ کی طرف اشارہ ہو جائے۔

یہاں بھی چونکہ ”قتال“ اور ”سبب“ بحیثیت معصیت ہونے کے دونوں کی نوع ایک ہے ، لیکن ان میں قتال کی حیثیت اشد ہے سبب کے مقابلے میں ، ان کے تفاوتِ درجات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کے لیے ہلکا یعنی ”فسق“ کا عنوان اختیار فرمایا اور دوسرے

(۱۱) أعلام الحديث للخطابی (ج ۱ ص ۱۶۸) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۹)۔

(۱۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۳)۔

(۱۳) دیکھیے شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۹۰) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۹)۔

کے لیے سخت یعنی ”کفر“ کا عنوان اختیار فرمایا، اگرچہ یہ دونوں ”کفر دون کفر“ کی قبیل سے ہیں (۱۴)۔
واللہ اعلم۔

مرجہ کے دو مغالطے اور ان کا ازالہ

مرجہ جو کہتے ہیں کہ نجات کے لیے محض ایمان کافی ہے، اپنے اس فاسد عقیدے کو ظاہر کرنے کے لیے دو جملے کہتے ہیں جو بظاہر بہت مؤثر ہیں:-

ایک یہ کہ جس طرح کوئی طاعت کفر کے ساتھ نافع نہیں ہوتی اسی طرح ایمان کے ساتھ کوئی معصیت مضر نہیں ہوتی چاہیے، بظاہر یہ جملہ قابل غور نظر آتا ہے لیکن حقیقت میں یہ ایک دھوکا ہے، مرجہ نے ایمان و کفر کی حقیقت کو نہیں سمجھا۔

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مثال سے ایمان و کفر کی حقیقت بیان کی ہے جس سے ان کا یہ مغالطہ رفع ہو جائے گا۔

وہ فرماتے ہیں کہ ”حیات و موت یہ دو بالمقابل چیزیں ہیں، حیات میں ہر قسم کے نقصانات اور امراض پائے جاتے ہیں، جن کے اعتبار سے حیات میں بے شمار مراتب و مدارج ہیں، ایک پہلوان جیسے تندرست شخص کو بھی زندہ انسان کہا جاتا ہے اور ایک بڑھا جو مدتوں سے بیماری میں مبتلا ہے اور اسی انتظار میں ہے کہ کسی بھی وقت روح پرواز کر جائے، اس کو بھی زندہ کہا جاتا ہے، مگر دونوں میں بالکل واضح فرق ہے، دونوں کی حیات ایک درجہ کی نہیں، اور جب تک حیات کسی بھی درجہ کی رہے، بقدرِ مق ہی سہی، اس کے لیے تدابیر کی جاتی ہیں اور بسا اوقات یہ تدابیر نافع بھی ہو جاتی ہیں، کوئی بھی عاقل یہ نہیں کہہ سکتا کہ حیات میں جو کچھ عوارض و امراض پیش آتے ہیں کوئی تدبیر ان کے لیے نافع نہیں ہوتی، ساری دنیا اس کو تسلیم کرتی ہے کہ جب تک حیات باقی ہے، جس درجہ میں بھی ہو، تدابیر نافع ہو سکتی ہیں، مگر موت آجانے کے بعد کوئی علاج نافع نہیں ہو سکتا خواہ کیسے ہی اعلیٰ پیمانہ پر تدبیر کی جائے۔

جب یہ بات سمجھ میں آگئی تو یہ سمجھئے کہ اصطلاح قرآن میں کفر اور ایمان کو موت و حیات سے تعبیر کیا گیا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأُحْيَيْنَاهُ“ (۱۵) یعنی جو جہل و ضلالت کی موت مرچکا تھا پھر ہم نے اس کو ایمان و عرفان کی روح سے زندہ کیا۔ ایک دوسرے مقام پر ارشاد ہے: ”إِنَّمَا لَا

تُسَمِّعُ الْمُؤْتَىٰ“ (۱۶) یعنی جس طرح ایک مردہ کو خطاب کرنا اس کے حق میں سودمند نہیں، یہی حال ان کا ہے جن کے قلوب مرچکے ہیں، ان کے حق میں کوئی نصیحت کارگر اور نافع نہیں۔

مرجہ کا مذکورہ قول ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی کہے کہ جس طرح موت کے ساتھ کوئی تدبیر و علاج نافع نہیں اسی طرح حیات کے ساتھ کوئی بد پرہیزی مضر نہیں ہو سکتی، یہ بات بجز مجنون کے اور کون کہہ سکتا ہے؟ مرجہ کی یہ بات یقیناً غلط ہے۔

دوسرا جملہ جس سے وہ لوگوں کو مغالطہ میں ڈالتے ہیں وہ یہ کہ جس طرح کفر کو ایک لمحہ کے لیے جنت میں رسائی نہیں ہوگی، اسی طرح ایمان کو بھی ایک آن کے لیے دوزخ میں رسائی نہیں ہونی چاہیے، اب اگر عصاة مومنین کو دوزخ میں ڈالا جائے گا تو ان کے ساتھ ساتھ ایمان کا بھی دوزخ میں جانا لازم آئے گا۔ اس کا جواب حضرات صوفیہ نے تو یہ دیا ہے کہ عصاة مومنین کو دوزخ میں ڈالتے وقت ان کے ایمان کو علیحدہ کر کے رکھ لیا جائے گا، جیسا کہ قیدی کو جیل میں داخل کرتے وقت اس کا لباس وغیرہ اتار کر رکھ لیا جاتا ہے اور قیدیوں کی وردی میں اس کو جیل میں رکھا جاتا ہے، پھر جب مدتِ سزا ختم ہو جائے گی تو لباسِ ایمانی پہنا کر جنت میں داخل کیا جائے گا۔

اعراض اپنے محل سے کیسے جدا ہوں گے؟

بقیہ را یہ اشکال کہ ایمان اور ایمانیات تو اعراض ہیں یہ اپنے محل سے علیحدہ کس طرح ہو سکتے ہیں؟ اس اشکال کی گنجائش ہی نہیں، کیونکہ دارِ آخرت میں اعراض جو اہر بن جائیں گے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اس مادی دنیا کے علاوہ ایک اور ایسا عالم موجود ہے جس میں معی اور مخفی چیزیں مثلاً صفاتِ انسانی وغیرہ اپنی ہفت کے مناسب جسم میں ظہور پذیر ہوں گی، چنانچہ حضور الزم لہ اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”اقرأ القرآن فإنه يأتي يوم القيامة شفيعاً لأصحابه“ اقرأوا الزهراوين: البقرة وسورة آل عمران، فإنهما تأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان، أو كأنهما غيايتان، أو كأنهما فرقان من طير صواف، تحاجان عن أصحابهما...“ (۱۷) اس حدیث میں سورۃ البقرہ اور سورۃ آل عمران کے بارے میں آپ نے فرمایا ہے کہ وہ دونوں سورتیں قیامت کے دن دو بدلیوں، یا دو چھتریوں یا صف بستہ پرندوں کے دو غول کی صورت میں آئیں گی۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”إن الله يبعث الأيام يوم القيامة على هيأتها، ويبعث الجمعة زهراء منيرة، أهلها يحفون بها كالعروس، تهدي إلى كريمها، تضيء لهم، يمشون في ضوئها، ألوانهم كالثلج بياضاً، وريحهم يسطع كالمنك، يخوضون في جبال الكافور، ينظر إليهم الثقلان، لا يطرقون إلا تعجباً حتى يدخلون الجنة، لا يخالطهم إلا المؤمنون المحتسبون“ (۱۸)۔

اس حدیث شریف میں جمعہ کے دن کے بارے میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے چمک دمک اور روشنی کے ساتھ ظاہر کریں گے۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”یؤتی بالموت كهية كجش أملح...“ (۱۹)۔ اس کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس عالم عصری کے علاوہ اور بہت سی ایسی چیزیں ہیں جن کا عام لوگوں کے نزدیک جسم نہیں ہے، مگر وہ اپنی صفات کے مناسب جسم رکھتی ہیں، جیسا کہ اعمال کو تولا جائے گا (۲۰) اور تسبیح وغیرہ اشجار کی صورت میں ہوں گی (۲۱)۔

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”عصاة مؤمنین“ کو مع ایمان دوزخ میں ڈالنے میں کیا شبہ ہے؟! جس طرح سونے کو بھٹی میں ڈالا جاتا ہے مگر اصلی سونا نہیں جلتا، بلکہ دوسری کدورتیں فنا ہو کر سونا خالص صاف چمکتا ہوا نکل آتا ہے، ایسے ہی دھوبی زیادہ میلے کپڑے کو بھٹی پر چڑھاتا ہے، میل کٹ کر کپڑا صاف نکل آتا ہے، اسی طرح مؤمن کو آگ میں ڈالنے سے اس کا قلب جو محل ایمان ہے محفوظ رہے گا، اس پر کوئی زد نہیں پڑے گی، اس کا قلب ویسا ہی آگ کے اثر سے محفوظ رہے گا جیسا کہ حضرت تحلیل اللہ علیہ السلام اپنے جسد مبارک کے ساتھ آگ کے اندر محفوظ رہے تھے (۲۲) واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحكم۔

(۱۸) المستدرک للحاکم (ج ۱ ص ۲۶۶) کتاب الجمعة، فضائل يوم الجمعة، وكذلك رواه ابن خزيمة في صحيحه، كذا قال الألبانی فی سلسلة الأحادیث الصحیحة (ج ۲ ص ۲۳۰ و ۳۳۱) رقم (۷۰۶)۔

(۱۹) صحيح البخاری (ج ۲ ص ۶۹۱) کتاب التفسیر، سورة مريم، باب قوله: ”وأنذرهم يوم الحسرة...“۔

(۲۰) قال تعالى: ”والوزن يومئذ الحق، فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا آيتنا يظلمون“ (الأعراف/ ۸ و ۹) وغير هامن الآيات۔

(۲۱) عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ”لن يترى إبراهيم ليلة أُنسرى بي، فقال: يا محمد، أترى أُنسك مني السلام، وأخبرهم أن الجنة طيبة التربة، عذبة الماء، وأنها قيعان، وأن غراسها سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر“ الجامع للإمام الرمزي، كتاب الدعوات، باب (بلا ترجمة بعد باب ما جاء في فضل التسبيح والتكبير والتنهيل والتحميد) رقم (۳۳۶۲)۔

(۲۲) مرجع کے مقالے اور ان کے ازالہ سے متعلق تمام مباحث فضل الباری (ج ۱ ص ۵۱۸-۵۲۱) سے ماخوذ ہیں۔

۴۹ : أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ : حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ ، عَنْ حُمَيْدٍ ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ : أَخْبَرَنِي عُمَيْلَةُ بْنُ الصَّامِتِ (۲۳) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ يُخْبِرُ بِلَيْلَةِ الْقَدَرِ فَنَلَّحَى رَجُلَانِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَقَالَ : (إِنِّي خَرَجْتُ لِأَخْبِرْكُمْ بِلَيْلَةِ الْقَدَرِ ، وَإِنَّهُ نَلَّحَى فَلَانٌ وَفُلَانٌ ، فَرُفِعَتْ وَعَسَى أَنْ يَكُونَ خَيْرًا لَكُمْ ، أَلْتَمِسُوهَا فِي السَّبْعِ وَالْثَمَنِّ وَالْخَمْسِ) . [۱۹۱۹ ، ۵۷۰۲]

تراجم رجال

(۱) قتیبہ بن سعید: ان کے حالات پیچھے ”باب إفشاء السلام من الإسلام“ کے تحت گزر چکے

ہیں۔

(۲) اسماعیل بن جعفر: ان کے حالات بھی پیچھے ”باب علامة المنافق“ کے تحت آچکے ہیں۔

(۳) حمید: یہ ابو عبیدہ حمید۔ بالتصغیر۔ بن ابی حمید الطویل، الخزاعی، البصری ہیں (۲۴) ان کے

والد ابو حمید کے نام میں تقریباً دس اقوال ہیں (۲۵)۔

ان کو ”طویل“ کیوں کہا جاتا ہے؟

اس سلسلے میں ایک قول تو یہ ہے کہ یہ خود چھوٹے قد کے تھے، لیکن ان کے دونوں ہاتھ لمبے تھے،

چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ میت کے پاس کھڑے ہو کر جب اپنے دونوں ہاتھوں کو پھیلاتے تو ایک ہاتھ اس کے

سر تک پہنچتا تھا اور دوسرا ہاتھ اس کے پاؤں کو چھوتا تھا۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ خود تو غیر معمولی طویل نہیں تھے البتہ ان کے پڑوس میں ان کا ایک ہمسام

رہتا تھا جو ”حمید قصیر“ کے نام سے پہچانا جاتا تھا، چنانچہ ان کو امتیاز کے لیے ”حمید الطویل“ کہا گیا (۲۶)۔

انھوں نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے علاوہ تابعین کی ایک بہت بڑی جماعت سے

حدیثیں سنی ہیں جن میں حضرت ثابت بنانی، حسن بصری، رجاء بن حیوہ، عکرمہ مولیٰ ابن عباس اور نافع

(۲۳) الحدیث أخرجه البخاری ایضاً فی صحیحہ، فی کتاب فضل لیلة القدر، باب معرفة لیلة القدر لتلاحی الناس، رقم (۲۰۲۳) وفی کتاب

الأدب، باب ما ینهی عن السباب واللعن، رقم (۶۰۳۹) والنسائی فی سننه الکبری (ج ۲ ص ۲۶۰ و ۲۶۱) کتاب الاعتکاف، باب التماس لیلة القدر

فی السبع والسبع والخمس، رقم ۳۳۹۳ و ۳۳۹۵۔

(۲۴) تهذیب الکمال (ج ۴ ص ۳۵۵)۔

(۲۵) تقریب التهذیب (ص ۱۸۱) رقم (۱۵۳۳)۔

(۲۶) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے تهذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۱۶۰) وتهذیب الکمال (ج ۴ ص ۳۵۸ و ۳۵۹)۔

مولیٰ ابن عمر رحمہم اللہ تعالیٰ خاص طور پر قابل ذکر ہیں (۲۷)۔

ان سے روایت کرنے والے بھی بہت سے اہل علم ہیں جن میں ابو اسحاق ابراہیم بن محمد الفزاری ، اسماعیل بن جعفر ، اسماعیل بن علقمہ ، حماد بن زید ، حماد بن سلمہ ، ربیع بن صلیح ، زھیر بن معاویہ ، سفیان بن سعید ثوری ، سفیان بن عیینہ ، شعبہ بن الحجاج ، عبد العزیز دراوردی ، عمران القطان ، معاذ بن معاذ ، معتمر بن سلیمان ، یحییٰ بن سعید انصاری ، یحییٰ بن سعید القطان اور یزید بن ہارون رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے اساطین حدیث ہیں (۲۸)۔

ان کی ثقاہت و جلالت پر اتفاق ہے (۲۹)۔

چنانچہ امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۳۰)۔

امام عقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”بصری تابعی ثقة“ (۳۱)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة لا بأس به“ (۳۲)۔

عبدالرحمن بن یوسف بن خراش رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة صدوق“ (۳۳)۔

حمید طولیل پر بعض حضرات نے کلام بھی کیا ہے ، اس سلسلے میں ایک بات تو یہ کہی گئی ہے کہ یہ

تدلیس کیا کرتے تھے ، چنانچہ ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ثقة کثیر الحدیث ، إلا أنہ ربما دلس“ (۳۴)

اسی طرح ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کر کے فرمایا ”وکان یدلس“ (۳۵)۔

ابن خراش رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”فی حدیثہ شیء یقال : إن عامة حدیثہ عن أنس إنما سمعہ من

ثابت“ (۳۶)۔

اسی طرح شعبہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے ”کل شیء سمع حمید عن أنس خمسة أحادیث“ (۳۷)

(۲۷) تہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۱۶۰) وتہذیب الکمال (ج ۷ ص ۴۵۵)۔

(۲۸) تہذیب الأسماء (ج ۱ ص ۱۶۰) وتہذیب الکمال (ج ۷ ص ۴۵۶-۴۵۸)۔

(۲۹) قال الحافظ فی ہدی الساری (ص ۳۹۹): ”شہور من الثقات المتفق علی الاحتجاج بہم...“۔

(۳۰) تہذیب الکمال (ج ۷ ص ۴۵۹)۔

(۳۱) حوالہ بالا۔

(۳۲) حوالہ بالا۔

(۳۳) حوالہ بالا۔

(۳۴) طبقات ابن سعد (ج ۷ ص ۲۵۲)۔

(۳۵) الثقات لابن حبان (ج ۳ ص ۱۴۸)۔

(۳۶) تہذیب الکمال (ج ۷ ص ۴۵۹)۔ (۳۷) تہذیب الکمال (ج ۷ ص ۳۶۰)۔

نیز ان ہی سے منقول ہے: ”لم یسمع حمید من أنس إلا أربعة وعشرين حديثاً، والباقي سمعها من ثابت، أو ثبتة فيها ثابت“ (۳۸)۔

ابو بکر بردی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وأما حديث حميد فلا يحتج منه إلا بما قال: حدثنا أنس“ (۳۹) ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ ان کو ان حدیثوں میں تمیز نہیں رہی تھی جو انہوں نے براہ راست حضرت انس رضی اللہ عنہ سے سنیں اور ان حدیثوں میں جو ”ثابت عن انس“ اور ”قناہ عن انس“ کے طریق سے سنیں (۴۰)۔

امام یحییٰ بن سعید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان حميد الطويل إذا ذهب تقف على بعض حديث أنس يشك فيه“ (۴۱)۔

نیز امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حمید طویل کو بعض احادیث میں شک ہو جایا کرتا تھا (۴۲)۔ تیسری بات یہ کہی گئی ہے کہ زائدہ نے حمید الطویل کی حدیثیں چھوڑ دی تھیں (۴۳)۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ثقہ راوی ہیں اور ان پر جو کچھ کلام کیا گیا ہے اس کی وجہ سے ان کی احادیث کو رد نہیں کیا جائے گا۔

جہاں تک ان کی تدلیس کا تعلق ہے، سو یہ تدلیس مضر نہیں کیونکہ اس میں واسطہ متعین ہے، اور وہ ثقہ ہے، چنانچہ حافظ ابوسعید علانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”فعلى تقدير أن يكون أحاديث حميد مدلسة، فقد تبين الواسطة فيها، وهو ثقة صحيح“ (۴۴)۔

جہاں تک ان کے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے صرف پانچ حدیثیں سننے کا تعلق ہے سو یہ روایت درست نہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس روایت کے بارے میں (جو عیسیٰ بن عامر کے واسطے سے منقول ہے) فرماتے ہیں: ”ورواية عيسى بن عامر المتقدمة: أن حميداً إنما سمع من أنس خمسة أحاديث: قول باطل، فقد صرح حميد بسماعه من أنس بشيء كثير، وفي صحيح البخاري من ذلك جملة، وعيسى بن

(۳۸) تہذیب الکمال (ج ۷ ص ۳۶۰)۔

(۳۹) تہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۴۰)۔

(۴۰) تہذیب الکمال (ج ۷ ص ۳۶۲) وتہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۳۹)۔

(۴۱) تہذیب الکمال (ج ۷ ص ۳۶۱)۔

(۴۲) تہذیب الکمال (ج ۷ ص ۳۶۰ و ۳۶۱)۔

(۴۳) تہذیب الکمال (ج ۷ ص ۳۶۲)۔

(۴۴) دیکھیے تہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۴۰) نیز دیکھیے حاشیہ سبط ابن العجمی علی الکاشف (ج ۱ ص ۳۵۲)۔

عامر ماعرفته“ (۳۵)۔

اسی طرح انھوں نے عیسیٰ بن عامر کے بارے میں تصریح کی کہ وہ غیر معتمد راوی ہے (۳۶)۔
حافظ ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”وحمید لہ حدیث کثیر مستقیم، فأغنی لکثرة حدیثه أن أذكر له شيئاً من حدیثه، وقد حدث عنه الأئمة، وأما ما ذكر عنه أنه لم يسمع من أنس إلا مقدار ما ذكر، وسمع الباقي من ثابت عنه، فإن تلك الأحاديث يميزها من كان يتهمه أنها عن ثابت عنه؛ لأنه قد روى عن أنس، وقد روى عن ثابت عن أنس أحاديث، فأكثر ما في باب أن الذي رواه عن أنس البعض مما يدلسه عن أنس، وقد سمع من ثابت، وقد دلّس جماعة من الرواة عن مشايخ قدرأوهم“ (۳۷)۔

جہاں تک ان کے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی احادیث میں تمیز نہ کرنے کا تعلق ہے سو یہ بھی خاص مضر نہیں، کیونکہ جو حضرات یہ گفتگو کر رہے ہیں وہ ساتھ ساتھ یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ ان میں اگر واسطہ کوئی ہے تو حضرت ثابت بنانی یا حضرت قتادہ رحمہما اللہ تعالیٰ ہیں۔ واسطوں کے متعین ہو جانے کے بعد تو اس اعتراض میں کوئی قوت نہیں رہتی۔

امام یحییٰ بن سعید رحمۃ اللہ علیہ نے بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیثوں کے بارے میں جو یہ فرمایا ہے کہ ان کو شک ہو جایا کرتا تھا، یہ بھی اسی پر محمول ہے کہ وہ باقاعدہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے براہ راست سنی ہوئی احادیث اور ان سے بالواسطہ سنی ہوئی احادیث میں تمیز کر کے روایت نہیں کرتے تھے، یا تمیز نہیں کر پاتے تھے، جہاں تک نفس حدیث میں غلطی کرنے کا تعلق ہے، سو یہ بات کسی نے نہیں کہی۔
امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کی بات بھی اسی پر محمول ہے، بلکہ ممکن ہے امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ کو غلط فہمی ہوئی ہو، اس لیے کہ حافظ مزی رحمۃ اللہ علیہ نے معاذ بن معاذ سے نقل کیا ہے کہ ہم حمید طویل کے پاس بیٹھے تھے کہ شعبہ آئے، اور پوچھنے لگے کہ ابو عبیدہ! فلاں فلاں احادیث میں آپ کو شک ہے؟ حمید نے جواب دیا کہ ہاں! بعض اوقات مجھے شک ہو جاتا ہے، شعبہ جب چلے گئے تو حمید نے کہا کہ مجھے کسی حدیث میں شک نہیں، لیکن چونکہ یہ ڈینگیں مارنے والا اور زیادہ پر پرزے نکالنے والا لڑکا ہے، اس لیے میں نے چاہا کہ ذرا اس پر سختی کروں (۳۸)۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو شک ہو جانے کی بات کی ہے وہ اس

(۳۵) تہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۳۰)۔

(۳۶) ہدی الساری (۳۹۹)۔

(۳۷) الکامل فی ضعفاء الرجال (ج ۲ ص ۲۶۸)۔ بتصویب التحریفات والأخطاء فی العبارة من سیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۱۶۶ و ۱۶۷)۔

وتہذیب الکمال (ج ۶ ص ۳۶۲)۔

(۳۸) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۳۶۱)۔

واقعہ پر مبنی ہے، جب کہ حمید ان کو شک لاحق ہونے سے صاف انکار کر رہے ہیں!!
 اس کے علاوہ حمید کی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے براہ راست سنی ہوئی احادیث اور ”ثابت عن انس“ اور ”قتادہ عن انس“ کے طریق سے سنی ہوئی احادیث میں اختلاط کا قول شویب بصری کے طریق سے مقول ہے۔ جس کو ”درست“ کے نام سے بھی پکارا جاتا ہے۔ جو قابل اعتناء نہیں ہے۔
 چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”و حکایۃ سفیان عن درست لیست بشیء؛ فان درست هالک“ (۴۹)۔

جہاں تک زائدہ بن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ کے ان کی حدیثوں کو چھوڑنے کا تعلق ہے سو یہ کسی ایسی بنیاد پر نہیں کہ ان کی حدیثوں میں کوئی عیب ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے سرکاری اہلکاروں کا لباس اور ان کی ہیئت اختیار کی تھی اس لیے انھوں نے ان کی حدیثیں چھوڑ دیں۔
 چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”إنما طرَحَ للبسِ سواد الخلفاء، و زِيَّ أَعوانهم، فعن مكي بن إبراهيم قال: مررت بحميد، وعليه ثياب سود، فقال لي أخى: ألا تسمع منه؟ فقلت: أسمع من الشرطي؟“ (۵۰)

پھر یہاں یہ بھی واضح رہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حمید کی صرف ان حدیث کی تخریج اپنی صحیح میں کی ہے جن میں سماع کی تصریح موجود ہے اور ایسی حدیثوں کو بھی انھوں نے متابعت اور تعلیقاً نقل کیا ہے (۵۱)۔ واللہ اعلم۔

۱۴ھ میں ان کا انتقال ہوا (۵۲)۔ رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔
 (۴) انس: یہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ ہیں، ان کے حالات پیچھے ”باب من الإیمان أن یحب لأخیه ما یحب لنفسه“ کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۵) عبادہ بن الصامت: یہ بھی مشہور صحابی ابو الولید حضرت عبادہ بن الصامت انصاری خزرجی رضی اللہ عنہ ہیں، ان کے حالات بھی پیچھے ”باب علامۃ الإیمان حب الأنصار“ کے بعد ”باب بلا ترجمۃ“ کے تحت گذر چکے ہیں۔

(۴۹) تہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۴۰)۔

(۵۰) میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۶۱۰)۔

(۵۱) دیکھیے ہدی الساری (ص ۳۹۹)۔

(۵۲) دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۱۶۸) وغیرہ۔

أن رسول الله ﷺ خرج بخبر بليلة القدر، فتلاحى رجلان من المسلمين رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة القدر کے بارے میں بتانے کے لیے لٹکے، مسلمانوں میں سے دو آدمی جھگڑ پڑے۔

”تلاحى“ منازعت اور محاصمت کو کہتے ہیں، حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لیلة القدر کو متعین طور پر بتانے کے لیے تشریف لارہے تھے تو دیکھا کہ دو شخص زور زور سے بول رہے ہیں، ان کے درمیان کسی بات پر خصومت ہو رہی تھی۔

ابن دحیہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق یہ دونوں حضرت کعب بن مالک اور عبد اللہ بن ابی حذرہ رضی اللہ عنہما تھے، حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ کا دین حضرت عبد اللہ رضی اللہ عنہ کے ذمہ تھا، اس سلسلے میں دونوں میں منازعت ہوئی اور مسجد میں ان کی آواز بلند ہو گئی تھی (۵۳)۔

فقال: إني خرجت لأخبركم بليلة القدر، وإنه تلاحى فلان وفلان، فرفعت، وعسى أن يكون خيراً لكم
آپ نے فرمایا کہ میں تمہیں لیلة القدر کی تعیین کے بارے میں بتانے کے لیے نکلا تھا کہ فلاں فلاں جھگڑ رہے تھے، چنانچہ لیلة القدر کی تعیین اٹھالی گئی، شاید اسی میں تمہارے لیے خیر ہو۔

روافض کا کہنا یہ ہے کہ لیلة القدر کی ذات اٹھالی گئی، اب لیلة القدر کا کوئی وجود نہیں (۵۴)۔
یہ بات بالکل غلط ہے، اگر لیلة القدر کی ذات اٹھالی گئی ہوتی تو یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”عسى أن يكون خيراً لكم“ کیوں فرمایا؟ اور ”التسموها في السبع والتسع والخمس“ کا کیا مطلب ہے؟ (۵۵)۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ محاصمت مذموم ہے اور وہ معنوی عقوبت یعنی حرمان کا سبب بن جاتی ہے، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ جہاں شیطان حاضر ہو وہاں سے برکت اور خیر اٹھالی جاتی ہے (۵۶) کیونکہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے جو روایت

(۵۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۳) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۱)۔

(۵۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۶۳) کتاب فضل لیلة القدر، باب تحری لیلة القدر فی الوتر من العشر الاواخر۔

(۵۵) ”عن عبد الله بن يحيى قال: قلت لأبي هريرة: زعموا أن ليلة القدر قد رفعت، قال: كذب من قال ذلك، قال: قلت: فهي في كل رمضان

أستقبله؟ قال: نعم“ المصنف لعبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۵۵) کتاب النسیام، باب لیلة القدر، وارجع الیدلروایات وآثار آخر فی هذا الصدد۔

(۵۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۳)۔

نفل کی ہے اس کے الفاظ میں ”فجاء رجلاً یحتقان معهما الشیطان“ (۵۷) یعنی دو آدمی اس طرح آئے کہ وہ دونوں اپنے آپ کو حق پر ثابت کر رہے تھے، ان کے ساتھ شیطان لگا ہوا تھا۔

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس مخالفت کو آپ مذموم، باعثِ حرمان اور سببِ ارتقاغِ خیر و برکت کیسے قرار دے سکتے ہیں جب کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں ”وعسىٰ ان یکون خیر الکم“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مخالفت خیر کا سبب بنی؟!

ان دونوں باتوں میں حقیقتہً کوئی تعارض نہیں ہے، مخالفت کی بے برکتی اور سببِ حرمان ہونا اور اعتبار سے ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد دوسری جہت سے ہے۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ منازعت تعینِ رحمت کے ختم کا باعث بن گئی اور اگر یہ تعین ہوتی تو بہت سے ضعفاء کو فائدہ پہنچ جاتا، وہ اس رات میں جاگ کر ایک ہزار ماہ سے زائد عبادت کی فضیلت حاصل کرتے، اس اعتبار سے یہ منازعت ارتقاغِ خیر کا سبب بنی۔

جب کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”رفع“ کو خیر اس لحاظ سے قرار دیا ہے کہ اگر سارے لوگوں کو لیلۃ القدر علی التعمین معلوم ہو جاتی تو صرف اسی رات میں عبادت کرتے، باقی راتوں میں اطمینان سے بیٹھ جاتے اور نوافل وغیرہ میں مشغول نہ ہوتے، اور اب چونکہ تعین اٹھادی گئی اور یہ بتادیا گیا کہ لیلۃ القدر عشرۃ اخیرہ کے اندر دائر ہے تو لوگ بجائے ایک رات کے بہت سی راتوں کا احیاء کریں گے، اور ایک رات کی عبادت کا ثواب حاصل ہونے کے بجائے ان کو کئی راتوں کی عبادت کا ثواب حاصل ہوگا۔

اس کے علاوہ اس ”رفع“ میں ”خیر“ کی مزید وجوہ بھی ہیں انشاء اللہ ”لیلۃ القدر“ کے مباحث میں ان کو ذکر کیا جائے گا۔

کیا طلبِ حق مذموم امر ہے؟

پچھتے ہم نے ذکر کیا ہے کہ یہ دونوں حضرات جو خصومت کر رہے تھے اپنے دین کے بارے میں کر رہے تھے، گویا کہ ”حق“ کا مطالبہ ہو رہا تھا اسی کو مسلم کی روایت میں ”فجاء رجلاً یحتقان“ (۵۸) کے الفاظ سے بیان کیا گیا ہے، تو دین اور حق کا مطالبہ کرنا کیا قابلِ مذمت اور باعثِ حرمان شے ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق طلبِ حق قابلِ مذمت شے نہیں ہے البتہ اس واقعہ میں مذموم صورت ہو گئی ہے اس لیے کہ اول تو یہ واقعہ مسجد میں پیش آیا، جو محلِ ذکر و عبادت ہے، اور پھر مسجد

(۵۷) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷۰) کتاب الصیام باب فضل لیلۃ القدر والحث علی طلبہا۔۔۔

(۵۸) قد سبق تخریجہ آنفاً۔

نبوی میں ، جس کا مرتبہ عام مساجد کے مقابلہ میں زیادہ ہے ، پھر زمانہ بھی رمضان شریف کا ، جو صرف اور صرف عبادت کا زمانہ ہے ، مزید براں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں یہ واقعہ پیش آرہا ہے جس میں رفع صوت متحقق ہو رہا ہے اور رفع صوت بحضرت النبی صلی اللہ علیہ وسلم بموجب نص قرآنی سبب جبط اعمال ہے ۔ ان تمام وجوہ کی بنا پر مختصمت کو مذموم قرار دیا گیا ہے ، نہ کہ اس وجہ سے کہ مطلق طلب دین و حق مذموم ہے (۵۹) ۔ واللہ اعلم ۔

التمسوها فی السبع والتسع والخمس

اس رات کو تم ساتویں ، نویں اور پانچویں رات میں تلاش کرو ۔

اس جملہ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شب قدر ساتویں ، نویں اور پانچویں شب میں تلاش کی جائے ، لیکن یہ مراد نہیں بلکہ اس سے عشرہ اخیرہ کی ساتویں نویں اور پانچویں راتیں مراد ہیں (۶۰) ۔ ”شب قدر“ کے بارے میں جتنے اختلافات ہیں وہ انشاء اللہ تفصیل سے اپنے مقام پر ہی آئیں گے ، البتہ یہاں اتنی بات سمجھ لیجئے کہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ پانچ ، سات اور نو راتیں لیالی ماضیہ کے اعتبار سے مراد ہیں یا لیالی باقیہ کے اعتبار سے ؟ یعنی عشرہ اخیرہ کی راتوں کو اول سے شمار کیا جائے گا یا آخر سے (۶۱)۔

بعض حضرات تو کہتے ہیں کہ لیالی ماضیہ کے اعتبار سے شمار کیا جائے گا یعنی ان راتوں کو اول سے شروع کیا جائے گا ، اس صورت میں پانچویں سے پچیسویں شب ، ساتویں سے ستائیسویں شب اور نویں سے انتیسویں شب مراد ہوگی ۔

جب کہ کچھ دوسرے علماء فرماتے ہیں کہ اعتبار لیالی باقیہ کا ہوگا یعنی آخر سے ان راتوں کو شمار کیا جائے گا ۔

اس صورت میں پھر بعض علماء تو فرماتے ہیں کہ مہینہ تیس کا لیا جائے گا اور بعض فرماتے ہیں

(۵۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۳) نیز ملاحظہ کیجئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۱) فقد قال العینی فیہ: ”طلب الحق غیر مذموم لافی المسجد ولا فی الوقت المخصوص“، وإنما المذمة فیہا لیست راجعة إلی مجرد الخصومة فی الحق، وإنما ہی راجعة إلی زیادة منازعة حصلت بینہما عن القدر المحتاج إلیہ، وتلك زیادة ہی اللغو، والمسجد لیس بمحل للغو، مع ماکان فیہا من رفع الصوت بحضرة النبی ﷺ فانہم۔

(۶۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۱)۔

(۶۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۳)۔

کہ مہینہ انتہائی کالیا جائے گا۔

اگر ہمیں کا مینہ لیا جائے گا تو چونکہ شمار آخر سے کیا جائے گا اور ترتیب یوں ہوگی ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰۔ اس اعتبار سے ساتویں سے چوبیسویں شب، پانچویں سے چھبیسویں شب اور نویں سے بائیسویں شب مراد ہوگی۔

اور اگر انتیس کا مہینہ مانا جائے تو تاسعہ کا مصداق اکیسویں رات ، سابعہ کا مصداق تیسویں رات اور خامسہ کا مصداق پچیسویں رات ہوگا۔ واللہ اعلم۔

پھر یہاں یہ بھی سمجھ لیجئے کہ اکثر روایات میں ترتیب یہی ہے ”سبع، تسع، خمس“ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ساتویں رات میں لیلۃ القدر کا ہونا اقویٰ ہے، اگرچہ ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ نے ”مستخرج“ میں جو روایت نقل کی ہے اس میں ترتیب نزولی ہے یعنی ”تسع، سبع، خمس“ (۶۲) واللہ اعلم۔

احادیث و آثار کا ترجمہ الباب سے انطباق

پچھے ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دو ترجمے قائم فرمائے ہیں:-

ایک ”خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر“ اور دوسرا ترجمہ ہے ”وما يحذر من الإصرار على القتال والعصيان من غير توبة“ -

ان دونوں ترجموں کے تحت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تین آثار، ایک آیتِ کریمہ اور دو حدیثیں ذکر کی ہیں۔

عام شارحین کے مطابق ان میں سے تینوں آثار کا تعلق تو پہلے ہی ترجمہ سے ہے اور ان کی مناسبت بھی ترجمہ کے ساتھ واضح ہے، کیونکہ ترجمہ میں ”خوف مؤمن“ کا ذکر ہے اور ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ کے اثر میں ”خشیت أن أكون مكدباً“ میں یہی مفہوم ہے، ابن ابی ملیکہ رحمۃ اللہ علیہ کے اثر میں ”خوف من النفاق“ کا ذکر ہے، اسی طرح حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے اثر میں بھی یہی معنی ہیں۔

چونکہ ان آثار کا تعلق پہلے ترجمہ سے ہے اس لیے ان کو اس ”ترجمہ“ کے فوراً بعد ذکر کیا۔
اس کے بعد آیت کا تعلق دوسرے ترجمہ سے ہے، اور اسی طرح دو حدیثوں میں پہلی حدیث یعنی
حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ”سباب المسلم فسوق...“ کا تعلق بھی اسی دوسرے
ترجمہ سے ہے۔

اس حدیث کی وجہ مطابقت یہ بیان کی گئی ہے کہ اس حدیث میں مرجئہ کے قول کا ابطال ہے جو

مرتبین کبار کو فاسق نہیں ٹھہراتے اور نہ ہی مرتکبین قتال پر کفر و کفران کا حکم لگاتے ہیں، گویا کہ ”سباب“ و ”قتال“ پر اصرار من غیر توبہ کو مضر نہیں سمجھتے، اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ قائم فرمایا ”وما یحذر من الإصرار علی القتال والعصیان من غیر توبۃ“۔

جب کہ دوسری حدیث جو حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اس کا تعلق پہلے ہی ترجمہ سے ہے۔

اس حدیث کی ترجمہ الباب کے پہلے جزء سے مطابقت اس طرح ہے کہ اس میں ”تلاخی“ کی مذمت بیان کی گئی ہے، کیونکہ ”متلاخی“ بہت سے اعمال خیر سے محروم رہ جاتا ہے خصوصاً جب کہ مسجد میں ہو اور پھر اگر یہ ”تلاخی“ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں ہو تو بطلانِ عمل کی بنیاد بھی بن جاتی ہے (۶۲)۔

حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تلاخی کی وجہ سے لیلۃ القدر کی قطعی تعیین اٹھالی گئی، اسی طرح معصیت کبھی جبطِ عمل کا سبب بھی بن جاتی ہے (۶۳)۔ یہ تو تھی عام شارحین کی بات، جن کے نزدیک تین آثار کا تعلق ترجمہ اولیٰ سے ہے اور آیت اور پہلی حدیث کا تعلق ترجمہ ثانیہ سے ہے، جب کہ دوسری حدیث کا تعلق ترجمہ اولیٰ ہی سے ہے۔ گویا کہ ان کے نزدیک لف و نشر غیر مرتب ہے۔

حضرت سیخ الهند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس باب میں دو ترجمے ہیں اول کے اثبات کے لیے ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ تابعین کے اقوال مذکور ہیں اور دوسرے ترجمہ کے ساتھ آیت قرآنی کو لائے، اس کے بعد دو روایتیں ذکر کیں جن کا صریح تعلق ترجمہ ثانیہ سے معلوم ہوتا ہے۔

غالباً ترجمہ اولیٰ سے یہ غرض ہے کہ مؤمن کو نفاق سے خائف رہنا چاہیے اور ترجمہ ثانیہ سے مقصود صریح تخویف عن المعاصی ہے۔ الحاصل ضروریات اور مکملاتِ ایمان سے فارغ ہو کر مفسدات و مضراتِ ایمان کو بتلانا منظور ہے جو دو چیزیں ہیں، اول نفاق دوسرے معاصی مع الاصرار بلا توبہ۔ اصرار بغیر توبہ چونکہ روایاتِ باب میں مذکور نہیں تھا تو اس کے اثبات کے لیے ترجمہ کے ساتھ آیت کو بیان کر دیا (۶۵)۔

واللہ أعلم وعلمہ اتم وأحکم۔

(۶۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۶۵-۲۶۹) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۱)۔

(۶۳) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۳۶)۔

(۶۵) دیکھیے ”الابواب والنراجم لصحیح البخاری“ از شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ (ص ۳۸)۔

۳۶- باب : سَوَّالِ جَبْرِیلَ النَّبِیِّ ﷺ عَنِ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ وَالْإِحْسَانِ وَعِلْمِ السَّاعَةِ .
وَبَيَانِ النَّبِيِّ ﷺ لَهُ ، ثُمَّ قَالَ : (جَاءَ جَبْرِیلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ) فَجَعَلَ ذَلِكَ
كَلِمَةً دِينًا ، وَمَا بَيْنَ النَّبِيِّ ﷺ لَوْفِدِ عَبْدِ الْقَيْسِ مِنَ الْإِيمَانِ [ر : ۵۳] . وَقَوْلُهُ تَعَالَى : «وَمَنْ يَتَّبِعْ
غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» /آل عمران : ۸۵/ .

اس ترجمہ میں ”سؤال“ مصدر ہے جو فاعل کی طرف مضاف ہے اور ”النبي صلى الله عليه وسلم“ مفعول واقع ہے ، ”عن الإيمان... الخ“ ”سؤال“ سے متعلق ہے ، ”وعلم الساعة“ کا عطف ”الإيمان“ پر ہے اور ”وقت علم الساعة“ کی تقدیر میں ہے کیونکہ ”ایمان“ ، ”اسلام“ اور احسان کے بارے میں تو سوال کیا گیا ہے ”ما الإيمان“ ، ”ما الإسلام“ اور ”ما الإحسان“ کے عنوان سے ، اور ”الساعة“ کے بارے میں ”متی الساعة“ کہہ کر پوچھا گیا ہے اور ”متی“ وقت کے ساتھ مخصوص ہے (۱)۔

”وبیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لہ“

اس کا عطف ”سؤال“ پر ہے (۲)۔

”لہ“ کی ضمیر کس طرف لوٹ رہی ہے؟

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ضمیر ایمان ، اسلام ، احسان اور علم الساعة کے ”مجموع“

کی طرف لوٹ رہی ہے (۳)۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آپ نے تو ”متی الساعة“ کا جواب میں دیا تو پھر ”لہ“ کی ضمیر ان تمام اشیاء کی طرف کیسے لوٹ سکتی ہے؟

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آپ نے چونکہ اکثر مسئول عنہ کا جواب دیا ہے ، لہذا بقاعدہ ”للاكثر حکم الكل“ گویا کہ سب کا جواب دے دیا ، اس لیے اس کی طرف ضمیر کا لوٹنا درست ہے۔ یا اس لیے ضمیر کا لوٹنا درست ہے کہ آپ نے ”متی الساعة“ کے جواب میں ”ما الموصول“ عنہا بأعلم من السائل“ فرما کر جہاں لا علمی کا اظہار فرمایا وہاں گویا کہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ فرمایا ، اللہ تعالیٰ کے

(۱) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۱ و ۲۸۲)۔

(۲) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۲) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۵) وشرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۹۲)۔

(۳) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۹۲)۔

علم کے حوالے کر دینا یہی ” بیان “ ہے ، لہذا ضمیر کو سب کے مجموعہ کی طرف لوٹانا درست ہو گیا (۴) -
 بعینہ یہی بات حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ کے بغیر نقل کی ہے (۵) -
 علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خواہ مخواہ اس تکلف میں پڑنے کی ضرورت نہیں ، ” لہ “
 کی ضمیر ” جبریل “ کی طرف لوٹ رہی ہے (۶) - اب مطلب بے غبار ہے کہ یہ باب حضرت جبریل علیہ
 السلام کے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایمان ، اسلام ، احسان اور قیامت کے بارے میں سوال ، اور
 آپ کے حضرت جبریل علیہ السلام کے سامنے بیان کرنے کے بارے میں ہے - واللہ اعلم -

ترجمۃ الباب کی ماقبل سے مناسبت

باب سابق میں ” خوف المؤمن أن یحبط عمله “ کا ذکر تھا ، یعنی مومن کو جبط اعمال سے ڈرتے
 رہنا چاہیے ، اور اس باب میں اس بات کا بیان ہے کہ آدمی مومن کیونکر ہوگا ، اور شریعت کی نظر میں مومن
 کون ہے ؟ لہذا دونوں ابواب میں مناسبت ظاہر ہو گئی (۷) -

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ماقبل میں مختلف عنوانات سے اعمال کو ایمان کا جزء بتاتے آرہے ہیں
 لیکن عنوان میں کبھی ” ایمان “ کو ذکر کرتے ہیں کبھی ” اسلام “ کو اور کبھی ” دین “ کو ، مثلاً فرماتے
 ہیں ” حب الرسول من الإیمان “ ، ” من الدین الفرار من الفتن “ ، ” إفساء السلام من الإسلام “ اشکال ہوتا ہے
 کہ آپ تو اعمال کے ایمان کا جزء ہونے کے قائل ہیں تو پھر ” من الإسلام “ یا ” من الدین “ کا عنوان
 کیسے درست ہو سکتا ہے ؟

اس کا جواب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس ترجمہ کو منہقد فرما کر دے رہے ہیں کہ ” اسلام “ ،
 ایمان “ اور ” دین “ تینوں متحد ہیں ، لہذا اعمال کو اسلام کا جزء کہا جائے یا دین کا جزء قرار دیا جائے یا
 ایمان کا جزء بتلایا جائے ، بات ایک ہی ہے -

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پہلے یہ بات گذر چکی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے

(۴) کرمانی (ج ۱ ص ۱۶۲) -

(۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۵) -

(۶) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۲) -

(۷) دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۲) -

نزدیک ایمان و اسلام متحد ہیں ، چونکہ حضرت جبریل علیہ السلام کے سوال سے اور پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب سے ظاہر ا یہ معلوم ہو رہا ہے کہ ان دونوں میں تغایر ہے ، اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس باب کو قائم فرما کر ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام و ایمان میں تغایر نہیں بلکہ اتحاد ہے (۸)۔

حضرت شیخ المنذر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ”ترجمہ“ میں تین اجزاء ذکر کئے ہیں۔

(۱) جبریل علیہ السلام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایمان ، اسلام ، احسان اور قیامت کے علم کا سوال کیا ، آپ نے ان کے سامنے ان کو بیان کیا ، پھر فرمایا ”جاء يعلم الناس دینہم“ یعنی جبریل علیہ السلام لوگوں کو ان کا ”دین“ سکھانے آئے تھے ، گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام ، ایمان اور احسان وغیرہ سب کو ”دین“ قرار دیا ، معلوم ہوا کہ یہ سب ایک ہی ہیں ، ترجمہ کے اس پہلے جزء سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد بھی یہی ہے کہ تمام اصول و فروع ، عقائد و اعمال ، ایمان و اسلام اور اخلاص و صدق سب ”دین“ میں داخل ہیں ، اسی کو انھوں نے ”فجعل ذلك كله ديناً“ کہہ کر واضح کیا ہے۔

(۲) دوسرے جزء میں انھوں نے حدیث وفد عبدالقیس (۹) کا حوالہ دیا ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ایمان“ کی شرح فرماتے ہوئے ان ہی چیزوں کا ذکر فرمایا ہے جو حدیث جبریل میں اسلام“ کی شرح میں مذکور ہیں ، اس سے بھی معلوم ہوا کہ اسلام اور ایمان دونوں ایک ہیں۔

(۳) تیسرا جزء اس ”ترجمہ“ میں آیت کریمہ ہے ”وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ“ (۱۰) اس آیت میں اسلام کو دین کہا گیا ہے ، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اور دین ایک ہی ہیں۔

ان تمام نصوص سے معلوم ہوا کہ اسلام ، ایمان اور دین میں سے ہر ایک کا اطلاق دوسرے پر ہو سکتا ہے ، اور سلف کے نزدیک نصوص میں وارد اطلاقات ہی پسندیدہ ہیں ، لہذا جب ان تینوں کا استعمال اور اطلاق نصوص میں ایک دوسرے کی جگہ ہوا ہے تو ان کو اسی طرح عموم اور اطلاق کے ساتھ رکھنا چاہیے ، وہ متاخرین کے کلامی مباحث کو پسند نہیں کرتے تھے ، کیونکہ ان کے نزدیک ”دین“ ، ”ایمان“ اور ”اسلام“ میں سے ہر ایک کی الگ الگ تعریف کی جاتی ہے ، اس طرح ان میں سے کسی کو دوسرے کے معنی میں استعمال کرنا ممکن نہیں رہتا ، جبکہ نصوص سے ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرنے کی

(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۳)۔

(۹) حدیث وفد عبدالقیس عنقریب ”باب أداء الخمس من الإيمان“ کے تحت آ رہی ہے۔

(۱۰) آل عمران ۸۵۔

اجازت معلوم ہوتی ہے۔ دراصل متاخرین کے ہاں عقلی مباحث اور منطقی طرز استدلال کے غلبہ کی وجہ سے یہ چیز غالب ہے کہ وہ ہر شے کی ماہیت اور کُنہ کے درپے رہتے ہیں، اس کے لیے جامع مانع تعریف لانے کی کوشش کرتے ہیں، کلام اللہ اور کلام رسول ان عقلی اصطلاحات پر کئی طور پر وارد نہیں ہوتے، بلکہ دوسرے معنی پر بھی وارد ہوتے ہیں اس لیے انھیں ایسے مقامات میں تجوُّز کا قائل ہونا پڑتا ہے اور وہ وہاں تکلف سے کام لیتے ہیں، جبکہ متقدمین اور حضرات سلف ان اصطلاحاتِ حادثہ کے پابند نہیں ہوتے اور نہ ہی انھیں منطقیانِ یونان کی موشگافیوں سے کوئی دلچسپی ہوتی ہے اس لیے وہ الفاظِ شرعیہ کو اصطلاحاتِ حادثہ کے محدود جامے میں محدود رکھنے کے بجائے نصوص کا تتبع کر کے ان کے اطلاقات پر محمول رکھتے ہیں۔

اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ پیچھے جن ابواب میں مختلف عنوانات اختیار کئے گئے ہیں کہ کہیں ”من الدین کذا“ کہا گیا ہے اور کہیں ”من الاسلام کذا“ اور کہیں ”من الایمان کذا“ یہ تمام اطلاقات درست ہیں (۱۱)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کیا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے

ان دلائل سے حنفیہ کے مسلک پر زد پڑتی ہے؟

ان مجموعی دلائل سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد بخوبی واضح ہو گیا، لیکن یہاں یہ بات سمجھ لیجئے کہ ان کے ان دلائل سے حنفیہ کے مسلک پر کوئی زد نہیں پڑتی، کیونکہ اطلاقات و استعمالات میں توسع ہوتا ہے، تو سَعًا و مجازاً ایک کا دوسرے پر اطلاقی کر دینا، یا تفسیر میں ایک کی چیز دوسری چیز میں ذکر کر دینا اس میں کوئی تحجّر اور مضایقہ نہیں (۱۲)۔

جہاں تک ایمان و اسلام کی حقیقت کا تعلق ہے سو وہ بالکل علیحدہ علیحدہ ہے، جب کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی تشریح سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تمام دلائل پر نظر کرنے کے بعد جو کچھ متفق ہوا وہ یہ ہے کہ ایمان و اسلام دونوں کی الگ الگ حقیقت شرعیہ ہے جس طرح کہ ان کی الگ الگ ہی حقیقت لغویہ بھی ہے، لیکن ہر ایک دوسرے کو مستلزم ہے، اس لحاظ سے کہ ایک دوسرے کی تکمیل کا باعث ہے، پس جس طرح ایک عامل بغیر صحت عقائد کے کامل، مسلمان نہیں ہو سکتا، ایسے ہی ایک خوش اعتقاد شخص بغیر عمل کے کامل

(۱۱) دیکھئے ”الابواب والتراجم لصحیح البخاری“ از حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ (ص ۲۸ و ۳۹)

(۱۲) دیکھئے فضل الباری (ج ۱ ص ۵۲۵)۔

مومن نہیں ہو سکتا۔ اور جہاں کہیں اسلام کی جگہ پر ایمان کا، یا ایمان کی جگہ پر اسلام کا اطلاق ہوتا ہے، یا ایک کو بول کر دونوں کا مجموعہ مراد ہوتا ہے وہ بطریق مجاز ہے اور موقع و محل سے مراد کا تعین ہو جایا کرتا ہے، مثلاً اگر دونوں ایک ساتھ مقام سوال میں جمع ہو جائیں تو دونوں کے حقیقی معنی مراد ہوں گے، اور اگر دونوں ساتھ نہ ہوں یا سوال کا موقع نہ ہو تو مقامی قرائن کے لحاظ و اعتبار سے حقیقت یا مجاز پر محمول کریں گے۔

محمد بن نصر رحمۃ اللہ علیہ نے اکثر علماء سے نقل کیا ہے کہ ”اسلام“ اور ”ایمان“ دونوں مساوی اور مترادف ہیں، ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کی اتباع کی ہے۔ جبکہ لاکائی اور ابن السمعانی رحمہما اللہ تعالیٰ نے اہل السنۃ و الجماعۃ سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے۔ محدث اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اہل السنۃ و الجماعۃ سے نقل کیا ہے، کہ ایمان و اسلام دونوں کا مدلول و مصداق ایک جگہ ذکر ہونے کی صورت میں مختلف اور الگ الگ ہوا کرتا ہے، اور الگ الگ ذکر ہوں تو ایک دوسرے کے ضمن میں شامل ہوا کرتا ہے۔ اسی تفصیل کی روشنی میں محمد بن نصر رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا محمل حدیث عبدالقیس کے مدلول کو سمجھنا چاہیے، جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ایمان“ کی تشریح ان چیزوں سے فرمائی ہے جو حدیث جبریل میں ”اسلام“ کے تحت مذکور ہیں جس سے دونوں کے درمیان تساوی معلوم ہوتی ہے۔ جبکہ لاکائی اور ابن السمعانی رحمہما اللہ تعالیٰ کے کلام کا محمل مدلول حدیث جبریل قرار دینا چاہیے، جس میں ”ایمان“ اور ”اسلام“ کا مصداق الگ الگ قرار دیا گیا ہے۔ واللہ الموفق (۱۳)۔

تنبیہ

پچھلے کتاب الایمان کے ابتدائی مباحث میں اسلام و ایمان کے درمیان نسبت کی تفصیل آچکی ہے۔
فارجمع الیہ ان شئت (۱۳)۔

وما بین النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو فد عبد القیس من الایمان
اس میں ”واو“ مصاحبت کے لیے ہے اور ”مع“ کے معنی میں ہے، اور ”من الایمان“ کا

(۱۳) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۵)۔

(۱۴) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۶۰۶-۶۰۸) مزید تفصیل کے لیے دیکھئے احیاء علوم الدین مع شرح إتحاف السادة المتقین (ج ۲ ص ۲۳۳-۲۴۰)۔

الفصل الرابع فی الایمان و الاسلام وما بینہما من الاتصال و الانفصال - و عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) کتاب الایمان۔

مطلب ہے ”من تفصیل الایمان“ اسی طرح آگے ”وقوله تعالیٰ...“ میں بھی ”واو“ معیت کے لیے ہے (۱۵)۔

۵۰ : حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ : حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، أَخْبَرَنَا أَبُو حَيَّانَ التَّيْمِيُّ ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ (۱۶) كَانَ النَّبِيُّ ﷺ بَارِئًا يَوْمًا لِلنَّاسِ ، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ : مَا الْإِيمَانُ ؟ قَالَ : (أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَبِلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ) . قَالَ : مَا الْإِسْلَامُ ؟ قَالَ : (الْإِسْلَامُ : أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ) . قَالَ : مَا الْإِحْسَانُ ؟ قَالَ : (أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ) . قَالَ : مَتَى السَّاعَةُ ؟ قَالَ : (مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ ، وَسَأُخْبِرُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا : إِذَا وَلَدَتِ الْأُمَةُ رَبِّهَا ، وَإِذَا تَطَاوَلَ رُعَاةُ الْأَيْلِ الْبُيُوتِ فِي الْبَنَاتِ ، فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ) . ثُمَّ تَلَا النَّبِيُّ ﷺ : «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ» الْآيَةَ ، ثُمَّ أَدْبَرَ ، فَقَالَ : (رُدُّوهُ) . فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا ، فَقَالَ : (هَذَا جِبْرِيلُ ، جَاءَ يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُمْ) . قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ : جَعَلَ ذَلِكَ كُلَّهُ مِنَ الْإِيمَانِ . [۴۴۹۹]

تراجم رجال

(۱) مسدد : یہ مشہور محدث مسدد بن مسدد رحمۃ اللہ علیہ ہیں ان کے حالات ”باب من الایمان أن یحب لأخیه ما یحب لنفسه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

(۲) اسماعیل بن ابراہیم : یہ مشہور محدث اسماعیل بن ابراہیم بن مقسم رحمۃ اللہ علیہ ہیں ، جو ”ابن علیہ“ کے نام سے مشہور ہیں ، ان کے حالات بھی ”باب حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من الایمان“ کے تحت آچکے ہیں۔

پچھے مذکورہ باب میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جب ان کے طریق سے روایت نقل کی تھی اس میں فرمایا تھا ”حدثنا ابن علیہ“ اور یہاں فرما رہے ہیں ”حدثنا اسماعیل بن ابراہیم“ - علامہ کرمانی رحمۃ اللہ

(۱۵) دیکھئے شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۹۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۲) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۳)۔

(۱۶) الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ فی کتاب التفسیر سورة لقمان باب إن الله عنده علم الساعة رقم (۳۶۶۶) ومسلم فی صحیحہ (ج ۱

ص ۲۹) کتاب الایمان رقم (۱۰۶) والنسائی فی سننہ فی کتاب الایمان وشرائعہ باب صفة الایمان والاسلام رقم (۳۹۹۳) وأبو داود فی سننہ

فی کتاب السنۃ باب فی القدر رقم (۳۶۹۸) وابن ماجہ فی سننہ فی المقدمة باب فی الایمان رقم (۶۳)۔

علیہ فرماتے ہیں: ”وہذا دلیل علی کمال ضبط البخاری وأمانتہ، حیث نقل لفظ الشیوخ بعینہ وأدّاه کما سمعہ، رحمہ اللہ تعالیٰ“ (۱۷)۔

(۳) ابو حیان التیمی: یہ یحییٰ بن سعید بن حیان تیمی کوئی ہیں (۱۸)۔

یہ اپنے والد سعید بن حیان، ضحاک بن المنذر، امام شعبی، عکرمہ مولیٰ ابن عباس، یزید بن حیان تیمی اور ابو زرعة رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کرتے ہیں (۱۹)۔

ان سے ابراہیم بن عیینہ، اسماعیل بن علی، ایوب سختیانی، جریر بن عبد الحمید، حماد بن سلمہ، سفیان ثوری، اعثم، شعبہ، عبد اللہ بن المبارک، ہشیم بن بشیر اور یحییٰ بن سعید القطان رحمہم اللہ وغیرہ روایت حدیث کرتے ہیں (۲۰)۔

عبد اللہ بن داؤد خزرجی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سفیان ثوری ان کی تعظیم و توثیق کیا کرتے تھے (۲۱)۔

محمد بن فضیل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”حدثنا أبو حیان التیمی وكان صدوقاً“ (۲۲)۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۲۳)۔

امام علی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة، صالح، مبرز، صاحب سنة“ (۲۴)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صالح“ (۲۵)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے اور فرمایا ”وكان من المتجهدين“

باللیل الطویل“ (۲۶)۔

ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة وله أحاديث صالحة“ (۲۷)۔

(۱۷) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۹۳)۔

(۱۸) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۲۳)۔

(۱۹) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۲۳)۔

(۲۰) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۲۳ و ۳۲۴)۔

(۲۱) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۲۳) و تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۲۱۵)۔

(۲۲) حوالہ جات بالا۔

(۲۳) تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۲۵) و تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۲۱۵)۔

(۲۴) حوالہ جات بالا۔

(۲۵) حوالہ جات بالا۔

(۲۶) کتاب الثقات (ج ۶ ص ۵۹۲)۔

(۲۷) الطبقات (ج ۶ ص ۳۵۳)۔

- امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۲۸)۔
- یعقوب بن سفیان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”روی عنه أئمة الكوفة وهو ثقة مأمون كوفي“ (۲۹)۔
- امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”من خيار عباد الله“ (۳۰)۔
- امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كوفي من خيار الناس“ (۳۱)۔
- امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ثبت“ (۳۲)۔
- فلاس رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۳۳)۔
- حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”إمام ثبت“ (۳۴)۔
- حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة عابد“ (۳۵)۔
- ۱۲۵ھ میں آپ کا انتقال ہوا (۳۶)۔ رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعة۔
- (۴) ابو زرعمہ : یہ ابو زرعمہ بن عمرو بن جریر بن جلی رحمۃ اللہ علیہ ہیں ان کے حالات ”باب الجہاد من الإیمان“ کے تحت گذر چکے ہیں۔
- (۵) ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ : ان کے حالات تفصیل سے ”باب أمور الإیمان“ کے تحت آچکے ہیں (۳۷)۔

حدیث جبریل اور اس کی اہمیت

حدیث باب ”حدیث جبریل“ کے نام سے معروف ہے، یہ حدیث بہت عظیم الشان ہے، اس میں قواعد و اصول کی بہت سی انواع، اور بہت سے اہم فوائد بیان ہوئے ہیں۔

چنانچہ علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے ”هذا الحديث يصلح أن يقال له: أم السنة، لما تضمنه

(۲۸) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب علی بن ابی طالب، رقم (۳۷۱۳)۔

(۲۹) حاشیہ تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۲۵) نقلاً عن ”المعرفة“ (ج ۳ ص ۹۳) وانظر تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۲۱۵)۔

(۳۰) حاشیہ تہذیب الکمال (ج ۳۱ ص ۳۲۵) نقلاً عن المعرفة (۱۹۶/۲)۔

(۳۱) تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۲۱۵)۔

(۳۲) حوالہ بالا۔

(۳۳) حوالہ بالا۔

(۳۴) الکاشف (ج ۲ ص ۳۶۶) رقم (۶۱۶۳)۔ نیز دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۳۸۰) رقم (۹۵۲۱)۔

(۳۵) تقریب التہذیب (ص ۵۹۰) رقم (۷۵۵۵)۔

(۳۶) دیکھئے الثقات لابن حبان (ج ۴ ص ۵۹۲)۔

(۳۷) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۶۵۹-۶۶۳)۔

من جمل علم السنة“ (۳۸) یعنی یہ حدیث اس قابل ہے کہ اس کو ”ام السنة“ کا لقب دیا جائے، کیونکہ پوری سنت کا اجمالی علم اس میں سمو دیا گیا ہے۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ولما اشتمل هذا الحديث على هذه المطالب العزیزة“

والمقاصد السنية، التي هي أمهات أصول الدين: أو دَعَا محیی السنة فی مُسْتَهْلَ بِاتَّبَعِ کتابیہ ”شرح السنة“ و ”المصابیح“ تَأْسِیاً بِاللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فی تقدیم الفاتحة التي هي أم القرآن المشتملة على ما بعدها إجمالاً بَرَاةً للاستِهلال. واللَّهِ أعلم بالأسرار“ (۳۹)۔ مطلب یہ ہے کہ چونکہ یہ حدیث نہایت قابلِ قدر اور اعلیٰ مطالب و مقاصد یعنی اہم اصول دین پر مشتمل ہے اس لیے محی السنۃ بغوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی دونوں کتابوں ”شرح السنۃ“ اور ”مصابیح“ کا آغاز اسی حدیث سے کیا ہے، گویا جس طرح اللہ تعالیٰ کی کتاب کا افتتاح سورۃ فاتحہ سے ہوتا ہے، اور اس میں پورے قرآن کا اجمالی بیان ہے اسی طرح حدیث جبریل کو ذکر کر کے کتاب اللہ کی اتباع کی گئی ہے، کیونکہ اس میں پوری سنت کا خلاصہ اور نچوڑ ہے۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ تمام وظائف عبادات ظاہری و باطنی بھی اس میں ہیں اور اعمال جوارح بھی، اخلاص نیت و سرائر بھی اس میں ہے اور آفات اعمال سے تحفظ بھی، حتیٰ کہ تمام علوم شریعت اسی سے پھوٹی ہوئی شاخیں ہیں اور اسی کی طرف راجع ہیں (۴۰)۔

كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزاً يوماً للناس

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز لوگوں کے سامنے نمایاں ہو کر تشریف فرما تھے۔

ابتداء میں ایسا ہوتا تھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم غلبۂ عبدیت و تعلیم تواضع کے لیے حضرات صحابہ کرام کے ساتھ گھل مل کر بیٹھ جایا کرتے تھے حتیٰ کہ نو واردین کو آپ کے پہچاننے میں دقت ہوتی تھی اور پوچھنا پڑتا تھا، چنانچہ حضرات صحابہ نے درخواست کی کہ یا رسول اللہ! کیوں نہ آپ کے لیے ایک نمایاں اور ممتاز جگہ بنا دیں، اس پر آپ تشریف فرما ہوا کریں تو آنے والوں کو دقت نہیں ہوگی، آپ نے اس کو منظور فرمایا، حضرات صحابہ نے آپ کے لیے ایک مٹی کا چبوترہ بنا دیا، اس پر آپ رونق افروز ہوا کرتے تھے اور حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اس کے دونوں پہلوؤں میں بیٹھ جاتے تھے (۴۱)۔

(۳۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۵)۔ (۳۹) الکاشف عن حقائق السنن المعروف بشرح الطیبی (ج ۱ ص ۱۱۰ و ۱۱۱)۔

(۴۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۵)۔

(۴۱) چنانچہ سنن ابی داؤد (کتاب السنۃ، باب فی القدر، رقم ۳۶۹۸) کی روایت میں ہے ”كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجلس بين ظهري أصحابه، فيجيء الغريب، فلا يدري أيهم هو، حتى يسأل، فطلبنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجعل له مجلساً يعرف الغريب إذا أتاه، قال: فبينما لدكانا من طين، فجلس عليه، وكنا نجلس بجانبه“۔ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۶۵) کتاب الایمان و شرائعہ، باب صفة الإیمان والإسلام۔

علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے یہ حکم مستنبط کیا ہے کہ اگر ضرورت ہو تو عالم کو اونچی جگہ پر بیٹھنا چاہیے (۳۳)، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود عبدیت کے غالب ہونے کے اس بات کو قبول فرمایا اور اس نمایاں اور اونچی جگہ پر آپ تشریف فرما ہوئے۔ تو معلوم ہوا کہ موقعہ ضرورت میں یہ بالکل درست ہے۔

فأثاء رجل

پس ایک شخص آپ کے پاس آیا۔

اس روایت میں ”رجل“ کی کوئی صفت مذکور نہیں ہے جبکہ نسائی کی روایت میں ”إنا الجلوس ورسول الله صلى الله عليه وسلم في مجلسه، إذ أقبل رجل أحسن الناس وجهاً، وأطيب الناس ريحاً، كأن ثيابه لم يمسه أدنس“ (۳۳) وارو ہوا ہے۔

صحیح مسلم میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کے الفاظ ہیں ”بينما نحن ذات يوم عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر“ (۳۴)۔

ابن حبان کی روایت میں ہے ”شديد سواد اللحية، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وأسند ركبته إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه“ (۳۵)۔

سليمان تيمي کی روایت میں ہے ”ليس عليه سحنة سفر، وليس من البلد، فتخطى حتى برز كبين يدي النبي عليه السلام كما يجلس أحدنا في الصلاة، ثم وضع يده على ركبتي النبي صلى الله عليه وسلم“ (۳۶) اس ”رجل“ سے مراد حضرت جبریل علیہ السلام ہیں، وہ انسان کی شکل میں آئے تھے، اس لیے راوی نے اول حال کا اعتبار کر کے ”رجل“ سے تعبیر کر دیا ہے۔

المطلب علم کے آداب

روایت کے ان مختلف الفاظ سے طلب علم کے کئی آداب معلوم ہوئے :-

(۳۲) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۳)۔

(۳۳) سنن النسائي (ج ۲ ص ۲۶۵) کتاب الإیمان وشرائعه باب صفة الإیمان والإسلام۔

(۳۴) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶) کتاب الایمان۔

(۳۵) حكاية الحافظ في الفتح (ج ۱ ص ۱۱۶) والعين في العمدة (ج ۱ ص ۲۸۳)۔ ولم أجده في ”الاحسان“ بهذا اللفظ، وإنما في: ”إذ جاء رجل

شديد سواد اللحية، شديد بياض الثياب، فوضع ركبته على ركبتي النبي صلى الله عليه وسلم...“ انظر (ج ۱ ص ۳۳۶) رقم (۱۶۸)۔

(۳۶) انظر فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۳)۔

۱۔ ایک ادب تو یہ معلوم ہوا کہ جوانی کے زمانہ میں علم حاصل کرنا چاہیے، اس لیے کہ اس وقت انسان کی قوت پورے زوروں پر ہوتی ہے، اس کا یہ مطلب نہیں کہ آدمی بچپن میں علم حاصل نہ کرے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اصل میں ایسے زمانے میں علم حاصل کیا جائے جب انسان میں قوتِ مدرکہ عاقلہ پوری طرح محفوظ ہو۔ یہ زمانہ طلبِ علم کے لیے نہایت ہی مناسب و موزوں ہے۔ اور بچپن کے ایام اس تحصیلِ علم کے مبادی میں صرف کئے جائیں جیسے تعلیمِ قراءت و کتابت اور قرآن کریم حفظ و ناظرہ کی تعلیم۔

۲۔ دوسرا ادب یہ معلوم ہوا کہ طالبِ علم کو نظافت اختیار کرنی چاہیے۔ ”أطيب الناس ريحاً، كأن ثيابهم بمسها دنس“ سے یہی بات سمجھ میں آرہی ہے۔ لیکن نظافت کا یہ مطلب نہیں کہ کپڑا بیش قیمت بھی ہو، بلکہ کھڈر اور معمولی کپڑا بھی نظیف ہو سکتا ہے اگر اس کو میل کچیل سے محفوظ رکھا جائے۔

۳۔ تیسرا ادب یہ معلوم ہوا کہ طالبِ علم ایسے طور پر بیٹھے کہ استاذ کی بات اچھی طرح سن اور سمجھ سکے، ”وَأَسْنَدَ رِجْلَيْهِ إِلَى رِجْلَيْهِ وَوَضَعَ كَفِيَّهُ عَلَى فَخْذَيْهِ“ سے یہی ادب معلوم ہوتا ہے۔

”فخذیہ“ کی ضمیر کس طرف راجع ہے؟

پھر ”فخذیہ“ کی ضمیر کے بارے میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہ ضمیر خود ”رجل“ یعنی جبریل علیہ السلام کی طرف لوٹے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹے۔ امام نووی اور علامہ توربشتی رحمہما اللہ تعالیٰ نے راجح اسی کو قرار دیا ہے کہ یہ ضمیر خود حضرت جبریل علیہ السلام کی طرف لوٹ رہی ہے۔ اس لیے کہ اس سے پہلے ”کفییہ“ کی ضمیر بھی حضرت جبریل علیہ السلام کی طرف لوٹ رہی ہے، نیز ادب کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ہاتھ اپنے گھٹنوں پر رکھے جائیں نہ کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھٹنوں پر (۴۷)۔

جبکہ امام بغوی، اسماعیل تیمی اور علامہ طیبی رحمہم اللہ وغیرہ کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ ضمیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹ رہی ہے، اس لیے کہ سلیمان تیمی کی روایت میں تصریح ہے کہ ”ثم وضع يده على ركبتي النبي صلى الله عليه وسلم“ (۴۸)۔

اس روایت سے یہ مسئلہ تو صاف ہو جاتا ہے کہ ضمیر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹ رہی ہے، البتہ یہ اشکال ہوتا ہے کہ بظاہر یہ صورت ادب کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔

(۴۷) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۶) وشرح الطیبی (ج ۱ ص ۹۵)۔

(۴۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۶) نیز دیکھئے شرح طیبی (ج ۱ ص ۹۵)۔

اس اشکال کے ازالہ کی ایک صورت تو یہ ہے کہ اس روایت کے اندر کسی راوی کا تصرف مانا جائے اور کہا جائے کہ ”رکبتہ“ کہنے کے بجائے کسی راوی نے اپنی سمجھ کے مطابق ”رکبتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کہہ دیا ہو، اس صورت میں ضمیر کا حضرت جبریل کی طرف لوٹنا متعین ہوگا اور خلاف ادب ہونے کا اشکال نہیں ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ضمیر تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف لوٹ رہی ہے جیسا کہ مذکورہ روایت میں تصریح آگئی، البتہ جہاں تک خلاف ادب ہونے کا تعلق ہے سو بعض علماء تو فرماتے ہیں کہ اصل میں طالب علم کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ استاذ کی طرف پوری طرح متوجہ ہو اور یہ صورت مکمل اصفاء پر دال ہے (۴۹)۔

یہ توجیہ دل کو زیادہ نہیں لگتی، اس سے بہتر توجیہ وہ ہے جو بعض علماء نے کی ہے کہ اس آنے والے نے ”تعمیہ“ سے کام لیا ہے، یعنی وہ چاہتا تھا کہ اس کا حال بالکل مستور رہے، کسی کو کچھ پتہ نہ چلنے پائے، لوگ سمجھیں کہ کوئی عائی دہاتی آدمی ہے جو آداب سے بالکل ناواقف ہے، اسی غرض سے وہ شخص تخطی رقاب کرتا ہوا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آکر بیٹھتا ہے (۵۰)۔ اور اسی لیے اس نے اپنے ہاتھ آپ کے گھٹنوں پر رکھے یا یہ کہا جائے کہ شدت احتیاج کے اظہار کے لیے اور آپ کی توجہ کو مکمل طور پر اپنی طرف مبذول کرنے کے لیے انھوں نے ایسا کیا۔ واللہ اعلم۔

حضرت جبریل کی آمد کب ہوئی تھی؟

حضرت جبریل علیہ السلام کی شکل انسان یہ آمد کب ہوئی تھی؟ اس سلسلہ میں ابن مندہ کی روایت میں ہے ”ان رجلا فی آخر عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم جاء إلى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم...“ (۵۱) اس روایت سے معلوم ہوا کہ حضرت جبریل علیہ السلام کی یہ آمد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری عمر میں ہوئی تھی۔

امام ابو حاتم ابن حبان ربی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ قصہ حجۃ الوداع سے پہلے پیش آیا (۵۲)

(۴۹) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۶)۔

(۵۰) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۷)۔

(۵۱) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۹) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۹۲ و ۲۹۳)۔

(۵۲) چنانچہ انھوں نے حضرت جبریل علیہ السلام کی آمد کے اس واقعہ کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا: ”ثم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اراد ان یحج حجۃ الوداع...“ دیکھئے الثقات لابن حبان (ج ۲ ص ۱۲۳ و ۱۲۴)۔

یہی علامہ توربشتی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بھی ہے (۵۳)۔

جبکہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع کے بعد پیش آیا ہے کیونکہ یہی ”آخر عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ ہے، حضرت جبریل علیہ السلام آخریات میں ان تمام احکام و مسائل اور معتقدات کا خلاصہ بیان کرنے تشریف لائے تھے جن کو متفرق طور پر تین سال میں نازل کیا گیا تھا، گویا کہ حجۃ الوداع کے بعد جبکہ آپ تین مہینے بھی نہیں رہے۔ استقرار شریعت ہو جانے کے بعد اس کا خلاصہ اور نچوڑ حضرت جبریل علیہ السلام کے سوالات اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جوابات سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے سامنے لانا مقصود تھا (۵۴)۔

فقال: ما الإيمان؟

اس نے پوچھا کہ ایمان کیا ہے؟

عدم تسلیم کا اشکال اور اس کا ازالہ

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ جبریل امین نے کلام سے پہلے سلام کیوں نہیں کیا؟ یہ تو اسلامی آداب کے

خلاف ہے !!

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ جبریل امین علیہ السلام نے اخفاء حال کی غرض سے یہ صورت

اختیار کی تھی (۵۵)۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جبریل امین نے اس لیے سلام نہیں کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ سلام

واجب نہیں ہے (۵۶)۔

لیکن یہ دونوں جواب ضعیف ہیں کیونکہ دوسری روایات میں تصریح ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام

نے سلام کیا تھا، چنانچہ نسائی کی روایت میں ہے ”حتى سلم فی طرف البساط“ فقال: السلام علیک یا محمد

فرد علیہ السلام...“ (۵۷) اسی طرح ابو داؤد کی روایت میں ہے ”حتى سلم من طرف السباط“ فقال:

(۵۴) فقال: ”هذه الاسئلة والاجوبة صدرت قبيل حجة الوداع في السنة العاشرة من الهجرة، فرب انقطاع الوحي واستقرار الشرع“ انظر شرح

الطیبي (ج ۱ ص ۱۱۱)۔

(۵۳) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۹)۔

(۵۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۲)۔

(۵۶) حوالہ جات بالا۔

(۵۷) سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۶۵) کتاب الایمان و شرائعہ، باب صفة الایمان والاسلام۔

السلام علیک یا محمد، قال: فرد علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ (۵۸) -

مسند امام اعظم میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں ہے ”إذ أقبل شاب جميل أبيض حسن اللثة، طيب الريح، عليه ثياب بيض، فقال: السلام عليك يا رسول الله، السلام عليكم، قال: فرد عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، ورددنا معه“ (۵۹) -

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں بھی ہے ”جاء جبریل الى النبي صلى الله عليه وسلم في صورة شاب عليه ثياب بيضاء، فقال: السلام عليك يا رسول الله...“ (۶۰) -
ان نصوص سے معلوم ہوا کہ جبریل امین نے سلام کیا تھا جس سے بعض راویوں نے سکوت کیا ہے، علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وطريق التوفيق ان رواية من قال: سلم، مقدمة على من سكت“ (۶۱) -

طریق خطاب میں تعارض اور اس کا ازالہ

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ نسائی و ابوداؤد کی روایات میں ”السلام علیک یا محمد“ کے الفاظ ہیں جبکہ مسند امام اعظم میں دونوں حضرات حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی روایتوں میں ”السلام علیک یا رسول اللہ“ کے الفاظ ہیں، اب ان میں تعارض ہو گیا۔
اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے جبریل امین نے دونوں قسم کے جملے استعمال کئے ہوں، پہلے ”السلام علیک یا محمد“ کہا ہو اور اس سے مقصود وہی تعمیہ اور اخفاءِ حال کی کوشش ہے، کہ انھوں نے ایسا طرز اختیار کیا جیسا کہ عام دیہات کے لوگ کرتے ہیں پھر بعد میں ”السلام علیک یا رسول اللہ“ کہا ہو (۶۲) واللہ اعلم۔

طریق خطاب کا اشکال اور اس کا دفعیہ

یہاں اگر ”السلام علیک یا محمد“ کے الفاظ ثابت مان لئے جائیں تو ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ قرآن کریم میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو عام لوگوں کی طرح خطاب کرنے سے منع کیا گیا ہے، ارشادِ باری ہے ”لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا“ (۶۳) پھر حضرت جبریل علیہ السلام

(۵۸) سنن ابی داؤد، کتاب السنۃ، باب فی القدر، رقم (۴۶۹۸)۔

(۵۹) مسند الإمام الأعظم (ص ۴) فاتحة کتاب الایمان و الإسلام و القدر و الشفاعة۔

(۶۰) مسند الإمام الأعظم (ص ۵)۔

(۶۱) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۲) وكذلك قال ابن حجر في فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۴)۔

(۶۲) حوالہ جات بالا۔ نیز دیکھئے مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۵۱) والتعلیق العسیح (ج ۱ ص ۱۵)۔

(۶۳) سورة النور/ ۶۳۔

نے ”یا محمد“ کہہ کر کیسے خطاب کیا؟

اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ ممکن ہے یہ ممانعت سے پہلے کا واقعہ ہو (۶۴)۔

لیکن یہ جواب درست نہیں، کیونکہ پیچھے ہم ابن مندہ کے حوالہ سے روایت ذکر کر چکے ہیں کہ یہ واقعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری عمر میں پیش آیا تھا، ظاہر ہے یہ آیت اس سے پہلے نازل ہو چکی تھی البتہ بعض صحابہ کرام سے جو اس قسم کا خطاب منقول ہے وہ ممانعت سے قبل پر محمول ہے یا ممانعت کا علم نہ ہونے کی وجہ سے ہے (۶۵)۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ ممانعت آپ کی اس امت کے ساتھ مخصوص ہے، کیونکہ آیت کریمہ میں خطاب آدمیوں سے ہے نہ کہ فرشتوں سے، اور حضرت جبریل علیہ السلام نہ صرف مقرب ترین فرشتے ہیں بلکہ ”ملک معلّم“ بھی ہیں (۶۶)۔

تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں علم مقصود نہیں ہے، بلکہ وصفی معنی مراد ہیں، چونکہ مکہ مکرمہ کے مشرکین حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ضد و عناد اور عداوت کی وجہ سے ”مذمّم“ کہتے تھے، اس لیے جبریل امین نے ان کی تردید کے لیے معنی وصفی کے لحاظ سے تعریف کے طور پر ”یا محمد“ کہا، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذات جو ستودہ صفات اور ہر طرح قابل ستائش اور خصال حمیدہ کی جامع ہے (۶۷)۔

لیکن یہ دونوں جوابات بھی تکلف سے خالی نہیں، اس لیے کہ اگرچہ آیت کریمہ میں خطاب انسانوں سے ہے اور فرشتے اس کے مکلف نہیں ہیں لیکن اُس وقت حضرت جبریل علیہ السلام انسانی شکل ہی میں آئے تھے، تمام صحابہ کرام، حتیٰ کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک ان کو انسان ہی سمجھ رہے تھے، ایسے موقع پر اس طرح کا خطاب موہم عدم احترام ضرور ہے۔

اسی طرح معنی وصفی کا لحاظ و اعتبار متبادر الی الذہن نہیں ہے، خصوصاً جبکہ یہ واقعہ بھی آخری عمر کا ہے، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام نابی میں بگاڑ کا واقعہ ابتداء اسلام کا ہے۔

لہذا صحیح جواب یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے تعمیہ کے طور پر اخفاء حال کی غرض سے ایسا کیا تھا، کیونکہ سب جانتے تھے کہ اس قسم کا خطاب اکھڑ پاتی ہی کرتا ہے (۶۸)۔

(۶۴) مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۵۱)۔

(۶۵) دیکھئے مرقاة (ج ۱ ص ۵۱) و امداد الباری (ج ۲ ص ۴۲۹)۔

(۶۶) مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۵۱) والتعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۱۵) و امداد الباری (ج ۲ ص ۴۲۹)۔

(۶۷) حوالہ جات بالا۔

(۶۸) دیکھئے حوالہ جات بالا۔

سوالات کی مختلف ترتیب اور اس کی حکمت

اس روایت میں پہلے ”ایمان“ کے متعلق سوال ہے، پھر ”اسلام“ کے بارے میں اور آخر میں ”احسان“ کے بارے میں۔ مسلم شریف کی ایک روایت میں بعینہ یہی ترتیب ہے، جبکہ مسلم ہی کی ایک دوسری روایت میں جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہی سے مروی ہے، اس میں پہلے اسلام، پھر ایمان اور پھر احسان کے متعلق سوال مذکور ہے، یہی ترتیب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں بھی ہے۔

اگر سائل نے پہلے ایمان کے متعلق سوال کیا تب تو ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ ایمان اصل ہے، اور اسلام ”ایمان کا مظہر ہے، اور آخر میں ”احسان“ کا نمبر ہے کیونکہ اس کا دونوں سے تعلق ہے (۶۹)۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کی شرح کرتے ہوئے اس کی ترتیب (اسلام، ایمان، احسان) کو سامنے رکھتے ہوئے یہ تقریر فرمائی ہے کہ چونکہ ایمان یعنی تصدیق ہی پر اسلام کی بنیاد ہوتی ہے، اور ایمان کے بغیر اعمال کا اعتبار نہیں ہوتا، اس حیثیت سے ایمان کو مقدم کرنا چاہیے تھا، لیکن چونکہ وہ ایک باطنی امر ہے اور اسلام ظاہری شے ہے، شعائر دین کا اظہار اسی سے ہوتا ہے اس لیے ترتیب اہم فلاہم کی ہونی چاہیے جس میں ترقی من الأدنى إلى الأعلى ہو۔ لہذا پہلے اسلام کے متعلق سوال کیا، اس لیے کہ اس کا تعلق عمل ظاہر سے ہے اور پھر ترقی کی اور ایمان کے متعلق سوال کیا، اس لیے کہ اس کا تعلق باطن سے ہے اور پھر مزید ترقی کی اور احسان کے متعلق سوال کیا (۷۰)۔

مگر یہ سب نکات بعد الوقوع ہیں، اور بظاہر یہ ترتیب رواۃ کی اپنی تعبیر ہے، اس لیے کہ مطر الوراق کی ایک روایت میں ترتیب ”اسلام“، ”احسان“ اور پھر ”ایمان“ کی بھی ہے (۷۱)۔ معلوم ہوا کہ ترتیب واقعی تو کوئی ایک ہوگی لیکن یہ تقدیم و تاخیر رواۃ کا تصرف ہے۔ واللہ اعلم۔

قال: الإیمان أن تؤمن بالله...

آپ نے فرمایا کہ ”ایمان“ یہ ہے کہ تم ایمان لاؤ اللہ پر...

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ما الإیمان“ کے جواب میں ”الإیمان أن تؤمن بالله... الخ“ فرمایا ہے، چونکہ ”ما“ کے ذریعہ کسی شے کی حقیقت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اس لیے بظاہر ”ما الإیمان“ کے جواب میں اتنا کہ دینا کافی تھا کہ ”الإیمان هو التصديق“ لیکن چونکہ وہ مجمع اہل عرب کا تھا

(۶۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۲)۔

(۷۰) دیکھئے شرح الطیبی (ج ۱ ص ۹۸)۔

(۷۱) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۲)۔

اور وہ جانتے تھے کہ ”ایمان“ کے معنی تصدیق کے ہیں، اس لیے سائل کا مقصد صرف اتنا ہی نہیں ہو سکتا بلکہ سائل کا منشا یہ تھا کہ ایمان کا تعلق کن چیزوں سے ہوتا ہے؟ اس لیے آپ نے جواب میں وہ چیزیں بیان فرمائیں جن سے تصدیق متعلق ہوتی ہے۔ اس روایت میں کہیں بھی ”ما الایمان“ کے جواب میں اعمال کا ذکر نہیں ہے اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ اعمال حقیقتِ ایمان سے خارج ہیں (۱)۔ واللہ اعلم۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ”الایمان أن تؤمن بالله...“ پر اشکال ہوتا ہے کہ ”ایمان“ کی تعریف کی جا رہی ہے ”أن تؤمن...“ کہہ کر، ”أن“ مصدر یہ ہے، لہذا اب مطلب ہوا ”الایمان هو الإیمان...“، اور یہ تعریف الشیء بنفسه ہے، یا یوں کہئے کہ اس میں ”أخذ المحدود فی الحد“ لازم آ رہا ہے، جو درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”الایمان“ جو محدود ہے اس سے ایمان شرعی اور اصطلاحی مراد ہے، اور ان تؤمن...“ سے ایمان لغوی مراد ہے، یعنی ”الایمان الشرعی الاصطلاحی أن تصدق...“ (۲) اب کوئی اشکال وارد نہیں ہوگا۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ”أن تؤمن“ ”أن تعترف“ کے معنی میں ہے، کیونکہ آگے صلہ میں باء آرہی ہے (۳)۔

لیکن ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”باء“ کے آنے کی وجہ سے ”تؤمن“ کو ”تعترف“ کے معنی میں لینے کی ضرورت نہیں، کیونکہ ”تؤمن“ کے صلہ میں بھی ”باء“ کا استعمال ہوتا ہے، چنانچہ قاموس ”میں ہے ”آمن بایماناً: أي صدقه“ البتہ اگر ”تؤمن“ کے اندر ”اعتراف“ کے معنی کی تفصیل مانی جائے تو یہ بہتر ہے، اس صورت میں تقدیر ہوگی ”أن تصدق معترفاً...“ (۴)۔ واللہ اعلم۔

وملائکتہ

اور (ایمان لاؤ) اس کے فرشتوں پر۔

(۱) دیکھئے امداد الباری (ج ۳ ص ۷۳۰)۔

(۲) دیکھئے شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۹۳)۔ وقال الحافظ فی الفتح (ج ۱ ص ۱۱۶): ”والذی ینظر أنه إنما أعاد لفظ ”الإیمان“ للاعتناء بشانہ فنجما لأمره...“۔

(۳) دیکھئے شرح الطیبی (ج ۱ ص ۹۷ و ۹۸)۔

(۴) مرقات المفاتیح (ج ۱ ص ۵۵)۔

ملائکہ ”ملک“ کی جمع ہے۔ فرشتوں کو کہتے ہیں۔

”ملک“ یا ”فرشتہ“ کی تعریف ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے ذیل میں ہم ذکر کر آئے

ہیں (۵) کہ ”الملائكة هم أجسام علوية لطيفة تتشكل أي شكل أرادوا“ (۶)۔

فرشتے اللہ تعالیٰ کی ایک مستقل مخلوق ہیں جو نور سے پیدا کئے گئے ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہیں کرتے اور جن کاموں میں اللہ تعالیٰ نے انہیں مقرر کر رکھا ہے ان ہی میں لگے رہتے ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کے معزز بندے ہیں، اللہ تعالیٰ کے حکم کی خلاف ورزی کیا معنی؟! جو حکم ان کو دیا جاتا ہے اس کے بجالانے میں ذرا سی سستی بھی نہیں کرتے، انتہائی معزز و مقرب ہونے کے باوجود ادب و اطاعت کا یہ حال ہے کہ جب تک اللہ تعالیٰ کی مرضی اور اجازت نہ پائیں اس کے سامنے خود آگے بڑھ کر لب نہیں ہلاتے اور نہ کوئی کام اس کی مرضی اور حکم کے بغیر کر سکتے ہیں، گویا کمالِ عبودیت ان کا امتیاز ہے (۷)۔

فرشتوں کے بارے میں یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ فرشتے موجود ہیں، ان کی تعداد اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی کو معلوم نہیں، ان میں جن فرشتوں کا تفصیلی ذکر قرآن کریم یا احادیث میں آیا ہے ان پر تفصیلی اور بقیہ فرشتوں پر اجمالی طور پر ایمان لانا ضروری ہے (۸)۔

ان فرشتوں میں چار فرشتے مقرب ترین اور مشہور ہیں حضرت جبرئیل، حضرت میکائیل، حضرت اسرافیل اور حضرت عزرائیل علیہم السلام (۹)۔

و کتبہ

اور (ایمان لاف) اس کی کتابوں پر۔

یہاں ”و کتبہ“ کا لفظ ہمارے نسخوں میں موجود نہیں ہے، صرف اصلی کے نسخہ میں ہے، جبکہ

کتاب التفسیر میں یہ لفظ باتفاق جمع رواۃ مذکور ہے (۱۰)۔

اللہ تعالیٰ کی کتابوں پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ اس بات کی تصدیق کی جائے کہ یہ اللہ کا

(۵) کشف الباری (ج ۱ ص ۳۰۹)۔

(۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔

(۷) دیکھئے إمداد الباری (ج ۱ ص ۷۳۱)۔

(۸) دیکھئے مرآة المفاتیح (ج ۱ ص ۵۶)۔

(۹) حوالہ بالا۔

(۱۰) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۷)۔

کلام ہے، نیز یہ کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وہ بالکل برحق ہے (۱۱)۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء و رسل پر چھوٹی بڑی بہت ساری کتابیں نازل فرمائی ہیں، ان میں سے چھوٹی کتابوں کو ”صحیفے“ کہتے ہیں اور بڑی کتابوں کو ”کتاب“ (۱۲)۔

یہ کتب اور صحیفے کتنے ہیں؟ اس کے بارے میں کوئی صحیح روایت ثابت نہیں، البتہ ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”صحیح“ (۱۳) میں، اور ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ نے حلیۃ الاولیاء (۱۴) میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی ایک طویل روایت نقل کی ہے، جس میں ہے ”یا رسول اللہ، کم کتاباً أنزل؟ قال: مائة كتاب وأربعة كتب، أنزل علی شیت خمسون صحیفہ، وأنزل علی أخنوخ ثلاثون صحیفہ، وأنزل علی إبراہیم عشر صحائف، وأنزل علی موسیٰ قبل التوراة عشر صحائف وأنزل التوراة، والإنجیل، والزبور، والفرقان“ (۱۵)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کتابوں کی تعداد ایک سو چار ہے۔ لیکن اس روایت کو اگرچہ ابن حبان نے اپنی ”صحیح“ میں ذکر کیا ہے لیکن اس میں ایک راوی ابراہیم بن ہشام بن یحییٰ بن یحییٰ الغسانی ہے، جس کو اگرچہ ابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے (۱۶) لیکن جمہور کے نزدیک یہ قابل اعتماد نہیں ہے (۱۷)۔ لہذا درست یہ ہے کہ کتابوں پر ایمان لانے کے سلسلے میں کسی تعداد کو ملحوظ نہ رکھا جائے، بلکہ جن کتابوں کے بارے میں قطعی طور پر علم ہے ان پر تفصیلاً، یعنی نام بنام اور جن کے بارے میں تفصیلی علم نہیں ہے ان پر اجمالاً ایمان لانا کافی ہے (۱۸)۔

(۱۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۴ و ۱۱۸)۔

(۱۲) دیکھئے إمداد الباری (ج ۳ ص ۴۲)۔

(۱۳) دیکھئے موارد الظمان إلی زوائد ابن حبان (ص ۵۲-۵۳) کتاب العلم، باب السؤال للفائدة۔

(۱۴) دیکھئے حلیۃ الاولیاء (ج ۱ ص ۱۶۶-۱۶۸) ترجمۃ سیدنا نبی ذر الغفاری رضی اللہ عنہ۔

(۱۵) وقال علی القاری فی المرقاة (ج ۱ ص ۵۴): ”قیل: الكتب المنزلة مائة وأربعة كتب: منها عشر صحائف نزلت علی آدم، وخمسون علی شیت وثلاثون علی إدریس، وعشرة علی إبراہیم، والأربعة السابقة...“

(۱۶) دیکھئے کتاب الثقات (ج ۸ ص ۶۹)۔ وقال الطبرانی: ”لم یرو هذا عن یحییٰ الأولد، وهم ثقات“ انظر میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۶۳) ولسان

المیزان (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۱۷) چنانچہ ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أظنہ لم یطلب العلم، وهو کذاب“۔ علی بن الحسین بن الجندی فرماتے ہیں ”ینبغی أن لا یحدث

عند“ امام ابو زرعة نے فرمایا ”کذاب“، دیکھئے ”میزان الاعتدال“ (ج ۱ ص ۷۳) ابو الطاهر مقدسی فرماتے ہیں ”دمشقی ضعیف“۔ نیز حافظ

ذہبی فرماتے ہیں ”ابن ابراہیم هذا متروک“ لسان المیزان (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۱۸) دیکھئے مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۵۴)۔

وبلقائہ

اور (ایمان لاؤ) اس سے ملنے پر۔

یہ لفظ اس روایت میں ”کتب“ اور ”رسل“ کے درمیان واقع ہے، یہی صورت مسلم میں بھی ہے، جبکہ باقی کسی روایت میں یہ لفظ موجود نہیں ہے (۱۹)۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ لفظ زائد اور مکرر ہے، کیونکہ اس کا مفہوم ”ایمان بالبعث“ میں داخل ہے جو آگے آ رہا ہے۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ اس کو تکرار نہیں قرار دینا چاہیے (۲۰)، چنانچہ دونوں کے مفہوم میں تفریق کرنے کے لیے بعض حضرات نے کہا کہ ”بعث“ سے مراد ”قیام من القبور“ یعنی قبروں سے زندہ ہو کر اٹھنا ہے، جبکہ ”لقاء“ ”بعث“ کے بعد حساب و کتاب کے مرحلہ کو کہتے ہیں (۲۱)۔ بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ ”لقاء“ سے مراد ”انتقال من دارالدنیا“ یعنی موت ہے اور بالبعث“ کا مرحلہ اس کے بعد ہے (۲۲)۔ اس قول کی تائید مطر الوراق کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ہے ”وبالموت وبالبعث بعد الموت“ (۲۳)۔

پھر امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے ”لقاء“ کے معنی رؤیت باری تعالیٰ کے کئے ہیں (۲۴)۔ جبکہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر تعقب کیا ہے کہ ”لقاء“ کی تفسیر ”رؤیت“ سے کرنا اس لیے درست نہیں کیونکہ کوئی شخص قطعی طور پر یہ نہیں کہہ سکتا کہ اسے رؤیت باری تعالیٰ حاصل ہوگی، کیونکہ رؤیت باری تعالیٰ سے مشرف ہونے کے لیے ایمان پر خاتمہ ہونا ضروری ہے، اور کوئی شخص قطعی طور پر نہیں کہہ سکتا کہ اس کا خاتمہ ضرور ایمان ہی پر ہوگا، لہذا اس کو شرط ایمان میں سے قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے (۲۵)۔

لیکن بظاہر امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کی بات درست نہیں معلوم ہوتی کیونکہ ”لقاء“ کے معنی جو رؤیت“ کے کئے گئے ہیں اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر شخص اس بات پر ایمان لائے کہ اُس کو یا کسی

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸)۔

(۲۰) حوالہ بالا۔

(۲۱) دیکھئے شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹) کتاب الایمان۔

(۲۲) حوالہ بالا۔

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸)۔

(۲۴) چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”وقوله: أن تؤمن بلقائه، فيه إثبات رؤية الله عز وجل في الآخرة“ أعلام الحديث (ج ۱ ص ۱۸۲)۔

(۲۵) شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹)۔

خاص شخص کو ” رویت “ حاصل ہوگی ، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ شخص اس بات پر ایمان لانے کا مکلف ہے کہ آخرت میں اہل ایمان کو رویت حاصل ہوگی ۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ہر شخص کو جنت اور دوزخ پر ایمان لانے کا مکلف بنایا جاتا ہے جبکہ ہر شخص کا جنت یا دوزخ میں جانا لازم نہیں ہے ۔

لہذا ” لقاء “ کی تفسیر ” رویت “ سے کرنا اور یہ معنی لینا بالکل درست ہے کہ ” اللہ تعالیٰ کی رویت حق ہے جو آخرت میں مومنوں کو حاصل ہوگی “ واللہ اعلم ۔

چنانچہ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ” لا دخل لقطعہ لنفسہ ، بل اللزام أن یقطع بأنه حق فی نفس الأمر “ (۲۶) یعنی اس روایت میں اپنے لیے قطعیت کے ساتھ رویت کا حکم لگانا مقصود نہیں ہے ، بلکہ یہ مقصود ہے کہ رویت کے نفس الامر میں حق ہونے پر ایمان لایا جائے ، اسی کو علامہ عینی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ تعالیٰ نے اختیار کیا ہے (۲۷) ۔ بلکہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ” وهذا من الأدلة القویة لأهل السنة فی إثبات رؤية الله تعالیٰ فی الآخرة ؛ إذ جعلت من قواعد الإیمان “ (۲۸) ۔

حاصل یہ ہے کہ لقاء خداوندی پر ایمان لانا ضروری ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ رویت باری تعالیٰ کی تصدیق کرے اور اس بات کا اعتقاد رکھے اور اسے مانے کہ آخرت میں اللہ کے بہت سے بندوں کو دیدار الہی ہوگا ۔ واللہ اعلم ۔

مسئلہ رویت باری تعالیٰ

مسئلہ رویت کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ اس بات پر متفق ہیں کہ دنیا میں رویت باری تعالیٰ ممکن ہے لیکن واقع نہیں ہوگی ، اور آخرت میں رویت باری تعالیٰ ممکن بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کے مخصوص بندوں کو حاصل بھی ہوگی ۔

جبکہ معتزلہ ، خوارج اور مرجئہ میں سے بعض لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ رویت باری تعالیٰ دنیا و آخرت ہر جگہ ناممکن اور محال ہے (۲۹) ۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ” وهذا الذی قالوہ خطأ صریح ، وجہل قبیح ، وقد تظاهرت أدلة الكتاب ، والسنة ، وإجماع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمة علی إثبات رؤية الله تعالیٰ فی الآخرة “

(۲۶) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۱۹۳) ۔

(۲۷) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸۸) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸) ۔

(۲۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸) ۔

(۲۹) دیکھئے شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۹) کتاب الإیمان ، باب إثبات رؤية المؤمنین فی الآخرة ربهم سبحانه وتعالیٰ ۔

للمؤمنین، ورواها نحو من عشرين صحابيا عن رسول الله ﷺ، وآيات القرآن فيها مشهورة“ (۳۰) -

مشتبہ روایت کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی جاتی ہیں، امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے ”کتاب الرویۃ“ میں امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے ”عندی

سبعة عشر حديثا في الروية، صحاح“ (۳۱) -

امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے ”رویت“ سے متعلقہ طرق حدیث کو جمع کیا ہے، جن کی تعداد

بیس سے متجاوز ہے (۳۲) -

حکیم ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں ایک رسالہ لکھا ہے اور اکیس روایتیں جمع کی ہیں۔ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے تین روایتیں ذکر کی ہیں، علامہ قاسم بن قطلوبغا رحمۃ اللہ علیہ نے حکیم ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کی روایات پر سات روایات کا اضافہ کیا ہے، اس طرح کل اٹھائیس روایتیں ہوئیں، حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے ”حادی الأرواح إلى بلاد الأفراح“ میں احادیث رویت کی تعداد تیس تک پہنچا دی ہے (۳۳) -

اس کے علاوہ اہل السنۃ والجماعۃ کا استدلال آیت کریمہ ”وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ“ (۳۴)

سے ہے۔

”نظر“ کا لفظ مشترک طور پر ”رویت“، ”تفکر“، ”انتظار“ اور ”شفقت و رأفت“

کے معانی میں مستعمل ہوتا ہے (۳۵)، ان معانی اربعہ میں سے پہلے معنی مراد ہیں۔

یہاں ”نظر“ ”تفکر“ کے معنی میں نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ اول تو یہاں تفکر و اعتبار کا مقام

نہیں، دوسرے ”تفکر“ کے معنی میں ہو تو عموماً ”فی“ کے صلہ کے ساتھ آتا ہے (۳۶)، جبکہ یہاں ”إلی“ کے صلہ کے ساتھ ہے۔

”نظر“ بمعنی ”انتظار“ بھی یہاں درست نہیں، اس لیے کہ یہاں ”اقتنان“ کا اظہار ہے

اور ”نضارت“ کی خوشخبری دی جا رہی ہے، مقام بشارت میں انتظار کی کیا مناسبت ہے؟ جس میں شدت

(۳۰) حوالہ سابق۔

(۳۱) فتح الباری (ج ۱۴ ص ۳۳۳) کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالیٰ: وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ۔

(۳۲) حوالہ بالا۔

(۳۳) فتح الباری (ج ۱۴ ص ۳۳۳)۔

(۳۴) سورة القيامة/ ۲۲ و ۲۳۔

(۳۵) دیکھئے تاج العروس (ج ۳ ص ۵۴۳ و ۵۴۴)۔

(۳۶) قال الزبيدي: ”... ونظرت في كذا: تأملت“ تاج العروس (ج ۴ ص ۵۴۳)۔

ہی شدت ہے ”الانتظار أشد من الموت“، پھر ”نظر“ بمعنی ”انتظار“ ”إلى“ کے صلہ کے ساتھ استعمال نہیں ہوتا بلکہ بغیر صلہ کے متعدی بنفسہ ہوتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں ”نظرت فلانا“ ”أى انتظرتہ“ (۳۷) اسی طرح یہاں ”شفقت ورأنت“ کے معنی میں بھی نہیں ہو سکتا اس لیے کہ بندہ اللہ جلّ جلالہ پر شفقت نہیں کر سکتا، نیز اس کے صلہ میں بھی عموماً ”لام“ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں ”نظرله“ **أى رثى له وأعانه (۳۸)۔**

جب عینوں معنی متقی ہو گئے تو ”رویت“ ہی کے معنی متعین ہو گئے (۳۹)۔
اسی طرح اللہ جل شانہ کا ارشاد ”فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا“ (۳۰) بھی رویت کی دلیل ہے۔

ارشاد خداوندی ”لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ“ (۳۱) میں ”زیادہ“ کی تفسیر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ”رویت“ اور ”دیدار“ سے منقول ہے (۳۲)۔
اسی طرح حدیث میں ”لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ“ (۳۳) میں ”مزید“ کی تفسیر ”رویت باری تعالیٰ“ سے منقول ہے (۳۴)۔

ماضی رویت نے آیت کریمہ ”لَا تَذَرُكَ الْإِبْصَارُ...“ (۳۵) کو بطور دلیل پیش کیا ہے۔
لیکن آیت مذکورہ کو عدم رویت کی دلیل کے طور پر پیش کرنا بالکل درست نہیں، اس لیے کہ :-
۱۔ آیت مبارکہ میں ”ادراک“ کی نفی کی گئی ہے اور ”ادراک“ صرف ”رویت“ کو نہیں بلکہ علی سبیل الاحاطہ رویت کو کہتے ہیں (۳۶) لہذا آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت علی سبیل الاحاطہ کسی کے اختیار میں نہیں ہے، جہاں تک مطلق رویت کا تعلق ہے سو اس کی نفی نہیں ہے (۳۷)۔

(۳۷) دیکھئے تاج العروس (ج ۲ ص ۵۷۲)۔

(۳۸) حوالہ بالا۔

(۳۹) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲۵) کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالیٰ: وجوه يومئذ ناضرة....

(۴۰) سورة الکہف/ ۱۱۰۔

(۴۱) ہونس/ ۲۶۔

(۴۲) دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۰۰) کتاب الایمان، باب اثبات روية المؤمنين في الآخرة بهم سبحانه وتعالى۔

(۴۳) سورة ق/ ۲۵۔

(۴۴) دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۲۲۸)۔

(۴۵) الأنعام/ ۱۰۳۔

(۴۶) ”لَا تَذَرُكَ الْإِبْصَارُ: لَا تَحِيطُ بِحَقِيقَتِهِ“ انظر مجمع بحار الأنوار (ج ۲ ص ۱۶۹)۔

(۴۷) دیکھئے تفسیر عثمانی (ص ۱۸۸) آیت لَا تَذَرُكَ الْإِبْصَارُ نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۸ ص ۶۰۶) کتاب التفسیر، سورة النجم۔

۲۔ آیت مبارکہ میں جس اوراک کی نفی کی گئی ہے وہ ذیوی اوراک ہے ، آخرت کی رویت کی نفی نہیں ہے (۴۸)۔

۳۔ حضرت شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آنکھ میں یہ قوت نہیں کہ اس کو دیکھ لے ، ہاں ! وہ ازراہ لطف و کرم اپنے کو دکھانا چاہے تو آنکھوں میں ویسی ہی قوت بھی پیدا فرما دے گا ، مثلاً آخرت میں حسب مراتب رویت ہوگی جیسا کہ نصوص کتاب و سنت سے ثابت ہے (۴۹)۔
۴۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا ”رأی محمدرہ“ اس پر ان کے شاگرد علیہ السلام نے کہا ”أليس الله يقول: لَا تَنْزِرُكَ الْأَبْصَارُ، وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ“ تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا : ”ويحك! ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نور“ (۵۰) یعنی عدم اوراکِ البصار اس وقت ہوگا جب حق تعالیٰ اپنے ایک خاص نور کے ساتھ تجلی فرمائے۔

معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ شانہ کی تجلیات متفاوت ہیں ، بعض قاہرہ للبصر ہیں اور بعض ایسی نہیں ہیں۔
۵۔ علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”لَا تَنْزِرُكَ الْأَبْصَارُ“ میں ”ابصار“ سے البصار کفار مراد ہیں ، نہ کہ ابصارِ مومنین ، کیونکہ مومنوں کے بارے میں تو آیا ہے ”وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ“ (۵۱) اور کفار کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”كَذَٰلِكَ أَنهَمُ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمْ يَحْجُبُوا“ (۵۲)۔
۶۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات باقی ہے اور باقی رہنے والی ہے ، جبکہ اس دنیا میں انسان خود بھی فانی ہے اور اس کی آنکھیں بھی فانی ہیں ، لہذا اس فانی دنیا میں فانی آنکھوں سے ”باقی“ کی رویت نہ ہوگی ، البتہ آخرت میں جب ”باقی“ آنکھیں عطا ہوں گی تو ”باقی“ کی رویت ہو سکے گی (۵۳)۔

مانعین رویت نے ارشاد باری تعالیٰ ”لَنْ تَنُورِينَ لَكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ“ (۵۴) سے بھی استدلال کیا ہے ، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم نے جب رویت کا سوال کیا تو ان پر صاعقہ نازل ہوئی۔ رویت کے سوال پر صاعقہ نازل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ رویت محال ہے ، محال چیز

(۴۸) فتح الباری (ج ۱۳ ص ۴۲۶) کتاب التوحید ، باب قول اللہ تعالیٰ : وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة۔

(۴۹) دیکھئے تفسیر عثمانی (ص ۱۸۸)۔

(۵۰) جامع الترمذی ، کتاب تفسیر القرآن ، باب : ومن سورة : والنجم ، رقم (۳۲۶۹)۔

(۵۱) سورة القيامة / ۲۲ و ۲۳۔

(۵۲) سورة الطيف / ۱۵۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۸ ص ۶۰۶) کتاب التفسیر ، سورة النجم۔

(۵۳) دیکھئے الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (ج ۶ ص ۵۶) سورة الأشعاع۔

(۵۴) سورة البقرة / ۵۵۔

کا سوال کرنا حرام ہے، اس لیے ان پر صاعقہ کا عذاب آیا۔

لیکن اس سے استدلال کرنا بھی درست نہیں، اس لیے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ نفسِ رویت کے سوال پر صاعقہ نازل ہوا تھا بلکہ ان کی ضد اور ہٹ دھرمی کی بنا پر نازل ہوا تھا جیسا کہ آیت میں ”لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ“ کا جملہ صاف دلالت کر رہا ہے، پھر نبی سے یہ کہنا ”لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ“ بجائے خود بے ادبی ہے۔ اگر مطلقاً سوالِ رویت پر صاعقہ نازل ہوا ہوتا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام پر بھی نازل ہونا چاہیے تھا کیونکہ انھوں نے بھی تو رویت کا سوال کیا تھا جیسا کہ قرآن کریم میں ان کا قول اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے ”رَبِّ اَرْوِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ“ (۵۵) جب حضرت موسیٰ علیہ السلام پر صاعقہ نازل نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ نفسِ رویت کے سوال پر صاعقہ نازل نہیں ہوا تھا۔

پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اسی سوال ”رَبِّ اَرْوِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ“ اور پھر حق تعالیٰ کے جواب ”قَالَ لَنْ تَرَاني وَلٰكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَاني“ میں باری تعالیٰ کی رویت کے امکان کی دلیل موجود ہے، اس طرح کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی ہے ”رَبِّ اَرْوِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رویتِ باری ممکن ہے، کیونکہ ناممکن اور محال کا سوال کرنا حرام ہے اور چونکہ حضراتِ انبیاء کرام معصوم ہوتے ہیں اس لیے کسی نبی سے حرام کا صدور نہیں ہو سکتا۔

پھر آگے اللہ تعالیٰ نے ”وَلٰكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَاني“ جو فرمایا اس میں رویتِ باری تعالیٰ کو استقرارِ جبل کے ساتھ معلق کیا ہے، چونکہ استقرارِ جبل ممکنات میں سے ہے اور قاعدہ ہے کہ جو چیز ممکن پر معلق ہوتی ہے وہ خود ممکن ہوتی ہے، لہذا معلوم ہو گیا کہ رویتِ باری ممکن ہے (۵۶)۔ جہاں تک حق تعالیٰ کا ارشاد ”لَنْ تَرَاني“ کا تعلق ہے سو اس میں یہ نہیں بیان کیا گیا کہ تم مجھے دیکھ ہی نہیں سکتے، بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ تم مجھے نہیں دیکھو گے۔

یہاں رویت نے ایک عقلی دلیل یہ بھی پیش کی ہے کہ قاعدہ ہے کہ رائی اور مرئی کے اندر ایک مخصوص قسم کا تقابل ضروری ہے، اور چونکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ تقابل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ ممکن فی المكان اور متخیز نہیں ہے، اس لیے رویت محال ہے۔

لیکن یہ استدلال بھی درست نہیں کیونکہ یہ واجب کو ممکن پر قیاس کرنا ہے ”وقیاس الغائب علی الشاہد فاسد“ (۵۷) پھر آج کل کی سائنسی ترقیات نے تو یہ ظاہر کر دیا کہ مخصوص تقابلی بھی شرط نہیں

ہے۔

(۵۵) سورة الاعراف/۱۳۳۔

(۵۶) انظر شرح العقائد السفیة بشرح النبراس (ص ۲۵۲ و ۲۵۳)۔

(۵۷) انظر المصدر السابق۔

پھر جب قرآن و حدیث اور اجماع سے رویت باری تعالیٰ کے امکان کا ثبوت ہو رہا ہے تو اس کے مقابلہ میں کسی عقلی دلیل کا پیش کرنا صحیح نہیں، کیونکہ قیاس تو اس جگہ کا جاتا ہے جہاں نص نہ ہو (۵۸) واللہ اعلم بالصواب۔

ورسلہ

اور (ایمان لاؤ) اس کے رسولوں پر۔

اصلی کے نسخہ میں ”ورسلہ“ کا لفظ ہے (۵۹)۔

”رسول“ اور ”نبی“ کسے کہتے ہیں؟ ان کے درمیان کیا فرق ہے؟ اس کو ہم تفصیل سے پہلے ذکر کر چکے ہیں (۶۰)۔

یہاں ”ایمان بالرسول“ کا مطلب سمجھ لیجئے، وہ یہ کہ اس بات کی تصدیق کرنا کہ جتنے حضرات کو اللہ تعالیٰ نے نبی اور رسول بنا کر لوگوں کی ہدایت کے واسطے بھیجا ہے وہ سب سچے ہیں (۶۱)۔

انبیاء و رسل کی تعداد

اللہ تعالیٰ کی طرف سے کتنے رسول اور نبی تشریف لائے ہیں؟ ان کی صحیح تعداد اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”مِنْهُمْ مَّنْ قَصَّصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ“ (۶۲)۔ البتہ بعض احادیث میں انبیائے کرام و رسل عظام کی متعین تعداد بھی وارد ہوئی ہے۔ چنانچہ ایک روایت میں انبیاء کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار وارد ہے، جن میں تین سو تیرہ رسول تھے (۶۳)۔

ایک روایت میں انبیاء کی تعداد تو یہی مروی ہے جو مذکور ہوئی، البتہ رسولوں کی تعداد تین سو پندرہ مقول ہے (۶۴)۔

(۵۸) دیکھئے إمداد الباری (ج ۳ ص ۶۳۷)۔

(۵۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸)۔

(۶۰) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۲۲۵ و ۲۲۶)۔

(۶۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸)۔

(۶۲) سورة المؤمنین / ۷۸۔

(۶۳) رواہ أحمد، وابن مردويه، وابن حبان، عن أبي ذر رضي الله عنه، كعافی تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۵۸۵ و ۵۸۶)۔

(۶۴) رواہ ابن ابی حاتم۔ حوالہ بالا۔

اسی طرح کی کچھ اور روایات بھی منقول ہیں لیکن یہ تمام روایات کلام سے خالی نہیں (۶۵) ، اس لیے ان روایات کی بنیاد پر انبیاء و رسل کی تعداد کا متعین کرنا درست نہیں ، کیونکہ مسئلہ اعتقادات کا ہے ، جس میں قطعی نص کی ضرورت ہوتی ہے ۔

اس لیے یہاں بھی اُسی طرح ایمان لایا جائے جس طرح کتابوں پر ایمان لانے کے سلسلہ میں ذکر ہوا کہ جن کے نام معلوم ہیں ان پر تفصیلاً اور جن کے نام وغیرہ معلوم نہیں اُن پر اجمالاً ایمان لایا جائے (۶۶) ۔ واللہ اعلم ۔

وتؤمن بالبعث

اور ایمان لاؤ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے پر ۔

کتاب التفسیر کی روایت میں ”وتؤمن بالبعث الآخر“ کے الفاظ ہیں (۶۷) مسلم کی روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ”والیوم الآخر“ کے الفاظ ہیں (۶۸) ۔ حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”بعث“ کے ساتھ ”آخر“ کی قید یا تو تاکید کے لیے ہے جیسے کہا جاتا ہے ”امس الذاہب“ یا اس وجہ سے کہ بعث دو مرتبہ واقع ہوا ہے ، ایک مرتبہ ”إخراج من العدم إلى الوجود“ یا ”إخراج من بطون الأموات بعد النطفة والعلقة إلى الحياة الدنيا“ ہے اور دوسری مرتبہ بعث من بطون القبور إلى محل الاستقرار“ (۶۹) ۔

”الیوم الآخر“ کہنے کی وجہ یا تو یہ ہے کہ وہ ”آخر أيام الدنيا“ ہے یا ”آخر الأزمنة المحدودة“

ہے (۷۰) ۔

یوم آخرت یا بعث بعد الموت پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ قیامت کے دن کے واقع ہونے اور اس میں جو کچھ چیزیں ہوں گی ، مثلاً حساب کتاب ، میزان ، جنت اور جہنم ، ان سب کی تصدیق کی جائے (۷۱) ۔

(۶۵) ان روایات کی تفصیلات اور ان پر کلام کے لیے دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۵۸۵ و ۵۸۶) بذیل آیت ”ورسلنا قد قصصناهم علیک من قبل ورسلاً ثم نقصصناهم علیک“ (سورہ نساء/۱۶۳) ۔

(۶۶) دیکھئے تفسیر عثمانی (ص ۶۳۲) ۔

(۶۷) دیکھئے کتاب التفسیر ، سورۃ لقمان ، باب : إن اللہ عندہ علم الساعة ، رقم : ۴۶۷۷۷ .. وفی صحیح مسلم کذلک : ”وتؤمن بالبعث الآخر“ ۔

انظر (ج ۱ ص ۲۹) فواتح کتاب الایمان ۔

(۶۸) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۷) کتاب الایمان ۔

(۶۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸) ۔

(۷۰) حوالہ بالا ۔

(۷۱) حوالہ بالا ۔

پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ یہاں ”والبعث“ کہہ کر ماقبل کے الفاظ پر عطف کرنے کے بجائے ”وتؤمن بالبعث“ کہا گیا ہے۔

اس کی وجہ ایک تو یہ بیان کی گئی ہے کہ ”بعث“ کا وقوع آخرت میں ہوگا جبکہ باقی اشیاء ابھی موجود ہیں، اس لیے ”بعث“ کے ساتھ مستقلاً ”تؤمن“ کا اضافہ کیا گیا ہے (۷۲)۔

لیکن اس جواب پر اشکال ہوتا ہے کہ ”تلقا“ کا بھی ذکر آیا ہے اور اس کی تفسیر۔ جیسا کہ ماقبل میں گذر چکی ہے۔ بعث بعد الموت سے بھی کی گئی ہے، جو فی الحال موجود نہیں، بلکہ آخرت میں ہوگی۔ لہذا بہتر جواب یہ ہے کہ چونکہ بعث بعد الموت کا مسئلہ آسمانی مذاہب اور آسمانی کتابوں کی خصوصیات میں سے ہے، غیر سادی ادیان میں اس کا تصور نہیں، اور اس مسئلہ میں عرب کے مشرکین کو بہت زیادہ تعجب ہوا کرتا تھا، اس لیے اس کی اہمیت کے پیش نظر یہاں ”تؤمن“ کا لفظ مستقلاً دوبارہ لایا گیا ہے (۷۳)۔ واللہ اعلم۔

فائدہ

بخاری شریف کی روایت میں ”ما الايمان؟“ کے جواب میں صرف یہی چیزیں ہیں جو مذکور ہوئیں جبکہ امام اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”مستخرج“ میں ان کے بعد ”وتؤمن بالقدر“ کا اضافہ بھی نقل کیا ہے، ابو فروہ کی روایت میں بھی یہ جملہ ہے، کس اور سلیمان تیمی کی روایات میں ”وتؤمن بالقدر خیرہ وشرہ“ وارد ہوا ہے، یہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، ”عطاء عن ابن عمر“ کے طریق سے منقول ایک روایت میں ”وحلوه ومرتہ من اللہ“ کا اضافہ بھی ہے مسلم شریف میں عمارہ بن القحطاع کی روایت میں ”وتؤمن بالقدر کلمۃ“ کے الفاظ آئے ہیں (۷۴)۔

قدر یا تقدیر

قدر یا تقدیر کے معنی لغت میں اندازہ کرنے کے ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازیٰ میں تمام اشیاء عالم کا ان کی ایجاد اور آفرینش سے پہلے ہی اندازہ فرمایا تھا کہ یہ چیز فلاں وقت میں اس طرح پیدا کی جائے گی

(۷۲) حوالہ بالا۔

(۷۳) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸) وابداد الباری (ج ۴ ص ۷۳۷)۔

(۷۴) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۸) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۴)۔

اور یہ چیز اس طرح - ارشادِ خداوندی ہے ”قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا“ (۷۵) نیز ارشاد فرمایا ”وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا“ (۷۶) -

پس اللہ تعالیٰ کا ابتدائے آفرینش سے قیامت تک واقع ہونے والی چیزوں کی حد اور اندازہ مقرر کر دینے اور ان کو لکھ دینے کا نام تقدیر ہے اور پھر اس اندازہ کے مطابق اشیاءِ عالم کو بتدریج پیدا کرنے کا نام قضا ہے ، اول تقدیر ہے اور پھر قضا ہے -

اب ایمان بالقدر کے یہ معنی ہوئے کہ بندہ اس بات پر یقین کرے کہ عالم میں جو کچھ خیر و شر اور ایمان و کفر واقع ہو رہا ہے اللہ تعالیٰ کو پہلے سے سب کا علم تھا اور ایجاد سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنی تقدیر سے مقرر فرمادیا تھا کہ فلاں وقت اور فلاں مکان میں یہ بھلی یا بُری چیز پیدا ہوگی ، کوئی چیز اس کی تقدیر سے خارج نہیں -

چونکہ قضا و قدر کا تعلق اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے ہے ، اس لیے اس میں غلطی اور خطا کا امکان نہیں -

اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ بندہ جو کچھ کرتا ہے ، نیک ہو یا بد ، ایمان ہو یا کفر ، طاعت ہو یا معصیت ، سب خدا کی تقدیر سے ہے اور وہی اس کا خالق ہے ، عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب اسی کی مشیت اور ارادے سے ہو رہا ہے (۷۷) -

فرقہ قدریہ

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اخیر زمانہ میں ایک فرقہ قدریہ ظاہر ہوا جو قضا و قدر کا منکر ہے ، جس کا عقیدہ یہ ہے کہ قضا و قدر کچھ نہیں ، بندہ مختارِ مطلق ہے اور اپنے افعال کا خود خالق ہے ، پہلے سے کوئی شے مقدر نہیں -

پھر ان میں سے ایک فریق تو یہاں تک غلو کرتا ہے کہ حق تعالیٰ کو پہلے سے بندہ کے افعال کا علم بھی نہیں ہوتا ، بندہ کے کرنے کے بعد حق تعالیٰ کو علم ہوتا ہے - معبدِ مجنی ، غیلانِ دمشق اور جَعْدَن درہم

(۷۵) سورة الطلاق/۳-

(۷۶) سورة الفرقان/۲-

(۷۷) دیکھئے عقائد الاسلام از حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ (ج ۱ ص ۲۲-۲۱) و (ج ۲ ص ۳۶-۳۹) - نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۱

ص ۱۱۸ و ۱۱۹) -

اس مسلک کے حامی اور علم بردار تھے۔ متاخرین صحابہ (جن کے زمانے میں یہ لوگ ظاہر ہوئے) نے ان سے تبرگی اور بیزاری ظاہر فرمائی، چنانچہ عبداللہ بن عمر، جابر بن عبداللہ، ابوہریرہ، ابن عباس، انس بن مالک، عبداللہ بن ابی اوفیٰ اور عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہم اپنے اصحاب کو وصیت فرماتے تھے کہ قدریہ کو نہ سلام کرنا نہ ان کی نماز جنازہ پڑھنا اور نہ ان کے مریض کی عیادت کرنا۔

دوسرا فریق اللہ تعالیٰ کے علم کا تو منکر نہیں، البتہ بندہ کے مختار مطلق ہونے اور اپنے افعال کے خود خالق ہونے کے عقیدہ میں پہلے فریق کے ساتھ شریک ہے۔

ان میں سے پہلا فریق جو سرے سے اللہ تعالیٰ کے علم ہی کا منکر ہے وہ تو اسلام سے خارج ہے، البتہ جو فرقہ بندہ کو مختار مطلق اور اپنے افعال کا خالق سمجھتا ہے وہ دائرۃ اسلام سے تو خارج نہیں، البتہ مبتدع ضرور ہے۔ (۷۸)۔

قال: ما الاسلام؟

سائل نے پوچھا کہ اسلام کیا چیز ہے؟

مسند امام اعظم کی روایتوں میں ”فأخبرني عن شرائع الإسلام“ اور ”فما شرائع الإسلام“ کے

الفاظ ہیں (۱)۔

الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به

اسلام یہ ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ شریک نہ کرو۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ”عبادت“ سے یہاں ”معرفتِ خداوندی“

مراد ہو، اس صورت میں ”صلوٰۃ“ وغیرہ کا عطف ”أن تعبد الله“ پر ”معرفت“ کو ”اسلام“ میں داخل قرار دینے کے لیے ہوگا۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ ”عبادت“ سے مطلق طاعت مراد ہو، ایسی صورت میں ”صلوٰۃ“ وغیرہ

کا عطف عطف الحاص علی العام کی قبیل سے ہوگا (۲)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پہلا احتمال بعید ہے کیونکہ ”معرفت“ متعلقاتِ ایمان

(۷۸) دیکھئے تكملة عقائد الاسلام (ج ۱ ص ۱۷۰ و ۱۷۱)۔ نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۹)۔

(۱) مسند الإمام الأعظم (ص ۵۰) کتاب الایمان والإسلام والقدر والشفاة۔

(۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۹)۔

میں سے ہے ، جبکہ اسلام قوی اور بدنی اعمال کا نام ہے ، لہذا ”عبادت“ سے دوسرا احتمال یعنی مطلق طاعت ہی مراد ہے (۳)۔

لیکن خود حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اس دوسرے احتمال کو بھی رد فرمایا اور فرمایا کہ صحیح بات یہ ہے کہ ”أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ“ ”أَنْ تُوْحِدَ اللَّهَ“ کے معنی میں ہے ، مگر چونکہ یہ معنی ”أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ“ سے سمجھ میں نہیں آتے اس لیے آگے ”وَلَا تَشْرِكْ بِهِ“ کہنا پڑا ، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس جگہ ”أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ“ آیا ہے (۴) معلوم ہوا کہ اس حدیث میں ”عبادت“ سے نطق بالشہادتین مراد ہے (۵)۔ واللہ اعلم۔

وتقیم الصلاة

اور (اسلام یہ ہے کہ) تم نماز قائم کرو۔

صحیح مسلم کی روایت میں ”المکتوبہ“ کی قید بھی ہے (۶) جو ”المفروضہ“ کے معنی میں ہے ، اس سے آگے ”وتؤدی الزکاة المفروضہ“ (۷) کے الفاظ ہیں ، اگرچہ ”مکتوبہ“ اور ”مفروضہ“ دونوں ہم معنی ہیں ، لیکن تفنن کے لیے الگ الگ الفاظ ذکر کئے گئے ہیں (۸) ، یہ بھی ممکن ہے کہ چونکہ قرآن کریم میں ”صلوۃ“ کے ساتھ ”مکتوبہ“ ہونے کی صفت مذکور ہے ”إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّتَوْفُوتًا“ (۹) اس لیے یہاں ”صلوۃ“ کے ساتھ ”مکتوبہ“ کی تخصیص کی گئی ہے (۱۰)۔ واللہ اعلم۔

”مکتوبہ“ کی قید سے ”نافلہ“ سے احتراز مقصود ہے ، نوافل اگرچہ اعمال اسلام میں سے ہیں لیکن وہ ارکان میں سے نہیں ہیں ، چونکہ یہاں ارکان اسلام کا بیان ہے اس لیے مطلق کو مفید پر محمول کیا جائے گا (۱۱)۔

(۳) حوالہ بالا۔

(۴) دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۷) فاتحۃ کتاب الایمان۔

(۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۹)۔

(۶) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۷) دیکھئے حدیث باب اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹)۔

(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۰)۔

(۹) سورۃ النساء ۱۰۳۔

(۱۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۰)۔

(۱۱) عمدۃ القازی (ج ۱ ص ۲۸۸)۔

وتؤدی الزکاة المفروضة
اور (اسلام یہ ہے کہ) تم فرض زکوہ ادا کرو۔

وتصوم رمضان

اور (اسلام کے ارکان میں سے یہ ہے کہ) تم رمضان کے مہینے میں روزے رکھو۔

اس سے معلوم ہوا کہ ”رمضان“ کا استعمال بغیر لفظ ”شہر“ کے جائز ہے۔ کما سبق تفصیلہ (۱۲)

ارکانِ اسلام پر بحث پیچھے ”باب قول النبی ﷺ بنی الإسلام علی خمس“ کے تحت آچکی ہے (۱۳)

البتہ یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ ”حج“ کا ذکر نہیں آیا، اس کی کیا وجہ ہے؟

بعض حضرات نے تو یہ کہہ دیا کہ اُس وقت حج فرض نہیں ہوا تھا (۱۴)۔

لیکن یہ بات بالکل کمزور ہے، پیچھے ہم بتا چکے ہیں کہ حضرت جبریل علیہ السلام کی آمد یا توجہ الوداع

سے ذرا پہلے ہوئی تھی یا حجۃ الوداع کے بھی بعد، بہر حال یہ واقعہ آپ کی آخر عمر کا ہے اور اُس وقت تک حج

فرض ہو چکا تھا۔

چنانچہ حدیث جبریل کے بعض طرق میں حج کا ذکر بھی آیا ہے جہاں تک اس روایت میں ”حج“

کو ذکر نہ کرنے کا تعلق ہے سو یہ رواۃ کے ذہول و لسان کی وجہ سے ہے، کھس کی روایت میں ہے ”وتحج

البيت إن استطعت إليه سبيلاً“ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی اسی طرح ہے، عطاء خراسانی

کی روایت میں ”صوم“ کا ذکر نہیں ہے، ابو عامر کی حدیث میں صرف صلوٰۃ اور زکوٰۃ کا ذکر ہے، حضرت

ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں صرف شہادتین پر اکتفا کیا گیا ہے، جبکہ سلیمان تیمی نے نہ صرف

سب کو جمع کیا بلکہ ”وتحج البيت“ کے بعد ”وتغتسل من الجنابة وتتم الوضوء“ کا اضافہ بھی

کیا ہے (۱۵)۔

معلوم ہوا کہ حدیث باب میں حج کا ذکر راوی کے عدم ضبط کی وجہ سے ہے۔ واللہ اعلم۔

(۱۲) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۶۳۹ و ۶۴۰)۔

(۱۳) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۶۳۸ و ۶۳۹)۔

(۱۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۹)۔

(۱۵) ان تمام روایات کے لیے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۹ و ۱۲۰) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۹۲ و ۲۹۳)۔

قال: ما الإحسان؟
سائل نے پوچھا کہ ”احسان“ کیا ہے؟

”احسان“ کے لغوی معنی، اور اس کی قسمیں

”احسان“ متعدی بنفسہ بھی ہوتا ہے اور متعدی بحرف الجربھی، جب متعدی بنفسہ ہو تو اس کے معنی لغت میں ”اتقان واحکام“ کے آتے ہیں، یعنی کسی کام کو اچھی طرح سوار کر کرنا۔ اور اگر ”إلی“ کے صلہ کے ساتھ آئے تو اس کے معنی ہوتے ہیں ”إیصال النفع إلی الغیر“ (۱۶)۔

یہاں پہلے معنی مراد ہیں کیونکہ ”احسان“ کا مقصد اس جگہ ”اتقان فی العبادۃ“ ہے، اگرچہ دوسرے معنی کا احتمال بھی موجود ہے، بایں طور کہ جو شخص محسن یعنی مخلص ہو گا وہ اپنے اخلاص سے اپنے آپ کو نفع پہنچانے والا بھی ہوگا (۱۷)۔

پھر ”احسان فی العبادۃ“ کی دو قسمیں ہیں احسان ظاہری اور احسان معنوی، پھر احسان ظاہری کے دو درجے ہیں، پہلا درجہ فرض ہے اور وہ اس کے ارکان، فرائض اور واجبات کا ادا کرنا ہے اور دوسرا درجہ مسنون و مستحب ہے اور وہ عبادت کو اس کے آداب و مستحبات کے ساتھ بجالانا ہے۔ احسان معنوی یہ ہے کہ آدمی نہایت خشوع و خضوع سے اللہ کی عبادت کرے، اس طرح کہ اعضاء و جوارح، روح و قلب سب اللہ کی طرف متوجہ ہوں۔

مقام مشاہدہ اور مقام مراقبہ

پھر اس کی بھی دو قسمیں ہیں ایک مقام مشاہدہ ہے اس مقام میں عابد نور بصیرت سے اللہ تعالیٰ کا مشاہدہ کرتا ہے اور اس پر یہ حال مستولی ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ سامنے ہیں اور وہ ان کو اپنے قلب کی آنکھ سے دیکھ رہا ہے۔

دوسرا مقام مقام مراقبہ ہے، اس میں بندہ یہ خیال کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو دیکھ رہے ہیں اور اس کی تمام حرکات و سکنات اور ظاہر و باطن سے پوری طرح واقف ہیں، یہ دوسرا مقام پہلے مقام کا زینہ ہے، آدمی اس مراقبہ سے نماز پڑھتا ہے یا کوئی عبادت کرتا ہے تو آہستہ آہستہ وہ پہلے مقام یعنی مقام مشاہدہ پر پہنچ جاتا ہے۔

قال: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك
 حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ (احسان یہ ہے کہ) تم اللہ کی عبادت اس طرح کرو گویا کہ
 تم اُسے دیکھ رہے ہو، اس لیے کہ تم اگرچہ اسے نہیں دیکھ سکتے وہ تو تمہیں دیکھ رہا ہے۔

”احسان“ کی دو مختلف تشریح

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے احسان کی جو تعریف فرمائی اس کی توجیہ میں شارحین کے دو گروہ
 ہیں :-

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جملہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو
 مقامات اور احوال کی طرف اشارہ کیا ہے جن کا ذکر ابھی پہچھے ہوا کہ ایک مقام ”مقام مشاہدہ“ ہے اور
 دوسرا مقام، ”مقام مراقبہ“۔

ان میں سے پہلا مقام اعلیٰ و ارفع ہے جس میں بندہ اپنے قلب سے حق کا مشاہدہ اس طرح کرتا
 ہے گویا کہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے اور دوسری حالت اس سے کمتر ہے کہ اس کے قلب پر
 مشاہدہ حق کا غلبہ تو نہیں ہے، مگر اس کے قلب میں اتنی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ اس امر کا استحضار
 کر سکتا ہے کہ حق تعالیٰ اس کے ہر حال سے مطلع ہیں۔

گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ”أن تعبد الله...“ فرمایا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ
 اگر پہلی حالت کسی کو حاصل نہ ہو تو دوسری کم درجہ والی تو ضرور ہی حاصل ہونی چاہیے۔

ان میں سے پہلا مرتبہ اس لیے ارفع اور اعلیٰ ہے کہ وہ کمال استغراق کی صورت ہے اور نفس کی
 صفت ہے اور حال کا درجہ ہے اور دوسرا صرف علم کے درجہ کی چیز ہے جس کا مرتبہ حال سے کم ہے، کیونکہ
 علم کی کیفیت ہی رسوخ کے بعد صفت نفس بن جانے پر حال ہو جاتی ہے (۱۸)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں حالتیں معرفت خداوندی اور حق تعالیٰ کے
 خوف و خشیت سے پیدا ہوتی ہیں، چنانچہ عمارہ بن القحطاع کی روایت میں ء اسی طرح حضرت انس رضی اللہ
 عنہ کی حدیث میں ”أن تخشى الله كأنك تراه...“ وارد ہوا ہے (۱۹)۔

لیکن امام نووی، علامہ سندھی اور دوسرے محققین نے اس کی ایک دوسری تشریح کی ہے اور یہی

(۱۸) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۰)۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۰)۔

رانج ہے ، ان حضرات کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ” احسان “ کی تعریف کرتے ہوئے دو علیحدہ علیحدہ مقام بیان نہیں فرمائے بلکہ دونوں جملوں میں ایک ہی مقصد کو بیان فرمایا ہے ، پہلے جملہ میں تو اصل مقصود کا ذکر ہے ، اس میں چونکہ ایک شبہ پیش آ رہا تھا اس لیے اس کو دوسرے جملے میں دور کر دیا ۔

اس کو ایک مثال سے سمجھئے ، فرض کیجئے کہ کچھ لوگ دربار شاہی میں حاضر ہیں ، ہر شخص بخوبی اندازہ لگا سکتا ہے کہ یہ لوگ دربار شاہی کے کس قدر حقوق کا لحاظ رکھیں گے ۔

اب یہاں دو چیزیں ہیں ، ایک یہ کہ بادشاہ ان کو دیکھ رہا ہے ، دوسری یہ کہ یہ لوگ بادشاہ کو دیکھ رہے ہیں ، اب قابل غور بات یہ ہے کہ یہ لوگ جو آداب و حقوق کی پوری رعایت و لحاظ کر رہے ہیں اس کی علت کیا ہے ؟ بادشاہ کا ان کو دیکھنا یا ان لوگوں کا بادشاہ کو دیکھنا ؟ اگر ذرا غور کیا جائے تو بخوبی واضح ہوگا کہ علت اور مؤثر بادشاہ کا ان کو دیکھنا ہے ، اس لیے کہ فرض کیجئے کہ ان لوگوں میں اگر کوئی نابینا ہو جو بادشاہ کو نہیں دیکھ سکتا کیا وہ دوسروں کی نسبت آداب و حقوق کی رعایت و لحاظ میں کسی قسم کی کوتاہی اور کمی کریگا ؟! ہرگز نہیں ، بلکہ وہ اوروں سے زیادہ محتاط رہے گا کہ کہیں بادشاہ کے سامنے کوئی نامعقول حرکت سرزد نہ ہو جائے اگر ان لوگوں کا بادشاہ کو دیکھنا علت و مؤثر ہوتا تو اس نابینا کو رعایت و لحاظ کی حاجت نہ ہوتی ، کیونکہ یہ تو بادشاہ کو نہیں دیکھتا ، معلوم ہوا کہ تعظیم و ادب کی رعایت اور خوف و خشیت کی علت بادشاہ کی رویت ہے نہ کہ ان لوگوں کی رویت ، چونکہ حاضرین یہ خوب سمجھ رہے ہیں کہ بادشاہ ہمیں دیکھ رہا ہے اس لیے ہر بینا و نابینا ، قریب و بعید پوری رعایت و لحاظ کرتا اور آداب و حقوق کو بجالاتا ہے ۔

اسی بنا پر امام نووی اور علامہ سندھی رحمہما اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات کہتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دونوں جملوں کے مجموعہ میں ایک ہی مقصد بیان فرما رہے ہیں کہ وظائفِ عبودیت کو اس طرح ادا کرو کہ گویا تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہے ہو ، اور ظاہر ہے کہ اگر بندہ عبادت کے وقت واقعی اللہ تعالیٰ کو عیناً دیکھتا رہتا تو حتی الامکان کمال رعایتِ آداب و حقوق اور غایتِ خشوع و خضوع میں ذرا بھی کمی نہ کرتا ، جیسا کہ حاضرین دربار شاہی ۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ تم ہر وقت اسی طرح کمال رعایت و غایتِ خشوع و خضوع سے وظائفِ عبودیت بجالاؤ ۔

اگر تمہیں شبہ ہو کہ ہم تو اللہ کو دیکھ نہیں رہے ، اور نہ دیکھ سکتے ہیں تو پھر ایک غیر واقعی چیز کی رعایت کیسے ممکن ہے ؟ تو یہ محض توہم اور غلط فہمی ہے ، اگرچہ تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ نہیں رہے ہو پھر بھی بعینہ اسی طرح رعایت و لحاظ سے کام کرو ، کیونکہ تمہارے دیکھنے کی صورت میں جو تم کمال رعایت اور

غایت خشوع و خضوع بجالاتے ہو، اس کی علت تمہارا دیکھنا نہیں ہے بلکہ بادشاہ کا دیکھنا ہے، جیسا کہ مثال میں واضح کیا گیا، اور بادشاہ کا دیکھنا ہر وقت مستحق ہے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ وہ ہر وقت ہر چیز پر مطلع ہے، اور جب اصلی علت و مؤثر یعنی اس کا دیکھنا ہر وقت مستحق ہے تو معلول یعنی کمال رعایت و غایت خشوع و خضوع بھی ہر وقت بجالانا چاہیے، خواہ تم دیکھو یا نہ دیکھو، کیونکہ دراصل تمہارے دیکھنے کو دخل نہیں بلکہ اس کے دیکھنے کو دخل ہے اور وہ موجود ہے۔

خلاصہ یہ کہ اصل مقصد تو پہلے جملہ میں بیان فرمایا کہ وظائفِ عبودیت کو اس طرح ادا کرو گویا اللہ کو دیکھ رہے ہو، یعنی کمال رعایت آداب و حقوق اور غایت خشوع و خضوع کے ساتھ بجالاؤ، دوسرے جملہ میں ایک شبہ کا ازالہ فرما کر حقیقت کو واضح کر دیا اور اصل منشا کو بیان کر دیا (۲۰)۔

نحوی اعتبار سے دونوں

تقریروں کے درمیان تفریق

دونوں تقریروں میں مطلب و معنی کے لحاظ سے جو فرق ہے وہ تو اس تفصیلی تقریر سے واضح ہو چکا، علاوہ ازیں ان میں لفظی و نحوی فرق بھی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے اور ان کی تقریر کے مطابق ”فان لم تکن تراه فانہ یراک“ میں ”ان“ شرطیہ ہے اور ”فانہ یراک“ میں ”فاء“ جزائیہ ہے۔

اور نووی و سندھی رحمہما اللہ کی تقریر کے مطابق ”ان“ وصلیہ ہے اور ”فاء“ تعلیلیہ۔ اس کی تفصیل یوں سمجھئے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کے مطابق ”فان لم تکن تراه فانہ یراک“ کا ترجمہ ہوگا: ”پس اگر آپ اس کو نہیں دیکھتے تو وہ آپ کو دیکھ رہا ہے“ یہاں دوسرا درجہ یعنی مقام مراقبہ مذکور ہے، اور ”ان تعبد اللہ کأنک تراه“ میں مقام مشاہدہ کا ذکر تھا، تو اگر وہ حاصل نہیں تو اس دوسرے درجے یعنی مراقبہ کا اہتمام کیا جائے اور اس کا استحضار ہو کہ وہ ہمیں اور ہماری عبادت کو دیکھ رہا ہے، جب اس کی عادت ہو جائے گی تو خود بخود مشاہدے کی طرف ترقی ہو جائے گی اور پہلا درجہ حاصل ہو جائے گا۔

اور جب امام نووی اور علامہ سندھی رحمہما اللہ کی رائے کے مطابق ”فاء“ تعلیلیہ ہوگی اور ”ان“ وصلیہ ہوگا تو ترجمہ ہوگا: ”چونکہ اگرچہ تم اس کو نہیں دیکھ رہے ہو لیکن وہ تو تمہیں دیکھ رہا ہے“ اس

(۲۰) دیکھئے شرح نووی عنی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۰) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۸ و ۲۸۹) وحاشیۃ السندی

علی البخاری (ج ۱ ص ۳۳ و ۳۴)۔ نیز دیکھئے فتح الملیم (ج ۱ ص ۳۸۲ و ۳۸۳) وفضل الباری (ج ۱ ص ۵۳۱-۵۳۲)۔

لیے عبادت میں ادب کی رعایت اور خشوع و خضوع پایا جانا چاہیے ، کیونکہ ان امور میں تمہارے دیکھنے کو دخل نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے دیکھنے کو دخل ہے ، یہاں مشاہدے اور مراقبے کی کیفیت کو حاصل کرنے کی طرف اشارہ نہیں ہے بلکہ عبادت میں خشوع و خضوع ، اخلاص اور رعایت ادب کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے اور اس کے لیے دونوں جملے برابر ہیں (۲۱)۔

فائدہ

واضح رہے کہ مشاہدے اور مراقبے کے درجات خواص کے لیے ہیں ، عوام کے لیے ان کا حصول مشکل ہے ، اس لیے نماز کی سختی ان پر موقوف نہیں ہے ، بلکہ احسان کا ایک درجہ یہ ہے (جس کا ذکر ہم نے پیچھے کیا ہے) کہ نماز کو اس کے اہکان و شرائط کی رعایت کے ساتھ ادا کیا جائے تو وہ صحیح ہو جائے گی اور ذمہ بری ہو جائے گا (۲۲)۔ واللہ اعلم۔

صوفیہ کے نزدیک

فان لم تکن ترأه فانہ یراک کی تشریح

بعض حضرات صوفیہ نے اس جملہ سے مقام محو و فنا پر استدلال کرتے ہوئے اس کی ایک اور

(۲۱) حافظ ابن حجر اور نووی و سندھی و دیگر محققین کی رائیں اور واضح طور پر آپکی ہیں ، لیکن ”فان لم تکن ترأه فانہ یراک“ میں ”فان“ کو وصلیہ قرار دینا محل نظر ہے ، لہذا بوجہ اس کو شرطیہ قرار دینا ہی مناسب ہے :-

(۱) اس لیے کہ ”فان“ کے وصلیہ ہونے کی تصریح صرف سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے اور کسی نے نہیں کی۔

(۲) امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ”فان“ کو شرطیہ ہی قرار دیتے ہیں چنانچہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے مراد فرمایا ہے کہ ”فان“ شرطیہ ہے ، اور جڑا محذوف ہے ، اور تقدیر عبارت ہے ”فان لم تکن ترأه فانہ یراک“ معلوم ہوا کہ ”فان“ شرطیہ ہے ، ”فان لم تکن ترأه“ شرط ہے ، ”فانہ یراک“ جملہ تعلیلیہ ہے اور اس پر ”فانہ“ تعلیل کے لیے ہے ، اسی طرح حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کے کلام کی تشریح کرتے ہوئے تقدیر لکلی ہے ”فان لم تکن ترأه فانہ یراک“ ویکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۶ و ۲۸۷ و ۲۸۸) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۰)۔

(۳) چونکہ ”فان“ کے اندر اصل شرطیہ ہوتا ہے نہ کہ وصلیہ ، خصوصاً جبکہ ”شرطیہ“ ماننے کی صورت میں نووی و سندھی کی رائے اور تقریر میں کوئی تغیر بھی نہیں آتا ، اس لیے شرطیہ ہی ماننا چاہیے۔

(۴) علاوہ انہیں ”فان“ وصلیہ کے شروع میں ”واو“ کا دخول تو معلوم و مسلم ہے ”فان“ وصلیہ فاء کا دخول بھی ہوتا ہے ؟

مستقل نہیں لہذا یہاں شرطیہ قرار دینا ہی بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔

بہر علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے جو وصلیہ ہونے کی تصریح کی ہے اس کی تاویل بھی ممکن ہے کہ اگرچہ یہ ”فان“ نحوی اعتبار

سے شرطیہ ہی ہے لیکن معنی کے اعتبار سے اگر غور کیا جائے تو ”وصلیہ“ کی طرح ہے۔ واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

(۲۲) ویکھئے إرشاد الساری (ج ۱ ص ۱۳۰)۔

تشریح کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ”فان لم تکن ترہ“ میں ”کان“ تامہ ہے اور معنی یہ ہیں کہ اگر تم فنا ہو جاؤ گے تو اللہ جل شانہ کو دیکھو گے (۲۲)۔

حضرات صوفیہ کی تشریح پر اعتراضات

علماء محققین نے اس پر تین طرح سے اعتراض کر کے اس کو رد کیا ہے :-

(۱) ایک یہ کہ اگر ”لم تکن“ شرط ہو تو اس صورت میں ”ترہ“ اس کی جزا ہوگا، جس کو مجزوم ہونا چاہیے اور اسے ”ترہ“ پڑھنا چاہیے۔

بعض اشعار وغیرہ میں اگر ایسی صورت میں جزم نہیں آتا تو وہ ضرورتِ شعری پر محمول ہے۔

(۲) دوسرا اشکال یہ ہے کہ اسی روایت کے بعض دیگر طرق میں نفی براہِ راست ”رہیت“ پر مسلط ہے نہ کہ ”کون“ پر، چنانچہ سلیمان تیمی اور کمس کی روایت میں ”فانک ان لا ترہ فانہ یراک“ کے الفاظ ہیں، جبکہ ابو فروہ کی روایت میں اور اسی طرح حضرت انس اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی احادیث میں ”فان لم ترہ فانہ یراک“ کے الفاظ ہیں، لہذا ”لم تکن“ کو جو ”لم یَصِرْ“ کے معنی پر حمل کرتے ہوئے مقام فنا پر استدلال کیا گیا ہے وہ درست نہیں، کیونکہ ان دوسری روایات میں ”کون“ کا لفظ نہیں آیا۔

(۳) تیسرا اشکال یہ ہے کہ اگر ”لم تکن“ شرط ہو اور ”ترہ“ جزاء ہو تو آگے ”فانہ یراک“ زائد اور بے فائدہ ہو جائیگا (۲۴)۔

مذکورہ اعتراضات کا جواب

ان تینوں اعتراضات کے جوابات دیے گئے ہیں :-

چنانچہ علامہ ابراہیم کورانی رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ”ترہ“ کا الف جو باقی رکھا گیا ہے یہ ”من باب اجراء المعتل مجری الصحیح“ ہے، یعنی بعض اوقات ”معتل“ کے ساتھ ”صحیح“ کا معاملہ کیا جاتا ہے، دیکھئے ”قَبْلُ“ کی قراءت ہے ”إِنَّ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ...“ (۲۵)

(۲۴) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۰) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۱)۔

(۲۵) قصیل کے لیے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۰) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۱)۔

(۲۵) سورۃ یوسف / ۹۰۔

یہاں ”یتقی“ کی ”یاء“ کو اسی لیے باقی رکھا گیا کہ یہ کلمہ معتل ہے، اور معتل کو صحیح کا حکم دے دیا گیا۔ چنانچہ بخاری شریف کی روایت میں ہے ”قوموا فلاضلی لکم“ (۲۶) اس میں ایک روایت ”فلاضل“ جزم کے ساتھ اور دوسری روایت ”فلاضلی“ نصب کے ساتھ ہے، جبکہ تیسری روایت: ”فلاضلی“ یاء کے سکون کے ساتھ ہے، جس کی ایک تاویل حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہی کی ہے کہ یہاں اجراء المعتل مجری الصیغ ہے اور پھر قنبل کی قراءت کو دلیل میں پیش کیا ہے (۲۷)۔

نیز وہ فرماتے ہیں کہ سلیمان تیمی اور کہس کی روایتوں میں ”فان لاتراہ...“ واقع ہوا ہے، جس میں ”تراہ“ کا الف باقی رکھا گیا ہے حالانکہ یہ شرط ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مضارع جب شرط ہو تو اس میں جزم واجب ہوتا ہے، اب شرط میں آپ بقائے الف کا جو جواب دیں گے وہی ہم جزاء میں بقائے الف کا جواب دیں گے۔ اگر یہ کہتے ہیں کہ تقدیر کلام ”فانک ان لاتکن تراہ...“ ہے جیسا کہ مسلم کی ایک روایت میں ایسا ہی ہے (۲۸) تو پھر بات لوٹ کر وہیں آئے گی کہ مقصود نفی ”کون“ ہے، نفی رویت مقصود نہیں ہے۔

اسی سے دوسرے اشکال کا جواب بھی ہو گیا کہ جن روایتوں میں ”کون“ موجود نہیں، وہ بھی ”کون“ کی تقدیر پر محمول ہیں۔

تیسرا اشکال یہ کیا گیا تھا کہ ”فانہ یراک“ بے فائدہ اور زائد ہوگا، اس کے کوئی معنی نہیں ہوں گے۔

اس کا جواب یہ دیا کہ اس کے بہت ہی عمدہ اور نفیس معنی ہیں ”فانہ یراک“ کا مطلب یہ ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ جب تم فنا ہو جاؤ گے تو اللہ تعالیٰ کو دیکھو گے، تو سوال پیدا ہوا کہ فنا ہونے کے بعد کیسے کوئی شخص اللہ تعالیٰ کو دیکھ سکتا ہے؟ ”فانہ یراک“ سے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ جب تم فنا ہو جاؤ گے تو تم کو اللہ تعالیٰ کے ذریعہ بقا حاصل ہوگی اور ”بہ بصر“ کی حالت پیدا ہو جائیگی (۲۹)، تمہارے اعضاء و جوارح خدائے پاک کے تابع ہو جائیں گے، اسی کے ذریعہ

(۲۶) صحیح البخاری (ج ۱ ص ۵۵) کتاب الصلاة، باب الصلاة علی الحصر۔

(۲۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۹۰)۔ کتاب الصلاة، باب الصلاة علی الحصر۔

(۲۸) دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹) من حدیث اُمی ہریرۃ رضی اللہ عنہ۔

(۲۹) کما ورد فی حدیث اُمی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ ﷺ: ان اللہ قال: من عادى لی ولیا فقد آذنتہ بالحرب، وما تقرّب الی عبدی

بشیء أحب الی مما افترضت علیہ ولا یزال عبدی یتقرّب الی بالنوافل حتی أحببته، فکنت سمعہ الذی یسمع بہ، وصرہ الذی یرى بہ، ویدہ الی

یبطش بہا، ورجلہ الی یمشی بہا... صحیح البخاری (ج ۲ ص ۹۶۳) کتاب الرقاق، باب التواضع۔

تمہارا چلنا ، بولنا ، دیکھنا ہو جائے گا (۲۰)۔

تبصرہ و محاکمہ

حقیقت یہ ہے کہ کوئی اشکال ایسا نہیں ہے جس کا کوئی نہ کوئی جواب نہ دیا جاسکے اور کسی کلام کی کوئی نہ کوئی توجیہ اور تاویل نہ کی جاسکے ، لیکن کسی کلام اور عبارت کے معنی معلوم کرنے کا آسان راستہ یہ ہے کہ جو لوگ اختلافات سے بے خبر ہیں ان کے سامنے عبارت رکھ دی جائے ، جو معنی متداول طور پر ان کی سمجھ میں آجائیں وہی اس کے درست معنی ہیں ، اگر ایک آدمی ان اختلافات سے بے خبر ہو اور صوفیہ کے استنباطات سے ناواقف ہو اور وہ اس جملے کو پڑھے تو بغیر کسی تامل کے وہی معنی سمجھ میں آئیں گے جو حضرات محدثین بیان کرتے ہیں ، اس لیے درست معنی وہی ہیں جو حضرات محدثین نے بیان کئے ہیں۔

جہاں تک صوفیانہ استنباط کا تعلق ہے ، حدیث باب کی تشریح سے قطع نظر وہ ایک مستقل حقیقت ہے ، ایسی فنائیت اور محویت کہ انسان کو کسی بات کا خیال نہ ہو اگر حدود شریعت سے نہیں نکالتی اور اعمال شریعت میں اس کی وجہ سے خشوع خضوع پیدا ہوتا ہے تو جائز ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں۔ واللہ اعلم۔

قرآن کریم میں

ایمان و اسلام اور احسان کا ذکر

حدیث باب میں جس طرح ایمان ، اسلام اور احسان کا ذکر آیا ہے اسی طرح قرآن کریم میں بھی ایک مقام پر ان تینوں کا ذکر ہوا ہے ، جس میں یہ اشارہ بھی موجود ہے کہ ”احسان“ کے بہت سارے مراتب ہیں ، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا : ”لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزِيهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا. وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَّمُونَ فِيهَا شَيْئًا. وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا“ (۳۱)۔

پہلی دو آیتوں میں اسلام اور ایمان دونوں کا ذکر آگیا ، ان میں بتایا گیا ہے کہ ثواب و عقاب اور نجات و مواخذہ کسی کی امید اور آرزو پر موقوف نہیں ، جو برا کرے گا پکڑا جائے گا اور جو کوئی نیک عمل کرے

(۳۰) مکمل تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے ”الائم لا یقاظ الہم“ للعلامة إبراہیم بن حسن الکردی الکوردانی رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ۱۱۰۲ھ (ص ۱۱۵-۱۱۸) تحت سیاق سند ”منازل السائرین“ للشیخ الإسلام عبد اللہ الانصاری ، مطبوعہ مجلس دائرة المعارف النظامیہ حیدر آباد دکن ۱۳۲۸ھ

گا بشرطیکہ ایمان بھی رکھتا ہو، وہ جنت میں جائے گا اور اپنے اعمال کا ثواب پائے گا۔ تیسری آیت میں ”احسان“ کا ذکر آیا، جس میں یہ اشارہ بھی کر دیا کہ ”احسان“ کے مراتب بے شمار ہیں اور ”خلۃ“ احسان کا اعلیٰ ترین درجہ ہے۔

سوال کے جواب پر جبریل امین کی تصدیق اور صحابہ کرام کا تعجب

صحیح مسلم میں عمارہ بن القحطاع کی روایت میں تینوں جواب کے آخر میں ”صدقۃ“ کا لفظ آیا ہے، ابو فروہ کی روایت میں ہے: ”فلما سمعنا قول الرجل: صدقت، أنكرناه“ کس کی روایت میں ہے: ”فعجبنا له يسأله ويصدق“ مطر الوراق کی روایت میں ہے ”انظروا إليه كيف يسأله، وانظروا إليه كيف يصدق“ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے ”انظروا وهو يسأله وهو يصدق كأنه أعلم منه“ سلیمان بن بریدہ کی روایت میں ہے ”قال القوم: ما رأينا رجلا مثل هذا، كأنه يعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول له: صدقت صدقت“ (۳۲)۔

حضرت جبریل علیہ السلام نے جو آپ کی تصدیق و تصویب فرمائی ہے اس کا مطلب درحقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جوابات اللہ تعالیٰ کے منشا کے مطابق ہیں ”وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ“ (۳۳) البتہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کو تعجب اس بات پر ہو رہا تھا کہ یہ شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پہلے سے ملنے والوں اور آپ کے ارشادات سے مستفیض ہونے والوں میں سے بھی نہیں ہے اور وہ ایک طرف سوال کر کے اپنے ناواقف ہونے کا اظہار کر رہا ہے اور دوسری طرف ”تصدیق“ کر کے اپنے عالم و عارف ہونے کا اثبات کر رہا ہے، جبکہ سوال ایسے امور سے متعلق تھے جن کا ماخذ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتا تھا (۳۴)۔ واللہ اعلم۔

قال: متى الساعة؟

جبریل امین نے پوچھا کہ قیامت کب آئے گی؟

(۳۲) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۰ و ۱۲۱)۔

(۳۳) سج ۳/۳۔

(۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۱)۔

قیامت سے متعلق سوال کا ماقبل سے ربط

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ گذشتہ تینوں سوالات تو آپس میں مربوط ہیں کہ وہاں ایک ہی حقیقت یعنی دین کے تین شعبے اور مراتب کا بیان تھا، نیز ان تینوں میں سے ہر ایک علی الترتیب یکے بعد دیگرے ایک دوسرے سے وقوع پذیر ہوتا ہے، ”ایمان“ ہی ترقی کر کے ”اسلام“ بنتا ہے، اور ”اسلام“ ترقی کر کے ”احسان“ بن جاتا ہے، ان میں تو ابھی خاصی مناسبت اور ارتباط ہے، مگر ”ساعة“ کا سوال بظاہر غیر مربوط معلوم ہوتا ہے۔

اس سوال کا اجمالاً جواب یہ ہے کہ ایمان، اسلام اور احسان کا مجموعہ ”دین“ ہے اور یہی دین مقصدِ تخلیق کائنات ہے، جب اس دین اور مقتضیاتِ دین کی تکمیل ہو جائیگی تو کائنات کا سارا انتظام بھی اپنی انتہا کو پہنچ جائے گا اور اسی کا نام ”ساعة“ یا ”قیامت“ ہے، لہذا ایمان، اسلام اور احسان کے بعد ”ساعت“ کا سوال بالکل مربوط اور نہایت مرتب ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ :-

فرض کیجئے کہ ایک جگہ کسی جلسہ کا انتظام کیا گیا اور جلسہ گاہ میں ہر قسم کے ساز و سامان مہیا کئے گئے، اگر کوئی نو وارد آدمی وہاں آئے جس کو ان انتظامات کی اطلاع نہ ہو تو وہ اگر پہلا سوال یہ کرے گا کہ یہاں کیا ہوگا؟ یہ انتظامات کس کے لیے کئے جارہے ہیں؟ جلسہ کے مقصد کے متعلق سوالات ختم کر لینے کے بعد وہ اگر یہ بھی پوچھ لے کہ یہ جلسہ کب ختم ہوگا اور یہ شامیانہ اور پنڈال وغیرہ کب لپیٹ لئے جائیں گے تو اس کا یہ سوال بالکل مناسب اور طبعی ترتیب کے عین مطابق ہوگا۔

جب یہ بات آپ سمجھ گئے تو اب یہاں ایک دوسری بات سمجھ لیجئے کہ تخلیقِ عالم جو ایک عالیشان انتظام ہے اس سے مقصد کیا ہے؟ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سب کچھ انسان کے لیے پیدا کیا گیا ہے چنانچہ رب کائنات کا ارشاد ہے: ”أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمِمَّا فِی الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَیْكُمْ نِعْمَةً ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً“ (۳۵) اور پھر انسان کی تخلیق کا مقصد بیان فرمایا ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِعِبَادُونَ“ (۳۶) نیز ایک مقام پر اللہ جل شانہ نے سلسلہ نعمت اور سلسلہ عبادت دونوں کو جمع کر کے فرمایا: ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ“ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ“ (۳۷)۔

(۳۵) سورة لقمان / ۲۰۔

(۳۶) سورة الذاریات / ۵۶۔

(۳۷) سورة البقرة / ۲۱ و ۲۲۔

حاصل یہ ہوا کہ تخلیقِ عالم اور اس کے تمام عالیشان انتظام کا اصلی مقصد عبادت ہے، جب یہ مقصد مکمل ہو جائے گا تو سارے آسمان و زمین کو لپیٹ کر سب انتظامات کو درہم برہم کر دیا جائیگا جو ”قیامت“ اور ”ساعت“ کے معنی ہیں، کیونکہ اب انتظام کی ضرورت نہ رہی، مقصد مکمل طور پر حاصل ہو چکا، اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں ”بعثت أنا و الساعۃ کھاتین“ (۳۸) یعنی آپ کے ظہور کے بعد قیامت قریب ہے، عالم کا انتظام چنداں باقی رکھنے کی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ عبادت کا اعلیٰ، اکمل اور اتم مرتبہ آپ پر ختم ہو چکا، آپ سے پہلے نہ آپ جیسا کوئی عابد پیدا ہوا اور نہ آپ کے بعد ایسا کوئی پیدا ہوگا، پس جب آپ کی ذاتِ گرامی سے عبادت کی تکمیل ہو چکی جو تخلیقِ عالم کا مقصد تھا تو پھر اس انتظام کو کیوں باقی رکھا جائے؟! اس لیے آپ نے فرمایا کہ میری بعثت و ظہور قربِ قیامت کی علامت ہے۔

گویا تخلیقِ عالم سے مقصد عبادت ہے اس کی تکمیل سے متعلق حضرت جبریل علیہ السلام سوال کر چکے ہیں کیونکہ احسان کے معنی تکمیلِ عبادت کے ہی ہیں، اب یہی سوال باقی رہ جاتا ہے کہ عبادت کے اس اعلیٰ و اکمل مرتبہ کے حصول کے بعد جس کو ”احسان“ کہا جاتا ہے اس عالم کو کب اٹھایا جائے گا؟ اور قیامت کب آئیگی؟ لہذا جبریل امین کا یہ سوال مرتبط اور عین ترتیبِ طبعی کے مطابق ہے (۳۹)۔
واللہ اعلم۔

ایک شبہ اور اس کا جواب

یہاں ایک شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی سے عبادت کی تکمیل ہو چکی تھی جو اصل مقصدِ تخلیقِ عالم ہے تو پھر آپ کے بعد اس عالم کو کیوں باقی رکھا گیا؟ چاہیے تو یہ تھا کہ اُسی وقت آپ کے ساتھ ساتھ اس کو اٹھایا جاتا۔

اس کا جواب حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس اللہ روحہ نے دیا ہے، آپ فرماتے ہیں کہ عبادت کی تکمیل دو طرح سے ہوتی ہے:-

ایک تکمیل تو کثرتِ عابدین کے اعتبار سے کما اور عدداً ہے اور دوسری تکمیل اداءِ وظائفِ عبودیت

(۳۸) أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۹۶۳) کتاب الرقاق، باب قول النبی ﷺ: بعثت أنا و الساعۃ کھاتین۔ من حدیث أنس بن مالک و ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہما۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۴۰۶) کتاب الفتن، باب قرب الساعۃ، و النسائی فی مسندہ (ج ۱ ص ۲۲۳) کتاب المعیدین، باب کیف الخطبۃ، من حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما، و الترمذی فی جامعہ فی کتاب الفتن، باب ما جاء فی قول النبی ﷺ: بعثت أنا و الساعۃ کھاتین، رقم (۲۲۱۳) و أبوداؤد الطیالسی فی مسندہ (ص ۲۶۶) رقم (۱۹۸۰) و (ص ۲۸۰) رقم (۲۰۸۹)۔

(۳۹) تفصیل کے لیے دیکھئے فضل الباری (ج ۱ ص ۵۳۵-۵۳۶) و فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۸۴ و ۴۸۵)۔

کے اعتبار سے کیفاً اور حالاً ہے، کیفیت کے اعتبار سے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تکمیل فرمادی کیونکہ پیغمبر کی دور کعتیں امت کی تمام نمازوں کی نسبت سے کیف کے اعتبار سے بڑھی ہوئی ہیں، پھر ”کیف“ کا مدار معرفت پر ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی معرفت سے دوسروں کی معرفت کو کیا نسبت ہو سکتی ہے؟ رہا کم و عدد کے اعتبار سے تکمیل عبادت کا معاملہ، سو اب تک اس کا وقوع نہیں ہوا، البتہ یہ آئندہ چل کر ہوگا جبکہ دنیا کا ہر گھر اسلام کی روشنی سے منور ہوگا اور کمال تکمیل عبادت کے بعد یہ دنیا لپیٹ دی جائے گی، جیسا کہ آپ خود فرما گئے ہیں ”لایبقی علی ظہر الأرض بیت مَدْر ولا وبر إلا أدخلہ اللہ کلمۃ الإسلام بعز عزیز أو ذل ذلیل، إنا بعزہم اللہ عز وجل فیجعلہم من أہلہا أو یذلہم فیدینون لہا“ (۴۰) اور یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے بعد ہوگا، جب یہ تکمیل ہوگی تو پھر اس انتظام کو اٹھایا جائے گا (۴۱) واللہ اعلم۔

قال: ما المستول عنها بأعلم من السائل

فرمایا کہ قیامت کے بارے میں جس سے پوچھا جا رہا ہے وہ پوچھنے والے سے زیادہ جانتے والا نہیں، یعنی جس قدر ناواقف سائل ہے، اسی قدر ناواقف مسئول ہے۔

امام حمیدی رحمۃ اللہ علیہ نے ”نوار“ میں یہی سوال وجواب حضرت جبریل اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے درمیان نقل کیا ہے اور اس کو امام شعبی سے مرسل روایت کیا ہے، البتہ اس میں سائل حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے اور مسئول حضرت جبریل علیہ السلام، انھوں نے جواب میں بعینہ یہی جملہ فرمایا تھا ”ما المستول عنها بأعلم من السائل“ (۴۲)۔

یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جواب دیتے ہوئے ”لا أدری“ یا ”لا أعلم“ یا ”ما أنا بأعلم منك“ بھی فرما سکتے تھے لیکن ان تعبیرات کے بجائے ”ما المستول عنها بأعلم من السائل“ کی تعبیر اختیار فرمائی ہے اس کی وجہ دراصل اشارہ کرنا ہے اس حقیقت کی طرف کہ اس کے جواب میں میری اور تمہاری تخصیص نہیں، بلکہ دنیا میں ہر سائل و مسئول عنہ اس کے جواب میں ایک ہی سطح پر ہیں، کسی شخص کو اس کا علم نہیں دیا گیا (۴۳)۔

(۴۰) مسند أحمد (ج ۶ ص ۴) من حدیث المقداد بن الأسود رضی اللہ عنہ۔

(۴۱) دیکھئے فتح المسلم (ج ۱ ص ۳۸۶) و فضل الباری (ج ۱ ص ۵۳۶)۔

(۴۲) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۱) و ارشاد الساری (ج ۱ ص ۱۳۰)۔

(۴۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۱)۔

پھر اس جملہ میں ”ما“ مشابہ بلیس ہے، ”المسئول عنها“ اس کا اسم ہے، ”بأعلم“ میں باء زائدہ تاکید نفی کے لیے ہے ”أعلم“ خبر ہے (۳۳)۔
یہاں ”أعلم“ کے اسم تفضیل ہونے کی وجہ سے یہ نتیجہ اخذ نہ کیا جائے کہ میں آپ سے زیادہ جانتے والا نہیں ہوں اور نفسِ علم میں ہم دونوں برابر ہیں۔ یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط ہے، تاکید نفی کا مطلب یہ ہے کہ نفسِ علم کی نفی مراد ہے۔

خلاصہ یہ کہ اس جملہ سے اگرچہ ظاہراً تساوی فی العلم سمجھ میں آتی ہے، لیکن درحقیقت تساوی فی عدم العلم مقصود ہے کہ مجھے اور تمھیں اس کے وقت کے بارے میں کچھ بھی علم نہیں، کیونکہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ آگے مذکور ہے ”فی خمس لا یعلمہن إلا اللہ“ (۳۵)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ اس جملہ سے استنباط کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب کسی عالم سے کوئی ایسا سوال کیا جائے جس کا اسے علم نہ ہو تو اُسے صراحت کہہ دینا چاہیے کہ مجھے معلوم نہیں، اس میں اس کے مرتبہ اور مقام میں کوئی نقص لازم نہیں آتا، بلکہ یہ اس کے ورع و تقویٰ کی دلیل ہے (۳۶)۔

امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سوال سے اصل مقصود یہ ہے کہ چونکہ لوگ قیامت کے وقت وقوع کے بارے میں بہت سوالات کیا کرتے ہیں اس لیے اس سوال کے ذریعہ سب کو منع کر دیا گیا کہ یہ سوال نہ کیا جائے، کیونکہ جب جواب ”ما المسئول عنها بأعلم من السائل“ کہہ کر دیا گیا تو سب کی امیدیں منقطع ہو گئیں کہ کب قیامت قائم ہوگی، جبکہ اس سے پہلے کے سوالات سے مقصود سامعین کو جواب سکھانا تھا، گویا ان سوالات کے ذریعہ لوگوں کو متنبہ کرنا مقصود ہے کہ کس قسم کے سوالات کئے جاسکتے ہیں اور کس قسم کے سوالات نہیں (۳۷)۔ واللہ اعلم۔

وسأخبرك عن أشراطها

میں تمھیں قیامت کی علامتیں بتاؤں گا۔

کتاب التفسیر کی روایت میں ”ولكن سأحدثك“ کے الفاظ ہیں (۳۸) اور ابو فروہ کی روایت میں:

(۳۳) حوالہ ۱۱۱۔

(۳۵) حوالہ ۱۱۲۔

(۳۶) حوالہ ۱۱۱۔

(۳۷) حوالہ ۱۱۱۔

(۳۸) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۰۳) تفسیر سورة لقمان۔

”ولکن لها علامات تعرف بها“ (۳۹) کے الفاظ ہیں ، ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے از خود ان علامات کو ذکر کیا تھا۔

جبکہ کھس کی روایت کے الفاظ ہیں ”قال: فأخبرني عن أمارتها، فأخبره بها...“ (۵۰) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے علامت بیان کرنے کا مطالبہ کیا تھا جس پر آپ نے یہ علامات بیان کیں۔

دونوں کے درمیان تطبیق کی یہ صورت ہوگی کہ اولاً آپ نے فرمایا تھا کہ میں تمہیں علامتیں بتاؤں گا ، اس پر انہوں نے مطالبہ کیا۔ اس کی تائید سلیمان تیمی کی روایت کے الفاظ سے ہوتی ہے جس میں ہے :
”ولكن إن شئت نباتك عن أشرطها، قال: أَجَلٌ“ اسی قسم کے الفاظ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے بھی ہیں ، جس میں ”فحدثني“ کا اضافہ بھی ہے (۵۱)۔

أشراط: ”شَرَط“۔ بفتحتین۔ کی جمع ہے ، اس کے معنی علامت کے ہیں (۵۲)۔

امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”قیامت کی علامتیں دو قسم کی ہیں ایک وہ علامتیں ہیں کہ محتاد ہیں اور ایک وہ علامتیں ہیں جو غیر محتاد ہیں ، یہاں محتاد علامتیں مراد ہیں جو غیر محتاد علامتوں۔ مثلاً طلوع شمس من المغرب وغیرہ۔ سے مقدم ہوں گی (۵۳)۔ واللہ اعلم۔

پھر یہاں ایک اشکال یہ کیا گیا ہے کہ ”أشراط“ جمع کا صیغہ ہے اور جمع میں علی الاقل تین افراد ہوتے ہیں جبکہ یہاں صرف دو علامتوں کا ذکر ہے۔

اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ اقل جمع دو ہیں۔

دوسرا جواب۔ اور یہی صحیح جواب ہے۔ یہ ہے کہ دراصل اس روایت میں اختصار ہے ، یہاں پر ”أَنْ تُلْدَ الْأُمَّةُ رَبَّهَا“ اور ”إِذَا تَطَاوَلَ رَعَاةُ الْإِبِلِ الْبُحْمُ...“ کا ذکر ہے ، جبکہ کتاب التفسیر میں ”ولادة“ اور ”إِذَا كَانَ الْحَفَاةُ الْعَرَاءُ رُؤُوسَ النَّاسِ“ (۵۴) کا تذکرہ ہے ، جبکہ ابن خزیمہ کی روایت میں تینوں علامات کا ذکر ہے ، امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کی سند محمد بن بشر کے طریق سے ذکر کی ہے ، اسی

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۱)۔

(۵۰) حوالہ بالا۔

(۵۱) حوالہ بالا۔

(۵۲) السہابة لابن الأثير (ج ۲ ص ۳۶۰)۔

(۵۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۱)۔

(۵۴) یہ تیسری علامت ہے۔

طرح اسماعیلی نے مستخرج میں ابن عُلَیّہ کے طریق سے نقل کیا ہے ، عمارہ بن القعقل نے بھی تینوں علامتیں ذکر کی ہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی تینوں کا ذکر ہے (۵۵) - واللہ اعلم -

إذا ولدت الأُمّة ربها

جب لونڈی اپنے آقا کو جنے گی -

کتاب التفسیر کی روایت میں ”ربّھا“ کا لفظ ہے ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی یہی ہے ، عمارہ بن القعقل اور ابو فروہ کی روایتوں میں ”إذا رأیت المرأة تلد ربها“ کے الفاظ ہیں جبکہ عثمان بن غیاث کی روایت میں یہ جملہ جمع کے الفاظ کے ساتھ ”الإماء أربابهن“ آیا ہے - مسلم شریف کی ایک روایت میں ”أن تلد الأمة بعلها“ کے الفاظ آئے ہیں (۱) -

”رب“ سے مراد یہاں ”سید“ اور ”مالک“ ہے اگر ”ربّة“ ہو تو اس کے معنی ”سیدہ“ کے ہونگے ، یا ”نستہ“ کی تاویل میں کر کے مذکر اور مؤنث دونوں مراد لیے جائینگے ”بعل“ سے مراد بھی ”رب“ ، ”سید“ اور ”مالک“ کے ہیں جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور دیگر مفسرین نے ”أندعون بعلًا“ (الصفات/۱۲۵) کی تفسیر ”رب“ ہی سے کی ہے ، بعض حضرات کہتے ہیں کہ ”بعل“ سے یہاں ”زوج“ مراد ہے (۲) -

جملہ مذکورہ کے مطالب

اس جملہ کا کیا مطلب ہے ؟ اس میں اختلاف ہے ، علامہ ابن التین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کے سات مطالب بیان کئے گئے ہیں ، انھوں نے یہ سات مطالب ذکر کئے ہیں (۳) -

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ سات مطالب اکثر متداخل ہیں ، بطور خلاصہ چار مطالب لکھتے ہیں :

(۱) سب سے پہلا مطلب جو زیادہ مشہور ہے ، جس کو امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے (۴)

(۵۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۱، ۱۲۲) -

(۱) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۲) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۳) -

(۲) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۲) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۹) -

(۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۲) -

(۴) أعلام الحديث للخطابی (ج ۱ ص ۱۸۲) -

اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو اکثر علماء کا قول قرار دیا ہے (۵) یہ ہے کہ آخر زمانے میں اسلام جب خوب پھیل جائے گا ، ممالک اور علاقے فتح ہو گئے ، ان کے بچے اور عورتیں قید ہوں گی ، ان سے جو اولاد ہوگی وہ آباء کے قائم مقام ہوگی ، اور اولاد کی وہی حیثیت ہوگی جو آباء کی ہوگی ، اور آباء کے بعد ان کی املاک کی وارث ہوگی ، ان میں ان کی مائیں بھی ہوں گی ۔

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ اِماء و سراری کی کثرت اور اسلامی حدود کی وسعت تو عہدِ صحابہ میں ہو چکی ، جبکہ سیاقِ کلام اس بات کو مقتضی ہے کہ یہاں قربِ قیامت کی ان علامات کو بیان کرنا مقصود ہے جو اب تک واقع نہیں ہوئیں ۔

امام وکیع رحمۃ اللہ علیہ نے ابن ماجہ کی روایت میں اس جملہ کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ”تلد العجم العرب“ (۶) کہ عجم عرب کو جننے لگے ، مطلب یہ ہے کہ عرب کے لوگ عجم کو ختم کریں گے ان کی عورتیں قبضے میں آئیں گی ان سے اولاد ہوگی اور وہ اپنے آباء کے مرنے کے بعد ان کی وارث ہوگی ۔

ابراہیم حربی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ذرا مخصوص صورت میں پیش کیا اور فرمایا ”ان الاماء یلدن الملوک فتصیر الام من جملة الرعية“ ، والملک سید رعیتہ “ پھر اس معنی کو قریب کرنے کی ایک صورت یہ بیان کی کہ پہلے زمانے میں لوگ حرائر کی عزت کیا کرتے تھے اور باندیوں سے ان کے استغراش اور ان سے نکاح کرنے سے استکفاف کیا کرتے تھے ، لیکن بعد میں معاملہ برعکس ہو گیا ، خصوصاً بنو عباس کے زمانے میں ۔ لیکن اس پر بھی وہی اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہ سارے واقعات تو بہت پہلے ہو چکے اور حدیث میں جو علامات بیان کی جا رہی ہیں بظاہر وہ قربِ قیامت کی علامات ہیں ۔

(۲) دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ قیامت کے قریب انقلابِ حال ہو جائے گا ، لوگ مسائل سے ناواقف ہوں گے ، لوگ اپنی امواتِ اولاد کو فروخت کرینگے ، پھر پکتے پکتے وہ بیٹے کے قبضہ میں آجائیں گی ، ہو سکتا ہے جمالت کی بنا پر ان کے ساتھ خادموں کا معاملہ کرے یا ان کو اپنی مستفرشہ بنالے ۔

اس پر اشکال کیا گیا ہے کہ بیعِ ام الولد کا مسئلہ تو مختلف فیہا ہے اس کو یہاں ذکر کرنا بے معنی ہے ، یہاں تو علاماتِ ساعت کو ذکر کیا جا رہا ہے ، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث سے بعض علماء نے بیعِ ام الولد کے جواز پر استدلال کیا اور بعض نے حرمت پر ، تو ان پر دوسرے علماء نے نکیر کی کہ یہ تو قیامت کی علامت ہے ، اس کا حلت و حرمت سے کیا تعلق ؟ یعنی اس سے حلت و حرمت پر استدلال صحیح نہیں ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مطلقاً بیعِ امواتِ اولاد کی کثرت کو بتانا مقصود ہے اور یہی قربِ قیامت کی

(۵) دیکھئے شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) ۔

(۶) سنن ابن ماجہ ، المقدمة باب فی الایمان ، رقم (۶۳) ۔

علامت ہے، اس کے جواز یا عدم جواز اور حلت و حرمت سے بحث و مناقشہ مقصود نہیں، کیونکہ علاماتِ ساعت کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ مباح ہوں یا غیر مباح، وہ تو محض علامت ہی ہیں۔

(۳) بعض علماء نے اس کی ایک تیسری صورت یہ بیان کی ہے کہ یہاں مسئلہ امّ ولد کے خریدنے کے ساتھ متعلق نہیں، بلکہ اس صورت کے ساتھ متعلق ہے کہ ایک باندی ہے اور اس کے ساتھ مکہ کی وطنی بالشبہ کی، جس سے کوئی آزاد پیدا ہوا، یا باندی کا نکاح کسی سے ہوا اور اس سے اولاد ہوئی جو غلام ہے، یا اس باندی سے کسی نے زنا کیا جس سے اولاد ہوئی، پھر اس باندی کو بچا گیا اور وہ مسلسل بکتی رہی حتیٰ کہ اس کو اس کے اپنے بیٹے یا بیٹی نے خرید لیا۔

(۴) بعض علماء فرماتے ہیں کہ دراصل زمانے کا انقلاب بتانا مقصود ہے کہ اولاد اپنی ماؤں کے ساتھ بے مروتی اور عقوق کا معاملہ کرے گی، بجائے ان کی فرمانبرداری کے ان کے ساتھ حاکمانہ انداز اختیار کرے گی۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا رُحمان اسی طرف ہے (۷)۔ واللہ اعلم۔

وَإِذَا تَطَاوَلَ رُعَاةُ الْإِبِلِ الْبِهْمِ فِي الْبَنِيَانِ
اور جب سیاہ اونٹوں کے چرواہے مکانات کی تعمیر میں باہم فخر کرنے لگیں۔
”تطاؤل“ کے معنی ”تفاخر“ کے ہیں (۸)۔

”رعاة“ ”راع“ کی جمع ہے جیسے ”قضاة“ ”قاضی“ کی جمع ہے (۹)۔
”البہم“ یہ بائے موحدہ کے ضمہ اور ہاء کے سکون کے ساتھ ہے ”بہیم“ کی جمع ہے، جس کے معنی ”اسود“ کے ہیں (۱۰)، یہ مجبور ہے کیونکہ ”الإبل“ کی صفت ہے (۱۱)، کالے اونٹ عرب میں حقیر مال سمجھے جاتے ہیں (۱۲)، مطلب یہ ہے کہ جو لوگ حقیر اور کمتر ہوں ان کے پاس اموال ہوں، بڑی بڑی بلنگیں اور بڑے بڑے محل بنائیں اور تفاخر کریں۔

ایک دوسری روایت کے مطابق ”البہم“ مرفوع ہے (۱۳)، اس صورت میں یہ ”رعاة“ کی

(۷) مکمل تفصیلات کے لیے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۲ و ۱۲۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۹)۔

(۸) دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۵) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۹) حوالہ جات بالا۔

(۱۰) أعلام الحديث للخطابی (ج ۱ ص ۱۸۲)۔

(۱۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۶ و ۲۸۷)۔

(۱۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۱۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۷) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

صفت ہوگی (۱۳) ، اور اس کے معنی یا تو یہ ہونگے کہ یہ چرواہے سیاہ فام ہونگے (۱۵) ، یا یہ مطلب ہے کہ وہ مجہول الانساب ہوں گے (۱۶) یعنی عالی نسب نہیں ہوں گے ، کیونکہ اونچے نسب والا شخص معروف ہوتا ہے ۔ واللہ اعلم ۔

حاصل اس جملہ کا یہ ہے کہ قیامت کی علامات میں سے ایک علامت یہ ہے کہ حالات بالکل مقلب ہو جائیں گے ، چرواہے ، علم سے بے بہرہ اور نیچ درجہ کے لوگ شہروں پر قابض ہوں گے ، ان کے پاس اموال کی کثرت ہوگی اور ان کی ساری ہمت اور کامل فکر عمارتوں کے بنانے اور اس پر فخر کرنے میں صرف ہوگی ۔ واللہ اعلم بالصواب ۔

گویا ان دونوں علامات قیامت میں سے پہلی علامت ”إِذَا وَلَدَتِ الْأُمَّةُ رَبَهَا“ میں تدبیر منزل میں فساد کی طرف اشارہ ہے کہ نظام خانہ داری تلیٹ ہو جائے گا ، چھوٹے بڑوں کا کہنا ماننا چھوڑ دیں گے اور وہ نافرمان بن جائیں گے ۔ جبکہ دوسرے جملے ”إِذَا تَطَاوَلُوا...“ میں اشارہ ہے سیاست مدنیہ کے اندر انقلاب احوال کی طرف کہ انتظام مملکت میں تباہی رونما ہو جائے گی ، وہ لوگ جو نااہل ہیں وہ بڑے بن بیٹھیں گے ، چنانچہ ایک حدیث میں آیا ہے ”إِذَا وَسَدَ الْأُمْرَ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ“ (۱۷) اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے : لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَكُونَ أَسْعَدَ النَّاسِ بِالْدُّنْيَا لُكْعُ بْنُ لُكْعٍ“ (۱۸) ۔ جو علامتیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی ہیں یہ ساری کی ساری آج کل جس تیزی کے ساتھ رونما ہو رہی ہیں وہ کسی سے مخفی نہیں ۔

فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ ، ثُمَّ تَلَا النَّبِيُّ ﷺ : إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ ، الْآيَةُ

(قیامت کا علم) ان پانچ چیزوں میں سے ہے جن کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں ۔ پھر آپ نے اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ... الخ“ تلاوت فرمائی ۔

یہ ”فی خمس...“ مبتدا محذوف کی خبر ہے ، اور اس کا متعلق بھی محذوف ہے ، تقدیر یہ ہوگی

(۱۳) أعلام الحديث للخطابی (ج ۱ ص ۱۸۲) ۔

(۱۵) شرح النووي علی صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۹) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۷) ۔

(۱۶) أعلام الحديث (ج ۱ ص ۱۸۲) وحوالہ جات بالا ۔

(۱۷) صحيح بخاری (ج ۱ ص ۱۳) كتاب العلم باب من مثل علماؤهم مشتغل في حديث فأتهم الحديث ثم أجاب السائل رقم (۵۹) و(ج ۲ ص ۹۶۱)

كتاب الرقاق باب رفع الأمانة رقم (۶۳۹۶) ۔

(۱۸) جامع الترمذی ، كتاب الفتن ، باب منه (أی مما جاء من أشراف الساعة) رقم الباب (۳۷) و رقم الحديث (۲۲۰۹) ۔

”علم وقوع الساعة داخل فی خمس ...“ جارد مجرور کے متعلق کو محذوف کرنا جائز ہے جیسے آیت کریمہ :
 ”وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ يَدًا مِّنْ غَيْرِ سَوْءٍ فِی تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ“ (۱۹) میں ”فی تسع آیات“ کا متعلق محذوف ہے اور تقدیر ہے ”اذہب الی فرعون بھذہ الآیۃ فی جملۃ تسع آیات“ (۲۰)۔
 وہ پانچ چیزیں جن کا ذکر قرآن کریم کی اس آیت میں ہوا ہے یہ ہیں :

۱۔ اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ۔

۲۔ وَيُنْزِلُ الْغَيْثَ۔

۳۔ وَيَعْلَمُ مَا فِی الْاَرْحَامِ۔

۴۔ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا۔

۵۔ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ اَرْضٍ تَمُوتُ (۲۱)۔

کیا مغیبات پانچ امور میں منحصر ہیں ؟

یہاں سوال ہوتا ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کا علم انہیں پانچ چیزوں کے ساتھ مختص ہے ؟ حالانکہ علم باری تعالیٰ غیر تنہا ہے اور اس کے علم کے سامنے جملہ مخلوق کے علوم مل کر بھی تنہا رہیں گے اور قاعدہ ہے کہ غیر تنہا سے تنہا کو نکال لینے کے بعد بھی وہ غیر تنہا ہی رہتا ہے ، تو پھر پانچ کے ساتھ تخصیص کی کیا وجہ ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے ”الدر المنثور“ میں روایت نقل کی ہے جس میں آیا ہے کہ یہ آیت ایک شخص کے سوال کے جواب میں نازل ہوئی تھی جس نے ان پانچ چیزوں کے بارے میں سوال کیا تھا (۲۲) ، لہذا جواب میں بھی انہیں کو ذکر کیا گیا ہے ، تخصیص مقصود نہیں (۲۳)۔
 بعض حضرات فرماتے ہیں کہ عام طور پر انسان ان ہی چیزوں کے بارے میں سوال کرتا ہے ، ان کا شوق رکھتا اور ان کی طرف توجہ دیتا ہے ، اس لیے ان کی تخصیص کردی گئی۔
 بعض حضرات کہتے ہیں ”ذکر عدد لا ینفی غیرہ“۔ اگر یہاں بعض کی تخصیص کردی گئی تو باقی کی

(۱۹) سورة النمل/۱۳۔

(۲۰) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۶)۔

(۲۱) سورة لقمان/۳۳۔

(۲۲) دیکھئے تفسیر الدر المنثور (ج ۵ ص ۱۶۹)۔

(۲۳) دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۴)۔

نفی لازم نہیں آتی۔

سیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

”اس آیت میں جن پانچ چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے احادیث میں ان کو ”مفاتیح الغیب“ فرمایا گیا ہے (۲۴) ، جن کا علم کلی بجز اللہ کے کسی کو نہیں ، فی الحقیقت ان پانچ چیزوں میں کل اکوان عیمیہ کی انواع کی طرف اشارہ ہے جن میں جملہ غیر متناہی مغیبات شامل ہیں۔
مغیبات اولاد و نسب پر ہیں :-

(۱) ان کا تعلق جنس احکام سے ہوگا۔ (۲) یا جنس اکوان سے۔

جو مغیبات جنس احکام سے ہیں ان کا علم کلی اور اصولی بقدر ضرورت تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نیز انبیاء سابقین کو دیا گیا تھا ، اذکیاء امت نے ان کی تفصیل و تبویب کی ، ان سے تو یہاں بحث نہیں کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کلیۃً مختص نہیں رہے۔

یہاں بحث مغیبات اکوان سے ہے ، کیونکہ ان کی کلیات اور اصول تو اللہ تعالیٰ نے کلیۃً اپنے ساتھ مختص رکھے البتہ جزئیات مستشرہ پر بہت سے حضرات کو حسب استعداد اطلاع دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے بھی اتنا عظیم الشان اور وافر حصہ ملا جس کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا۔ اور یہ مغیبات اکوان ہیں تو غیر متناہی ، مگر ان کی پانچ انواع ہیں (۱) مکانی (۲) زمانی۔

اور زمانی کی پھر تین انواع ہیں :

(۱) وہ جو ماضی سے متعلق ہے (۲) وہ جو حال سے متعلق ہے (۳) وہ جو مستقبل سے متعلق ہے ،

مجموعی طور پر یہ چار انواع ہوتیں۔

پھر وقت ساعت کا علم اگرچہ ان چار میں مندرج تھا کیونکہ وہ اکوان مستقبلہ میں سے ہے تاہم اس کو علیحدہ ذکر کیا کیونکہ یہ ایک بہت بڑا عظیم حادثہ ہے کہ اس جیسا حادثہ دنیا کو کبھی پیش نہیں آیا اور نہ پھر پیش آئے گا ، کسی مخلوق کو اس کے وقت کا علم نہیں دیا گیا ، اس لیے خصوصیت سے اس کو مستقلاً ذکر کر دیا۔

ان اشیائے خمسہ میں سے ”بائی ارض تموت“ مغیبات مکانیہ کی طرف اشارہ ہے ، ”یعلم ما فی الارحام“ مغیبات زمانیہ حالیہ کی طرف اشارہ ہے ، کیونکہ آثارِ حمل فی الحال نمایاں ہیں ، ”ماذا تکسب غدا“ سے مغیبات زمانیہ مستقبلہ کی طرف اشارہ ہے۔

اب ایک ”ینزل الغیث“ رہ گیا، غالباً اس میں مغیباتِ زمانیہ ماضیہ کی طرف اشارہ ہے، یعنی بارش آتی ہوئی معلوم ہوتی ہے لیکن یہ کسی کو نہیں معلوم کہ پہلے سے کیا ایسے اسباب فراہم ہو رہے تھے کہ ٹھیک اسی وقت، اسی جگہ، اسی مقدار میں بارش ہوئی!!

حاصل یہ کہ ان پانچ چیزوں کے ذکر سے تمام اکوانِ غیبیہ کے علمِ کلی کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے، ہر مقصود نہیں (۲۵)۔

کیا اکوانِ غیبیہ پر اطلاعِ یابی ممکن نہیں؟

اس آیت کی رو سے ہونا یہ چاہیے کہ ان اشیائے نمسہ میں سے کسی ایک کی جزئی بات کا علم بھی کسی کو حاصل نہ ہو، حالانکہ ہم سینکڑوں واقعات اس کے خلاف پاتے ہیں، اولیاءِ کرام کی کرامتیں کثرت سے منقول ہیں جو اس اختصاص کے خلاف پر دلالت کرتی ہیں، حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو رحم کی حالت معلوم ہو گئی تھی اور آپ نے انتقال سے پہلے اپنی حائلہ بیوی کے متعلق فرما دیا تھا کہ ان کے لڑکی ہوگی، اس لیے آپ نے وصیت فرمائی کہ اس حمل کو لڑکی مان کر ترکہ تقسیم کیا جائے (۲۶)، اسی طرح پنجاب میں ایک بزرگ تھے عبداللہ شاہ، یہ حضرت میاں جی نور محمد جھنجھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے پیر بھائی تھے اور حضرت شاہ عبدالرحیم ولایتی کے خلیفہ مجاز، وہ دردزہ کا تعویذ دیتے وقت ساتھ ساتھ یہ بھی کہہ دیتے کہ لڑکا ہوگا یا لڑکی، یہ ان کی مشہور کرامت تھی۔ ایسے ہی منجمین اور کمان پیشینگوئیاں کرتے ہیں جو کبھی کبھی واقع کے مطابق بھی نکل آتی ہیں، اسی طرح آج کل جدید آلات کے ذریعے رحم کے اندر بچہ کی جنس کیا ہے؟ اس کا انکشاف ہو جاتا ہے، محکمہ موسمیات کے ماہرین بارش ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں پیشگی بتا دیتے ہیں ان کی یہ پیش گوئی بسا اوقات درست بھی ہو جاتی ہے۔

اس اشکال کے جواب سے پہلے ایک مقدمہ سمجھ لیجئے، اگر ایک چیز کے کچھ اصول ہوں اور کچھ فروغ، تو اصلی علم اس وقت کہیں گے جب اس کے اصول کا علم ہو، فرض کیجئے ایک شخص سو دو سو یا دو چار ہزار امراض اور ان کے نسخے رٹ لے تو کیا اس کو طبیب کہہ سکیں گے؟! نہیں، بلکہ طبیب وہ سمجھا جائے گا جو اصولِ طب اور اس کے فن سے واقف ہو، چاہے امراض اور نسخے رٹے نہ ہوں، اسی طرح عالم وہ ہوگا جو اصولِ علم سے واقف ہو، فقیہ وہ نہیں جسے محض جزئیاتِ فقہ یاد ہوں، بلکہ فقیہ وہ کہلائے گا جو اصول اور مآخذ پر مطلع ہو خواہ جزئیات کم یاد ہوں۔

(۲۵) دیکھئے تفسیر عثمانی (ص ۵۵۲) حاشیہ (۱) وفضل الباری (ج ۱ ص ۵۳۰ و ۵۳۱)۔

(۲۶) دیکھئے صفۃ الصفوة لابن الجوزی (ج ۱ ص ۲۶۶) ذکر مرض ابی بکر ووفاتہ رضی اللہ عنہ۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حقیقی علم وہ ہے کہ اس کے اصول سے آگاہی ہو، لہذا کسی چیز کا عالم اسی وقت کلائے گا جب اس کے اصول سے واقف ہو۔

اس مقدمہ کو سمجھ لینے کے بعد اب یہ سمجھئے کہ غیب کے جزئیات بھی ہیں اور کلیات بھی، جس طرح جزئیات طب کے جانتے والے کو عالم طب اور طبیب نہیں کہیں گے اسی طرح جزئیات غیبیہ پر مطلع ہونے والے کو عالم غیب نہیں کہہ سکتے۔

کلیات کے علم کا مطلب یہ ہے کہ ضابطہ بتلادیا جائے کہ مثلاً فلاں ضابطہ سے پہچان لیں کہ فلاں جگہ فلاں وقت میں اتنے انچ بارش ہوگی اور پھر اتنی ہی بارش اسی وقت میں جس کا تعین کیا گیا ہے، ہو بھی جائے، اس میں تخلف نہ ہو، بس جو اس ضابطہ کا علم رکھتا ہے اسے عالم غیب کہا جائے گا اور جو یہ ضابطہ نہیں جانتا اسے عالم غیب بھی نہیں کہہ سکتے۔

اب ہم کہتے ہیں کہ دنیا میں کسی کو عالم غیب نہیں کہہ سکتے کیونکہ کسی کو بھی کلیاتِ تکوینیہ کا علم نہیں ہو سکتا، صرف ایک ہی ذات ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی ہے جسے تکوینیات کا علم محیط حاصل ہے، ہاں بعض امور کا انکشاف ہو جاتا ہے مگر اسے علم نہیں کہتے، کسی طرح اگر ہم کو معلوم ہو جائے کہ اس کے پیٹ میں لڑکا ہے، لیکن اگر کوئی پوچھ لے کہ لڑکا کیوں ہے؟ تو یقیناً ہمارے پاس اس کا جواب نہ ہوگا۔ تو ضوابط اور اصول غیب کا علم کسی نبی، کسی ولی کو نہیں ہو سکتا، یہ علم اللہ تعالیٰ کی قدرت کے ساتھ مخصوص ہے، ایک کلیہ کا علم اگر ہو تو وہ منتاح بنتا ہے بہت سی جزئیات کے علم کا، خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ“ (۲۷) اس سے معلوم ہوا کہ قواعد و ضوابط غیب کا اور تکوینیات میں کلیات غیب کا علم بجز خدا کے اور کسی کو نہیں، ہاں بعض جزئیات کا انکشاف ہو سکتا ہے۔ ہاں! تشریعیات کے مد میں کلیات کا علم غیب انبیاء علیہم السلام کو ہے، کیونکہ اگر یہ علم انہیں نہ دیا جائے تو ان کے کام میں فرق آجائے۔ البتہ وہ اسی قدر ملتا ہے جتنا اللہ اپنی حکمت کے موافق عطا فرمادے۔

خلاصہ یہ کہ حوادثِ دہر پر کوئی مطلع نہیں ہو سکتا اور جزئیات کے عالم کو عالم غیب نہیں کہہ سکتے، رہا کسی جزئی کے علم کا کسی پر منکشف ہو جانا تو یہ دوسری بات ہے اور یہ انبیاء علیہم السلام اور اولیاءِ کرام دونوں کو ہوتا ہے، البتہ ان دونوں کثوف میں فرق ہوتا ہے اور وہ فرق وہی ہے جس کو سورہ جن میں بیان فرمایا گیا ہے ”عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَيُخْفِيهِ رَصْدًا“ (۲۸) یعنی وہ عالم غیب ہے اور غیب پر کسی کو حاوی اور مسلط نہیں کرتا، ہاں انبیاء و رسل کو

تشریعیات اور تکنونیات میں سے جتنے پر چاہے مطلع کر دیتا ہے، اس طرح کہ کوئی چیز اس میں نحل انداز نہ ہو سکے، نہ نفس کو کچھ دخل ہو، نہ شیطان کو، نہ کسی قسم کے شک و شبہ کو، غرض یہ کہ ہر شے سے محفوظ ہو، کیونکہ اس کے آگے پیچھے پرے دار ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ نبی کو جو کشف ہوتا ہے یا وحی آتی ہے اس کے ساتھ پرے دار ہوتے ہیں اس لیے اس میں غلطی کا احتمال نہیں ہوتا، بخلاف ولی کے کشف کے، کہ اس میں غلطی کا احتمال بھی ہے اور شبہ کی گنجائش بھی، اس لیے دونوں یکساں نہیں ہو سکتے، اب دو فرق ہوئے، نبی کا علم قطعی اور ولی کا ظنی، وہاں اللہ کی ذمہ داری ہے اور یہاں نہیں، اور یہ سب جزئیات علم ہیں، کلیات کا علم مختص بالباری تعالیٰ ہے، یہ علوم نہ نبی کو حاصل ہیں نہ ولی کو، انھیں جو کچھ حاصل ہوتا ہے خواہ کتنا کثیر ہو سب جزئیات ہیں اس لیے عالم الغیب نہیں کہہ سکتے۔

پھر یہاں یہ بھی واضح رہے کہ ”غیب“ کے معنی ہیں ”مالایقع تحت الحواس“ ولا تقتضیہ بداهة العقل“ اور جس غیب کے ساتھ حق تعالیٰ مستقر ہیں اس میں اتنی قید اور ہے ”ولم ینصّب علیہ دلیل“ (۲۹) یعنی نظر و فکر اور دلیل عقلی سے بھی معلوم نہ ہو ورنہ پھر غیب نہیں رہے گا۔

ربا اہل نجوم کو کچھ علم ہونا اور پیشینگوئیاں وغیرہ کرنا، یا کسوف و خسوف کے متعلق کچھ بتانا، تو یہ دراصل علم غیب نہیں ہے، کیونکہ علم غیب وہ ہے جو عقل کے ذریعے حاصل نہ ہو سکے، اور یہ اہل نجوم جو کچھ کہتے ہیں یہ سب حسابی چیزیں ہیں جنھیں ہر وہ شخص حاصل کر سکتا ہے جو اس فن کو عقل کے ذریعہ سیکھ لے۔ اور اس میں غلطی کا بھی ہمیشہ احتمال رہتا ہے حساب صحیح ہوا تو نتیجہ صحیح نکل آیا، حساب غلط ہو گیا تو نتیجہ غلط نکل آیا۔

اسی طرح مون سون دیکھ کر یہ کہہ دینا کہ فلاں جگہ بارش ہوگی اور آلات کے ذریعہ مون سون کی مقدار معلوم کر کے یہ حکم لگا دینا کہ اتنی ڈگری بارش ہوگی، یہ علم غیب نہیں، یہ تو علامات سے ذی علامات کا علم حاصل کرنا ہوگا، جیسا کہ نبض دیکھ کر بخار معلوم کرتے ہیں اور آلہ تھرمائیٹر کے ذریعہ سے حرارت کی مقدار بتلاتے ہیں۔

پھر مون سون سے جو بارش کی خبر دی جاتی ہے وہ محض تخمینہ ہے، جو بسا اوقات مشاہدہ اور تجربہ سے غلط ثابت ہوتی ہے، تو یہ علم کہاں ہوا؟ محض ایک تخمینہ ہوا، ہاں! لیکن اسے ساتھ پوری تعیین کر کے کہ فلاں وقت فلاں خاص رقبہ اور محدود خطہ میں خاص اتنی مقدار میں بارش ہوگی، ساری دنیا مل کر بھی اس کو بتلا نہیں سکتی۔

اسی طرح اگر بالفرض کوئی ڈاکٹر آج کل آلاتِ جدیدہ کے ذریعہ ایکسرے لے کر ”مافی الارحام“ کو بتا دے کہ لڑکی ہے یا لڑکا، یہ بھی علمِ غیب نہیں کہلائے گا، کیونکہ یہ تو حاتمہ سے علم حاصل کرنا ہوا، غیب کہاں رہا (۳۰) - واللہ سبحانہ اعلم۔

مسئلہ علمِ غیب

قرآن وحدیث کی نصوص کی روشنی میں علمِ غیب کے مسئلہ میں اہل حق اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلک بالکل واضح اور بے غبار ہے۔

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”کل مغیبات کا علم بجز خدا کے کسی کو حاصل نہیں، نہ کسی ایک غیب کا علم کسی شخص کو بالذات بدون عطائے الہی کے ہو سکتا ہے اور نہ مفاتیحِ غیب (غیب کی کنجیاں جن کا ذکر سورۃ انعام میں گذر چکا) اللہ نے کسی مخلوق کو دی ہیں، ہاں بعض بندوں کو بعض غیوب پر باختیارِ خود مطلع کر دیتا ہے، جس کی وجہ سے کہہ سکتے ہیں کہ فلاں شخص کو حق تعالیٰ نے غیب پر مطلع فرمادیا یا غیب کی خبر دے دی، لیکن اتنی بات کی وجہ سے قرآن وسنت نے کسی جگہ ایسے شخص پر ”عالم الغیب“ یا ”فلان یعلم الغیب“ کا اطلاق نہیں کیا، بلکہ احادیث میں اُس پر انکار کیا گیا ہے، کیونکہ بظاہر یہ الفاظ اختصاصِ علمِ الغیب بذات الباری کے خلاف مؤہم ہوتے ہیں، اسی لیے علمائے محققین اجازت نہیں دیتے کہ اس طرح کے الفاظ کسی بندہ پر اطلاق کئے جائیں، گولتۂ صحیح ہوں۔

جیسے کسی کا یہ کہنا کہ ”إن اللہ لا یعلم الغیب“ (اللہ کو غیب کا علم نہیں) گو اس کی مراد یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے کوئی چیز غیب ہے ہی نہیں، سخت ناروا اور سوءِ ادب ہے، یا کسی کا ”حق“ سے موت، اور ”فتنہ“ سے اولاد اور ”رحمت“ سے بارش مراد لے کر یہ الفاظ کہنا ”إنی أکثر الحق، أحب الفتنۃ، وأفر من الرحمة“ سخت مکروہ اور قبیح ہے اگرچہ باعتبارِ نیت و مراد کے قبیح نہ تھا، اسی طرح ”فلان عالم الغیب“ وغیرہ الفاظ کو سمجھ لو۔

اور واضح رہے کہ علمِ غیب سے ہماری مراد محض ظنون و تخمینات نہیں اور نہ وہ علم جو قرآن و

دلائل سے حاصل کیا جائے ، بلکہ جس کے لیے کوئی دلیل و قرینہ موجود نہ ہو وہ مراد ہے (۳۱)۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے عقیدہ کا خلاصہ

اہل سنت کے عقیدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ علم ذاتی محیط تفصیلی جو بلا استثناء تمام معلومات کو حاوی ہو خواص باری تعالیٰ سے ہے ، اس میں نہ کوئی رسول شریک ہے ، نہ غیر رسول ۔

پھر حق تعالیٰ کی عطا سے بذریعہ وحی یا الہام عالم شہادت کی طرح عالم غیب کی بھی بہت سی چیزیں حق تعالیٰ کے مقرب بندوں کو معلوم ہو جاتی ہیں اور اس میں انبیاء اور ملائکہ علیہم السلام کا حصہ سب سے زیادہ ہے اور جماعت انبیاء میں بھی خاص کر سید الانبیاء والمرسلین خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کا درجہ اس کمال میں سب سے زیادہ بلند ہے اور آپ ہی حق تعالیٰ کے بعد سب سے بڑھ کر عالم ہیں ۔

لیکن بایں ہمہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ آپ کو تمام ممکناتِ حاضرہ و غائبہ کا علم عطا فرمادیا گیا ہے ، اور یہ عقیدہ بھی صحیح نہیں کہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام کو تمام ”ماکان وما یکون الیٰیوم القیامۃ“ کا علم حاصل تھا ، اور ابتدائے آفرینشِ عالم سے لے کر جنت و نار کے داخلہ تک کا کوئی ذرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم سے باہر نہیں ، کیونکہ بعض ”ماکان وما یکون“ کا علم آنحضرت علی اللہ علیہ وسلم کو نہ ہونا خصوص کتاب و سنت سے ثابت ہے ، اس سے اختلاف کرنا محبت نہیں بلکہ بغاوت اور ضلالت ہے ۔

مولوی احمد رضا خان بریلوی

اور ان کے متبعین کا عقیدہ

مولوی احمد رضا خان صاحب بریلوی نے مختلف کتابوں میں جو کچھ تحریر کیا ہے اس کی رو سے ان

کا مسلک یہ ہے کہ ابتدائے آفرینشِ عالم سے لے کر ہنگامہ محشر (حساب و کتاب وغیرہ) کے اختتام یا بالفاظ دیگر داخلہ جنت و نار تک کے تمام واقعات جزئیہ و کلیہ ، دینیہ و دنیویہ کا علم تفصیلی محیط حضور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا فرمایا گیا ہے (۳۲)۔

یہاں ایک چیز متفق طلب ہے وہ یہ کہ یہ حضرات اس علم کا حصول حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کس وقت سے مانتے ہیں ؟ اس میں ان لوگوں نے عجیب خط کیا ہے ، کوئی صاحب فرماتے ہیں کہ

(۳۱) تفسیر عثمانی (ص ۵۱۰) حاشیہ (۱)۔

(۳۲) انباء المصطفیٰ (ص ۳) والکفر العلیا (ص ۳۳)۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جس وقت شکم مادر میں تھے اس وقت ہی آپ کو یہ ”ماکان وما یکون“ کا علم حاصل ہو چکا تھا، چنانچہ قاضی فضل احمد صاحب لدھیانوی نے اپنی کتاب ”انوار آفتاب صداقت“ میں ایک روایت یہ نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”لوح محفوظ پر قلم چلتا تھا اور میں سنا تھا حالانکہ میں شکم مادر میں تھا...“ اور پھر اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ ”اس سے ظاہر ہے کہ حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ابتدائے خلق سے علم غیب حاصل ہے، لوح محفوظ ان کے روبرو لکھی گئی، شکم مادر ہی میں علم غیب حاصل تھا (۲۲)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ علم آپ کو شب معراج میں حاصل ہوا، چنانچہ یہی قاضی فضل احمد صاحب لدھیانوی مذکورہ کتاب میں چند عبارتوں کے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”ان عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شب معراج میں میرے خلق میں ایک قطرہ ٹپکایا گیا اس کے فیضان سے مجھے ”ماکان وسیکون“ کا علم حاصل ہو گیا (۲۳)۔

چونکہ یہ دونوں قول بہت سی نصوص قطعیہ کے خلاف ہیں اس لیے مولوی احمد رضا خاں صاحب نے ان دونوں اقوال کو اختیار نہیں کیا بلکہ ان کے نزدیک آپ کو یہ ”علم ماکان وما یکون“ جمع قرآن کے نزول کے بعد حاصل ہوا، چنانچہ مولوی احمد رضا خاں صاحب لکھتے ہیں ”اور جبکہ یہ علم قرآن عظیم کے ”تبیان الکل شیء“ ہونے نے دیا اور پھر ظاہر ہے کہ یہ وصف تمام کلام مجید کا ہے نہ ہر آیت یا سورت کا، تو نزول جمع قرآن سے پہلے اگر بعض انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی نسبت ارشاد ہو ”لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ“ منافقین کے باب میں فرمایا جائے ”لَا تَعْلَمُهُمْ“ ہرگز ان آیات کے منافی اور احاطہ علم مصطفوی کا نافی نہیں“ (۲۵)

بریلوی حضرات کے

دلائل اور ان کے جوابات

مولوی احمد رضا خاں اور ان کے ہم نواؤں نے قرآن کریم کی بعض آیات اور پُر احادیث سے ان کی غلط تاویلات کرتے ہوئے استدلال کیا ہے ہم یہاں مختصراً ان کے اہم دلائل کا جائزہ لیتے ہیں۔

(۲۲) انوار آفتاب صداقت از قاضی فضل احمد لدھیانوی (ص ۱۲۷)۔

(۲۳) انوار آفتاب صداقت از قاضی فضل احمد لدھیانوی (ص ۱۲۷)۔

(۲۵) انباء المصطفیٰ (ص ۲)۔

۱۔ ان حضرات کی ایک دلیل ارشاد خداوندی ”وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ“ (۳۶) نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ...“ (۳۷) اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ“ (۳۸) خاں صاحب لکھتے ہیں کہ ”نکرہ حیر نفی میں مفید عموم ہے اور لفظ ”کل“ تو ایسا عام ہے کہ کبھی خاص ہو کر مستعمل ہی نہیں ہوتا، اور عام افادہ استغراق میں قطعی ہے اور نصوص ہمیشہ ظاہر پر محمول رہیں گے بے دلیل شرعی تخصیص و تاویل کی اجازت نہیں، ورنہ شریعت سے امان اٹھ جائے“ (۳۹)۔

ان ہی نصوص کے پیش نظر خان صاحب بریلوی اور ان کے متبعین کے نزدیک ”بیشک حضرت عزت عزت عظمیٰ نے اپنے حبیب اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام اولین و آخرین کا علم عطا فرمایا، شرق تا غرب عرش تا فرش سب انھیں دکھایا، ملکوت السموات والارض کا شاہد بنایا، روز ازل سے روز آخر تک کا سب ماکان و مایکون انھیں بتایا، اشیاء مذکورہ سے کوئی ذرہ حضور کے علم سے باہر نہ رہا، علم عظیم حبیب کریم علیہ افضل الصلوٰۃ والتسلیم ان سب کو محیط ہوا، نہ صرف اجمالاً بلکہ ہر صغیر و کبیر ہر رطب و یابس جو پتہ گرتا ہے زمین کی اندھیریوں میں جو دانہ کہیں پڑا ہے سب کو جدا جدا تفصیلاً جان لیا...“ (۴۰)۔

لیکن ان حضرات کا ان آیات سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کُلّی علم غیب کا دعویٰ بالکل باطل اور مردود ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ تینوں آیات کُلّی ہیں [پھر تیسری آیت میں ”الکتاب“ سے بعض حضرات مفسرین کے نزدیک لوح محفوظ مراد ہے، قرآن کریم مراد نہیں ہے (۴۱)] اگر ان کُلّی آیات سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ذرہ ذرہ اور پتہ پتہ کا علم ثابت ہو اور ان کی وجہ سے آپ عالم الغیب ہوں تو اس کے بعد آپ پر وحی نازل نہیں ہونی چاہیے تھی کیونکہ کل غیب تو آپ کو ان آیات سے عطا ہو ہی چکا تھا حالانکہ اس کے بعد دوسرے احکام تو بجائے خود رہے قرآن کریم بھی باقاعدہ نازل ہوتا رہا، کیا یہ حضرات اُس حصے کو ”ماکان و مایکون“ میں داخل نہیں سمجھتے؟

(۳۶) سورة النحل/۸۹۔

(۳۷) سورة يوسف/۱۱۱۔

(۳۸) سورة الانعام/۳۸۔

(۳۹) انباء المصطفیٰ (ص ۴)۔

(۴۰) دیکھئے جاء الحق (ص ۵۲) و مقیاس حقیقت (ص ۲۹۳)۔

(۴۱) دیکھئے تفسیر البغوی (معالم التنزیل) (ج ۲ ص ۹۵) و تفسیر کبیر (ج ۱۲ ص ۲۱۵)۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر ”تبیانا لکل شیء“ کی آیت سے ہر ذرہ کا اور ہر رطب و یابس کا علم ثابت ہوتا ہے اور ان کا یہ دعویٰ ہے کہ قرآن کریم میں ہر چیز کا علم ہے اور پھر محض بیان ہی نہیں بلکہ روشن بیان اور صرف مجمل ہی نہیں بلکہ مفصل، تو پھر ان حضرات سے یہ سوال نہایت بر محل ہوگا کہ قرآن کریم میں تعداد رکعات نماز اور نصاب زکوٰۃ کی تفصیلات وغیرہ کہاں ہیں؟!

تیسری بات یہ ہے کہ ان حضرات نے بنیادی طور پر یہاں لفظ ”کل“ سے استدلال کیا ہے، کہ اس کو عموم میں نص قطعی سمجھ لیا ہے، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ لفظ ”کل“ اگرچہ اپنے لغوی مضموم کے لحاظ سے عام ہے لیکن استعمال کے لحاظ سے کل اور بعض اور عموم و خصوص دونوں کے لیے برابر آتا ہے، اگر وہ عموم اور استغراق کے لیے بھی مستعمل ہو تب بھی موقع و محل اور داخلی و خارجی قرآن کا محتاج ہوتا ہے، قرآن کریم، احادیث مبارکہ اور ائمہ لغت و اصول کے شواہد اس پر موجود ہیں (۳۲)، اور تو اور خود خاں صاحب بریلوی فتاویٰ رضویہ میں رقمطراز ہیں ”کبھی کل سے اکثر مراد ہوتا ہے“ (۳۳)۔

چوتھی بات یہ ہے کہ ان آیات کی تفسیر کے ذیل میں جمہور علماء مفسرین کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ”کل“ عموم اور استغراق پر محمول نہیں ہے۔ اور ”تبیانا لکل شیء“ میں ”کل شیء“ سے مراد ”امور دین“ ہیں نہ کہ ”ماکان وما یکون“ (۳۴)۔

۲۔ خان صاحب بریلوی اور ان کے تبعین کا ایک استدلال ”وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا“ (البقرة/۱) سے ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کے نام سکھا دیے تھے، اور یہ ایک حقیقت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا درجہ حضرت آدم علیہ السلام سمیت تمام انبیائے کرم علیہم السلام سے بڑھ کر ہے، لہذا آپ کو بطریق ادلی ان سب چیزوں کے نام اور علوم حاصل ہوں گے۔ لیکن اس سے استدلال بوجہ باطل ہے:-

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہاں استدلال قیاس سے ہے اور عقائد کے باب میں دلیل کا قطعی الثبوت والدلائل ہونا ضروری ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں بھی ان حضرات کے استدلال کا مدار لفظ ”کل“ کے عموم میں نص

(۳۲) دیکھئے آیات قرآنی: ”ثم اجعل علی کل جبل منہن جزء“ (البقرة/۲۶۰) ”فتحنا علیہم أبواب کل شیء“ (الأنعام/۴۴) ”وَأَوْتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ“ (النمل/۲۳) اسی مرتبہ حدیث شریف میں ہے ”حَصَّتْ كُلُّ شَيْءٍ“ (صحیح بخاری ج ۱ ص ۱۳۴ أبواب الاستسقاء، باب الاستسقاء وخروج النبی ﷺ) نیز دیکھئے تاج العروس (ج ۸ ص ۱۰۰) ونور الانوار (ص ۷۷)۔

(۳۳) فتاویٰ رضویہ (ج ۱ ص ۷۷)۔

(۳۴) دیکھئے تفسیر بنیوی (ج ۲ ص ۱۷۰) وروح المعانی (ج ۱۳ ص ۲۱۳)۔

قلمی ہونے پر ہے جس کی نفی پیچھے گذر چکی۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر حضرت آدم علیہ السلام کو ”تعلیم اسماء“ سے ان کا عالم الغیب اور عالم ماکان و مایکون ہونا لازم آتا ہے تو پھر ابلیس ملعون نے ان کو دھوکا دے کر ، اور جھوٹی قسم کھا کر کیسے پھسلایا؟ معلوم ہوا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو علم غیب حاصل نہیں تھا ، لہذا آپ پر قیاس کرتے ہوئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عالم الغیب ہونے کا قائل ہونا بھی باطل اور بناء الفائد علی الفائد ہے۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ ”وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا“ کی یہ تفسیر کہ حضرت آدم علیہ السلام کو تمام اشیاء اور ان کے جملہ علوم عطا فرمائے گئے تھے کہ ان کا علم ماکان و مایکون کو محیط ہو جائے ، تمام مفسرین سے ہٹ کر شاذ راستہ اختیار کرنا ہے ، کیونکہ مفسرین نے اس مقام پر مختلف اقوال ذکر کئے ہیں لیکن ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے ان اشیاء کے نام بتائے جن کی ان کو ضرورت اور حاجت پیش آسکتی تھی اور فرشتوں کے حال سے ان اشیاء کی مناسبت نہ تھی (۴۵)۔

پھر بعض مفسرین کی تصریح کے مطابق اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو ان اشیاء کی اجناس کا علم دیا تھا (۴۶) ، رہا اس جنس کے تمام افراد اور افراد کے تمام جزئی حالات ، تو ان کا اس میں کوئی ذکر نہیں اور اگر ہر ہر انسان کا اور حیوان کا نام بھی بتایا گیا ہو تو ان کے تفصیلی حالات پھر بھی الگ رہیں گے۔

۳۔ بریلوی حضرات کا تیسرا استدلال ارشاد باری تعالیٰ: ”عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ...“ (۴۷) سے ہے کہ اس میں استثناء کا ذکر ہے ، اور اس کا مطلب بقول ان کے یہ ہے کہ ”خدائے قدوس کا خاص علم غیب حتیٰ کہ قیامت کا علم بھی مضور علیہ السلام کو عطا فرمایا گیا ، اب کیا شے ہے جو علم مصطفیٰ علیہ السلام سے باقی رہ گئی“ (۴۸)۔

لیکن اس سے استدلال بھی بالکل درست نہیں :-

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ سورہ جن کی آیت ہے جو کئی ہے ، اس کے بعد قرآن کریم کا بہت سا حصہ نازل ہوا ، اگر اس آیت سے علم غیب کے حاصل ہونے پر استدلال کیا جائے تو سوال ہوگا کیا ان حضرات کے نزدیک قرآن کریم کا باقی حصہ ”علم غیب“ اور ”ماکان و مایکون“ میں داخل نہیں ہے؟

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس استثناء سے کئی علم غیب مراد ہے یا بعض علم غیب؟ دوسری صورت میں

(۴۵) دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۶۳) و تفسیر معالم التنزیل للبغوی (ج ۱ ص ۶۰) وغیرہ۔

(۴۶) دیکھئے التفسیر الکبیر للرازی (ج ۳ ص ۱۷۶)۔

(۴۷) الجن/۲۶ و ۲۷۔

(۴۸) جاء الحق (ص ۵۵ و ۵۶) و خالص الاعتقاد (ص ۲۳)۔

ان کا مدعی ثابت نہیں ہوگا اور پہلی صورت اگر مراد ہو تو اس آیت سے متصل پہلی آیت میں جو ارشاد ہے: **قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقْرَبُ مِمَّا تَعْبُدُونَ أَمْ لِيَجْعَلَ لَكُمْ رَيْبَ أَمَدًا** (۴۹) اس سے ان کے کئی علم غیب کے دعویٰ کی تردید ہو جاتی ہے کیونکہ ”اتوعدون“ سے بعض حضرات کے نزدیک ”عذاب“ (۵۰) اور بعض کے نزدیک قیامت“ (۵۱) مراد ہے، کچھ بھی مراد ہو، کوئی چیز ”ماکان وما یکون“ میں ایسی ضرور ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ اعلان کرواتا ہے کہ آپ فرمادیں کہ مجھے اس کا علم نہیں، پھر یہ کیسے تسلیم کر لیا جائے کہ بالکل متصل ہی یہ حکم ہو کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب غیب پر مطلع فرمادیا تھا، جس میں ”عذاب“ اور ”قیامت“ بھی داخل ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اس آیت سے تمام مفسرین نے بعض علم غیب مراد لیا ہے (۵۲)، لہذا اس سے کئی علم غیب پر استدلال شذوذ اور جمہور مفسرین نیز دلائل قطعیہ کی مخالفت ہے۔

۴۔ ان حضرات کا ایک استدلال آیت قرآنی: **وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ** (۵۳) سے ہے، چنانچہ خاں صاحب بریلوی لکھتے ہیں ”میرا محبوب غیب پر بخیل نہیں جس میں استعداد پاتے ہیں اُسے بتاتے بھی ہیں اور ظاہر ہے کہ بخیل وہ جس کے پاس مال ہو اور صرف نہ کرے، وہ کہ جس کے پاس مال ہی نہیں کیا بخیل کہا جائے گا؟! اور یہاں بخیل کی نفی کی گئی ہے تو جب تک کوئی چیز صرف کی نہ ہو کیا مفاد ہوا، لہذا معلوم ہوا کہ حضور غیب پر مطلع ہیں اور اپنے غلاموں کو اس پر اطلاع بخشتے ہیں“ (۵۴)۔

اس آیت سے بھی ان حضرات کا استدلال قطعاً باطل اور مردود ہے :-

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ آیت سورہ تکویر کی ہے اور یہ سورت امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی تصریح کے مطابق چھٹی سورت ہے (۵۵)، اور یہ سورت باتفاق کئی ہے، اگر اس کی اس آیت سے تمام علم غیب اور جمیع ماکان وما یکون کا علم مراد ہے تو پھر اس کے بعد ایک سو آٹھ سورتیں کیوں نازل ہوئیں اور پھر ان سورتوں میں سے بعض میں صراحت کے ساتھ علم غیب کی نفی کیوں ہے؟

دوسری وجہ یہ ہے کہ **وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ** میں ”هو“ کے مرجع کے بارے میں اختلاف

(۴۹) الجن/۲۵۔

(۵۰) دیکھئے تفسیر الجلالین، سورۃ الجن، آیت ۲۵۔

(۵۱) دیکھئے تفسیر البغوی (ج ۴ ص ۳۰۵)۔

(۵۲) دیکھئے روح المعانی (ج ۲۹ ص ۶۹) وغیرہ۔

(۵۳) التکویر/۲۳۔

(۵۴) ملفوظات (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۵۵) دیکھئے الإلتقان فی علوم القرآن (ج ۱ ص ۱۰)۔

ہے ، اکثر مفسرین نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مرجع قرار دیا ہے (۵۶)۔ جبکہ کچھ مفسرین نے اس کا مرجع ”قرآن کریم“ کو قرار دیا ہے (۵۷) ، لہذا قطعی اور یقینی طور پر اس سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے علم غیب کا ثابت کرنا ممکن نہیں ۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ”الغیب“ سے کیا مراد ہے ؟ اس میں بھی مفسرین کا اختلاف ہے ، البتہ اتنی بات متعین ہے کہ اس آیت میں ”الغیب“ سے وحی ، قصص ، اخبار و انباء وغیرہ ایسے امور مراد ہیں جو منصب نبوت سے تعلق رکھتے ہیں ، باقی رہے وہ امور جن کا منصب نبوت اور تبلیغ و تعلیم سے کوئی تعلق نہیں تو یہ آیت ہرگز ان کو ثابت نہیں کرتی (۵۸) ۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں دو قراءتیں ہیں ایک ”بضنین“ ضاد کے ساتھ ، اور دوسری قراءت ”بظنین“ ظاء کے ساتھ ہے یہ دونوں قراءتیں بالکل صحیح اور متواتر ہیں (۵۹) ”ضنین“ (بالضاد) کے معنی بخیل کے ہیں اور ”ظنین“ (بالظاء) کے معنی متمم کے ہیں ، دوسری قراءت کے مطابق اس کے معنی ہوں گے کہ جب معمولی معمولی باتوں میں تم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر غلط بیانی اور جھوٹ کا اہتمام نہیں رکھتے تو اتنے بڑے معاملے میں بھلا وہ کیسے جھوٹ کہہ سکتے ہیں ؟ !

افسوس ہے کہ بریلوی حضرات نے اس قراءت کو ذکر تک نہیں کیا کیونکہ اس سے ان کا باطل موقف ثابت نہیں ہوتا !!

۵۔ ان حضرات کا پانچواں استدلال ”رَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ“ (۶۰) سے ہے کہ اس میں یہ مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے اس کو ”غیب“ کا علم عطا فرمادیتا ہے ۔

لیکن اس سے استدلال بھی بالکل باطل ہے :-

ایک وجہ یہ ہے کہ یہ آیت سورۃ آل عمران کی ہے اور غزوہ اُحد کے موقع پر نازل ہوئی تھی جو شوال ۳ھ میں پیش آیا تھا ، اس کے بعد قرآن کریم کی سولہ سورتیں نازل ہوئیں ۔ اگر اس آیت سے آپ کو ”ماکان وما یکون“ کا علم حاصل ہو گیا تھا تو اس کے بعد ہونا یہ چاہیے تھا کہ آپ پر کوئی سورت اور کوئی آیت نازل نہ ہوتی !

(۵۶) دیکھئے معالم التنزیل (ج ۳ ص ۵۴) و تفسیر ابن کثیر (ج ۴ ص ۳۸۰) وغیرہ ۔

(۵۷) دیکھئے تفسیر عزیزی ہارۃ عم (ص ۹۰) و تفسیر حقانی (ج ۸ ص ۵۳) ۔

(۵۸) دیکھئے تفسیر الجلالین (ج ۲ ص ۳۹۲) و تفسیر البیہقی (ج ۴ ص ۵۴) و تفسیر ابن کثیر (ج ۴ ص ۳۸۰) ۔

(۵۹) دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۴ ص ۳۸۰) و تفسیر القرطبی (ج ۱۹ ص ۲۳۲) ۔

(۶۰) آل عمران / ۱۷۹ ۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تمام مفسرین نے اس آیت سے بعض علم غیب مراد لیا ہے (۶۱) ، تمام علم غیب اور جمیع ماکان و مایکون کسی کے نزدیک مراد نہیں۔ لہذا اس مقام پر ”جمیع علم غیب“ مراد لینا باطل اور مردود ہے۔

۶۔ ان حضرات کا ایک استدلال ”وَعَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُمْ تَعْلَمُونَ“ (۶۲) سے ہے ، چنانچہ یہ حضرات کہتے ہیں ”اس آیت اور ان تفاسیر سے معلوم ہوا کہ حضور علیہ السلام کو تمام آئندہ اور گزشتہ واقعات کی خبر دے دی گئی کلمہ ”ما“ عربی زبان میں ”عموم“ کے لیے ہوتا ہے ، تو آیت سے یہ معلوم ہوا کہ شریعت کے احکام ، دنیا کے سارے واقعات ، لوگوں کے ایمانی حالات وغیرہ جو کچھ بھی آپ کے علم میں تھا سب ہی بتادیا ، اس میں یہ قید لگانا کہ اس سے مراد صرف ”احکام“ ہیں اپنی طرف سے قید ہے جو قرآن وحدیث اور امت کے عقیدے کے خلاف ہے۔“ (۶۳)۔

لیکن اس آیت سے بھی کلی علم غیب پر استدلال باطل ہے :-

اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہ آیت سورۃ نساء کی ہے اور یہ ۴ھ کے اوائل میں نازل ہوئی تھی ، اس کے بعد کئی سورتیں نازل ہوئیں جن میں سورۃ توبہ خاص طور پر قابل ذکر ہے ، اگر سب کچھ غیب اس آیت سے ثابت ہوتا تو اس کے بعد کسی حکم اور کسی سورت کے نازل ہونے کی مطلقاً ضرورت نہ تھی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ استدلال کلمہ ”ما“ کے عموم اور استغراق حقیقی کے لیے ہونے پر مبنی ہے ، حالانکہ یہ ہر مقام اور ہر جگہ پر استغراق حقیقی کے لیے نہیں ہوتا ، ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَيَعْلَمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ“ (۶۴) اسی طرح ارشاد ہے ”وَعَلَّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ“ (۶۵) اگر ان آیتوں میں ”ما“ کو استغراق حقیقی کے لیے مانا جائے تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے لیے بلا واسطہ اور تمام امت کے لیے بالواسطہ تمام علم غیب کئی ماننا پڑے گا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ تقریباً تمام معتبر و مستند مفسرین یہاں ”ما“ کا مصداق احکام و امور دین کو قرار دیتے ہیں (۶۶) ، بعض کتاب دنت کو (۶۷) ، البتہ جن حضرات نے علم غیب ، خفیات الامور اور ضمائر

(۶۱) دیکھئے تفسیر البیضاوی (ج ۱ ص ۶۹۰) مع شیخ زادہ۔ و تفسیر البغوی (ج ۱ ص ۴۷۸) وغیرہ۔

(۶۲) النساء/۱۱۳۔

(۶۳) دیکھئے جاء الحق (ص ۳۹ و ۵۰)۔

(۶۴) البقرة/۱۵۱۔

(۶۵) الانعام/۹۲۔

(۶۶) دیکھئے تفسیر البغوی (ج ۱ ص ۴۷۹) وغیرہ۔

(۶۷) دیکھئے التفسیر الکبیر (ج ۱ ص ۳۹ و ۴۰)۔

القلوب کا ذکر کیا ہے تو وہ بھی اپنے مقام پر صحیح ہے کیونکہ اس بات سے ہرگز کسی کو انکار نہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے بعض امور غیب اور خفیات الامور پر مطلع فرمایا ہے۔

۷۔ ان حضرات کا ایک استدلال ”فَاَوْحٰی اِلٰی عَبْدِهِ مَا اَوْحٰی“ (۶۸) سے بھی ہے۔

لیکن اس سے استدلال اس لیے بے سود ہے کہ یہاں بھی ”ما“ کے عموم اور استغراق حقیقی کے لیے ہونے پر استدلال مبنی ہے، جبکہ پیچھے ہم بتا چکے ہیں کہ اس میں ہر مقام پر استغراق حقیقی کا پایا جانا ضروری نہیں۔ پھر یہ آیت معراج سے متعلق ہے، جبکہ اس کے بعد ہجرت کا واقعہ پیش آیا، کئی سورتیں نازل ہوئیں، حلال و حرام کے کتنے ہی احکام نازل ہوئے، لہذا اس آیت سے کئی علم غیب ثابت ہونے کی صورت میں باقی سورتوں کے نازل ہونے اور اسی طرح احکام حلال و حرام کے نازل ہونے کی ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے؟

۸۔ ایک استدلال اس فریق کا آیت قرآنی ”خَلَقَ الْاِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ“ (۶۹) سے بھی ہے۔

لیکن اس سے استدلال بھی بوجہ درست نہیں:

ایک وجہ یہ ہے کہ یہ سورہ رحمن کی آیتیں ہیں اور سورہ رحمن کئی سورتوں میں سے ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں علم غیب کئی پر استدلال اس بات پر مبنی ہے کہ ”الانسان“ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہوں۔ جبکہ اکثر حضرات مفسرین اس سے جنس انسان مراد لیتے ہیں (۷۰)۔ اور قرن قیاس بھی یہی ہے کیونکہ لفظ ”البیان“ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اور اگر اس سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی مراد ہوں تب بھی ان کا استدلال درست نہیں کیونکہ ”البیان“ جمع علم غیب اور ”ماکان وما یكون“ کو تو مقتضی نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

بریلوی حضرات چند احادیث بھی اپنے باطل مسلک کی تائید میں بطور دلائل پیش کرتے ہیں، یہاں

ہم سرسری طور پر ان کا بھی جائزہ لیں گے:-

ان حضرات کی پہلی دلیل حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ”قام فینا رسول اللہ ﷺ مقاما،

ما ترک شیئا یكون فی مقامہ ذلک الی قیام الساعة الا حدث بہ، حَفَظَہُ مِنْ حَفَظَہُ وَنَسِیَہُ مِنْ نَسِیَہُ“ (۱)۔

دوسری دلیل حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ”قام فینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم

(۶۸) النجم/۱۰۔

(۶۹) الرحمن/۳ و ۴۔

(۷۰) دیکھئے تفسیر البغوی (ج ۳ ص ۲۶۶) و تفسیر البیضاوی مع حاشیۃ الشیخ زادہ (ج ۴ ص ۳۲۶) وغیرہ۔

(۱) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۹۰) کتاب الفتن وأُشراط الساعة۔

مقاماً، فأخبرنا عن بدء الخلق حتى دخل أهل الجنة منازلهم، وأهل النار منازلهم، حَفِظَ ذَلِكَ مِنْ حَفِظِهِ وَنَسِيهِ مِنْ نَسِيهِ“ (۲) -

تیسری دلیل حضرت عمرو بن الخطب انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ”صلی بنار رسول اللہ ﷺ الفجر، وصعد المنبر، فخطبنا حتى حضرت الظهر، فنزل فصلى ثم صعد المنبر، فخطبنا حتى حضرت العصر، ثم نزل فصلى ثم صعد المنبر فخطبنا حتى غربت الشمس، فأخبرنا بما كان، وبما هو كائن، فأعلمنا أحفظنا“ (۳) -

چوتھی دلیل حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ”صلی بنار رسول اللہ ﷺ يوماً صلاة العصر بنهار ثم قام خطيباً، فلم يدع شيئاً يكون إلى قيام الساعة إلا أخبرنا به، حَفِظَهُ مِنْ حَفِظِهِ وَنَسِيهِ مِنْ نَسِيهِ“ (۴) -

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان روایات و احادیث سے ان حضرات کا اپنے مسلکِ باطل پر استدلال کرنا اور کُلِّ علمِ غیب ثابت کرنا بالکل مردود ہے :-

اس لیے کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا مطلب ان کی دوسری تفصیلی روایات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ لکھتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ بیان فرمایا وہ سب فتن اور اشراطِ ساعت و علاماتِ قیامت ہی کے بارے میں ہے نہ کہ ہر ہر ایسی چیز کے بارے میں جس کا تعلق آپ کے منصبِ نبوت ہی سے نہ تھا -

چنانچہ خود حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”والله ما ترك رسول الله ﷺ من قائد فتنة إلى أن تنقضى الدنيا يبلغ من معه ثلاثمائة فصاعداً إلا قد سماه لنا باسمه واسم أبيه واسم قبيلته“ (۵) -

اسی طرح وہ فرماتے ہیں ”والله إني لأعلم بكل فتنة هي كائنة فيما بيني وبين الساعة...“ (۶) -

ان ہی سے منقول ہے ”أخبرني رسول الله ﷺ بما هو كائن إلى أن تقوم الساعة، فما منه شيء إلا قد سألت، إلا أنني لم أسأله ما يخرج أهل المدينة من المدينة“ (۷) -

ان روایات سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جوامعِ کلم میں اگرچہ واقعات

(۲) صحيح البخاري (ج ۱ ص ۳۵۳) كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: وهو الذي يبدؤ الخلق....

(۳) صحيح مسلم (ج ۲ ص ۳۹۰) كتاب الفتن وأشرط الساعة -

(۴) جامع الترمذی (ج ۲ ص ۳۲) وانظر المستدرک للحاکم (ج ۴ ص ۵۰۵) كتاب الفتن والملاحم -

(۵) السنن لأبي داود (ج ۲ ص ۲۲۶) كتاب الفتن، باب ذكر الفتن ودلائلها -

(۶) صحيح مسلم (ج ۲ ص ۳۹۰) كتاب الفتن وأشرط الساعة -

(۷) حوالہ بالا -

کثیرہ بیان فرمائے، مگر وہ فتن و اشراطِ ساعت ہی کے بارے میں تھے۔

جہاں تک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کا تعلق ہے سو وہ بھی کئی علمِ غیب پر نصِ قطعی نہیں ہے، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی سے مروی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قُبِضَ وَلَمْ يَفْسِرْ هَالِنَا“ (۸) یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے وفات پا گئے لیکن آپ نے سود کی تفصیلات کو ہمارے سامنے کھول کر بیان نہ کیا۔

اسی طرح ایک روایت میں ہے ”ثَلَاثٌ لَّا يَكُونُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَنَبَّأُ لَنَا أَحَبَّ إِلَيَّ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا: الْخَلَاةُ، وَالْكَالَةُ، وَالرِّبَا“ (۹)۔

معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جمیع علمِ غیب اور تمام جزئیات پر مطلع کرنا مقصود نہیں۔

پھر یہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے تمام غیوب اور جزئیاتِ غیب پر مطلع کر دینے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو عالمِ الغیب کہہ سکتے ہیں تو پھر آپ کے حضراتِ صحابہ کرام کے سامنے ان تمام امور کو بیان کر دینے سے ان تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا عالمِ الغیب ہونا بھی تو لازم آئیگا۔ پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی تخصیص کیوں؟!

جہاں تک حضرت عمرو بن انصاری اور حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی احادیث کا تعلق ہے سو ان کو بھی فتنوں ہی سے متعلق قرار دیا جائے گا۔

چنانچہ علامہ ابن خلدون رحمۃ اللہ علیہ نے اس قسم کی احادیث کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: ”وَهَذِهِ الْأَحَادِيثُ كُلُّهَا مَحْمُولَةٌ عَلَى مَا ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِينَ مِنْ أَحَادِيثِ الْفِتَنِ وَالْأَشْرَاطِ، لِأَنَّ الْمَعْنَى مِنْ الشَّارِعِ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الْعُمُومَاتِ“ (۱۰)۔

ان حضرات کا ایک استدلال حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے جس میں ہے: ”... فَإِذَا أَنَا بِرَبِّي تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، قُلْتُ: لَبِّكَ رَبِّ، قَالَ: فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى؟ قُلْتُ: لَا أَدْرِي، قَالَهَا ثَلَاثًا، قَالَ: فَرَأَيْتَ وَضَعْتُ كَقَمَيْنِ كَتَمْتَنِي حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ بَيْنَ ثَدْيِي، فَتَجَلَّى لِي كُلُّ شَيْءٍ وَعُرِفْتُ...“ (۱۱)۔

(۸) سنن ابن ماجہ (ص ۱۶۳) کتاب التجارات، باب التغلیظ فی الربا۔

(۹) المستدرک للحاکم (ج ۲ ص ۳۰۴) کتاب التفسیر، سورة النساء، والمسنَد لأبي داود الطيالسی (ص ۱۲)۔

(۱۰) مقدمة ابن خلدون (ص ۲۳۳) الفصل الثالث والخمسون فی ابتداء الدول والامم وفي الكلام على الملاحم والكشف عن مسمى الجفر۔

(۱۱) جامع ترمذی (ج ۲ ص ۱۵۹) کتاب التفسیر، سورة ص، رقم (۳۲۳۵)۔

اس حدیث کی امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے خود بھی تصحیح و تحسین کی ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے بھی تصحیح و تحسین نقل کی ہے (۱۲)۔
لیکن اس حدیث سے استدلال بوجہ مردود ہے :-

اولاً: اس لیے کہ یہاں امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے اس کی تصحیح و تحسین نقل کی ہے جبکہ خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کے ایک راوی ”عبدالرحمن بن عائش الحضری“ (۱۳) کے بارے میں فرماتے ہیں ”لہ حدیث واحد، الا انہم یضبطون فیہ“ (۱۴) اور حدیث مضطرب محدثین کے نزدیک ضعیف ہوا کرتی ہے، لہذا امام بخاری کی تصحیح و تحسین اور پھر ان کا اس حدیث کو مضطرب قرار دینا دونوں باتوں میں تعارض ہے جو تساؤلات کا تقاضا کرتا ہے (۱۵)۔ پھر اس حدیث کے اگرچہ متعدد طرق ہیں لیکن امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”قدروی من طرق کلہا ضعیف، وفی ثبوتہ نظر“ (۱۶) لہذا ایسی مضطرب یا متکلم فیہ حدیث کے ذریعہ باب اعتقاد میں استدلال درست نہیں کیونکہ باب اعتقاد میں دلائل کا قطعی ہونا ضروری ہے۔

ثانیاً: اگر ہم تسلیم کر لیں کہ یہ حدیث صحیح ہے تب بھی اس سے علم ماکان وما یکون اور علم غیب کلی کا ثبوت محال ہے کیونکہ اس طریق میں ”فتجلی لی کل شیء“ کے الفاظ ہیں جبکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ایک طریق میں ”فعلمت ما فی السموات وما فی الأرض“ (۱۷) اور ان ہی سے مروی دوسرے طریق میں ”فعلمت ما بین المشرق والمغرب“ (۱۸) کے الفاظ وارد ہوئے ہیں، اور لفظ ”کل“ اور لفظ ”ما“ میں سے کوئی بھی لفظ استغراق حقیقی کے لیے نص قطعی نہیں ہے۔ کما سبق۔
چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”ان استدلال بقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام: ”فتجلی

(۱۳) حوالہ بالا۔

(۱۳) عبدالرحمن بن عائش، شامی، مختلف فی صحبتہ، انظر الکاشف للذہبی (ج ۱ ص ۶۳۲)۔

وقال أبو حاتم الرازی: هو تابعی، واخطأ من قال: لہ صحبة. وقال أبو زرعة الرازی: ليس بمعروف. كذا في تهذيب الكمال (ج ۱۶ ص ۲۰۳)۔

(۱۴) دیکھئے تهذيب الكمال (ج ۱۶ ص ۲۰۲) ترجمة عبدالرحمن بن عائش الحضری۔

(۱۵) اگرچہ محدثین نے اس حدیث کے طرق میں اضطراب کا ذکر کر کے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث کو راجح قرار دیا ہے (دیکھئے الاستیعاب ج ۲ ص ۳۱۷) لیکن باب اعتقاد میں ایسی حدیثیں ہرگز قابل احتجاج نہیں ہوں جو بطریق آحاد مروی ہوں چہ جائیکہ ان میں ہر اضطراب کا اختلاف بھی پایا جائے۔

(۱۶) کتاب الأسماء والصفات للبیہقی (ص ۲۲۰)۔

(۱۷) دیکھئے جامع ترمذی (ج ۲ ص ۱۵۹) رقم (۳۲۳۳)۔

(۱۸) جامع ترمذی (ج ۲ ص ۱۵۹) رقم (۳۲۳۳)۔

لی کل شیء " قلنا : هو بمنزلة قوله تعالى فى التوراة : " تَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ " والأصل فى العمومات التخصيص بما يناسب المقام... " (۱۹) واللہ اعلم۔

یہ حضرات حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو بھی بطور دلیل پیش کرتے ہیں : "لَقَدْ تَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمَا يَحْرُكُ طَائِرُ جَنَاحِيهِ فِي السَّمَاءِ إِلَّا ذَكَرْنَا مِنْهُ عِلْمًا" (۲۰)۔

یہی حدیث حضرت ابو الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی مروی ہے (۲۱)۔

اس حدیث سے بھی اپنے مدعی پر استدلال باطل ہے ، کیونکہ اس روایت میں اجمال ہے ، تفصیلی روایت معجم طبرانی میں ہے " فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : ما بقى شیء یقرب من الجنة ویباعد من النار إلا وقد بینت لکم " (۲۲)۔ گویا کہ اس حدیث میں جو یہ بتایا گیا کہ آسمان میں پرندے جو ہوا میں حرکت کر رہے ہیں ان کا بھی علم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے بیان فرمایا ، اس سے مطلق علم یعنی جمیع جزئیات احوال الطیر مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد پرندوں کے کچھ ایسے حالات (مثلاً ام وحلال سے متعلق) ہیں جن پر عمل چیرا ہو کر جنت حاصل کی جاسکتی ہے اور جہنم سے دوری ہو سکتی ہے۔

چنانچہ علامہ ابن الاثیر جزری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں " یعنی اُنہ استوفی بیان الشریعة وما یحتاج الیہ فی الدین ، حتی لم یبق مشکل ، فضرِب ذلک مثلاً ، وقیل : أراد اُنہ لم یتَرَک شیئاً الا بینہ حتی بین لہم احکام الطیر وما یحل منہ وما یحرّم ، وكيف یذبح ، وما الذی یفدی منہ المحرم إذا أصابہ ، وأشباه ذلک ، ولم یُردّ أن فی الطیر علماً سوى ذلک علّمہم إیاءہ ، أو رخص لہم أن یتعاطوا زجر الطیر کما کان یفعلہ اہل الجاہلیة " (۲۳)۔

اس عبارت سے صاف معلوم ہو گیا کہ پرندوں سے متعلق آپ نے وہ احکام بیان فرمائے ہیں جو حلال و حرام وغیرہ احکام سے تعلق رکھتے ہیں اور جن کا شریعت میں بیان کرنا ضروری ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ شرعی احکام منصب رسالت کے عین مطابق ہیں۔ واللہ اعلم۔

ان مستدلّات کے علاوہ چند دوسرے دلائل بھی یہ حضرات پیش کرتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک دلیل بھی یا تو اپنے مدعی پر منطوق نہیں اور یا صحیح نہیں۔

(۱۹) التفہیمات الإلهیة (ج ۱ ص ۲۳ و ۲۵)۔

(۲۰) رواہ أحمد و الطبرانی ، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۸ ص ۲۶۳) کتاب علامات النبوة ، باب فیما أوتی من العلم۔

(۲۱) رواہ الطبرانی ، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۸ ص ۲۶۳)۔

(۲۲) مجمع الزوائد (ج ۸ ص ۲۶۳ و ۲۶۴)۔

(۲۳) النہایۃ لابن الاثیر (ج ۳ ص ۱۵۰) مادة " طیر " وانظر مجمع بحار الأنوار (ج ۳ ص ۴۷۹)۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل

پچھتے ہم اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلک ذکر کر چکے ہیں ، اب یہاں اختصار کے ساتھ کچھ دلائل ذکر کئے جاتے ہیں جن سے ثابت ہوگا کہ علم غیب اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے ، اس صفت میں اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں :-

- ۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ“ (۲۳)۔
- ۲۔ ”قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ“ (۲۵)۔
- ۳۔ ”وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ“ (۲۶)۔
- ۴۔ ”وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ“ (۲۷)۔
- ۵۔ ”قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ“ (۲۸)۔
- ۶۔ ”إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ“ (۲۹)۔
- ۷۔ ”عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَيَمْنُنُ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا“ (۳۰)۔

اس کے علاوہ احادیث بکثرت اس پر دال ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی عالم الغیب ہیں ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو علم غیب کئی محل نہیں تھا۔

- ۱۔ حدیث باب کے جملے ”ما المستول عنها بأعلم من السائل“ اور ”فی خمس لا يعلمهن إلا اللہ“ صاف دلالت کر رہے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عالم الغیب نہیں ، کئی ساری چیزیں ایسی ہیں جن کا علم سوائے اللہ جل جلالہ کے اور کسی کو نہیں۔

- ۲۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ”سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم يقول قبل أن يموت بشهر: تسألونی عن الساعة وإنما علمها عند اللہ“ (۳۱)۔

(۲۳) الأنعام/۵۹۔

(۲۵) یونس/۲۰۔

(۲۶) هود/۳۱۔

(۲۷) هود/۱۲۳۔

(۲۸) النمل/۶۵۔

(۳۰) الجن/۲۶ و ۲۷۔

(۲۹) طه/۳۸۔

(۳۱) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۱۰) کتاب الفضائل ، باب بیان معنی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم : علی راس مائتہ سنۃ لا یبقی نفس منقوسۃ منہ ہو موجود الآن۔

۳۔ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ”سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الساعة“ قال: علمها عند ربی لا یجلیہا لوقتہا الا هو...“ (۳۲)۔

یہی مفہوم حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے (۳۳)۔

۴۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے واقعہ اسراء و معراج ذکر کرتے ہوئے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا قول نقل کرتے ہیں ”أما وَجَبَتْهَا فلا یعلمها أحد إلا اللہ...“ (۳۴)۔

۵۔ مقام حنین پر قبیلہ ہوازن کے اسیروں کو رہا کرنے کے لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا تھا اور فرمایا تھا کہ قبیلہ ہوازن کے قیدیوں کو رہا کرنے کی میں سفارش کرتا ہوں اور خود بھی سب سے پہلے اعلان کرتا ہوں کہ بنی ہاشم کے حصہ میں جو اسیر آئے ہیں میں ان کو ان کے حوالہ کرتا ہوں، لہذا تم میں سے جو لوگ بلا معاوضہ بطیب خاطر ایسا کر سکیں تو بہتر، ورنہ ہمارا وعدہ ہے کہ اولین موقع پر ان کو اس کا بدلہ دیا جائے گا، اس وقت مجمع سے آواز بلند ہوئی کہ ہم بطیب خاطر آزاد کرنے کو تیار ہیں، چونکہ یہ بات مجمع عام کی تھی اور اس طرح متعین طور پر ہر شخص کی مرضی معلوم نہیں ہو سکتی تھی اس لیے آپ نے فرمایا:

”إني لأأدري من أذن منكم ممن لم يأذن، فأرجعوا حتى يرفع البنا عر فاؤكم أمرکم...“ (۳۵)۔

اس سے صاف معلوم ہوا کہ آپ کو علم غیب کُلّی حاصل نہیں تھا، ورنہ صحابہ کرام کے دل کی بات کو آپ ضرور جان لیتے، فرداً فرداً تحقیق کروانے کی ضرورت محسوس نہ فرماتے۔

۶۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حجۃ الوداع کا واقعہ منقول ہے اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نقل کرتے ہیں ”لتأخذ أمتی منسكها فإني لأدري لعلی لا ألقاهم بعد عامهم هذا“ (۳۶)۔

۷۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً مروی ہے ”إني وجدت تمرّة ساقطة فأكلتها، ثم تذكرت تمر أكان عندنا من تمر الصدقة، فلا أدري أمّن ذلك كانت التمرّة أو من تمر أهلي“ (۳۷)۔

۸۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ جب آپ غزوہ خندق سے فارغ ہوئے تو ہتھیار کھول دیے اور آپ نے غسل فرمایا، حضرت جبریل علیہ السلام نے آکر کہا کہ آپ نے ہتھیار کھول دیے جبکہ ہم (فرشتوں) نے ابھی تک نہیں کھولے، ”أخرج إليهم“ قال: فإلى أين؟ قال: ههنا، وأشار إلى بني

(۳۲) مسند احمد (ج ۵ ص ۲۸۹)۔

(۳۳) أخرجه الطبرانی وابن مردويه۔ كذا في الدر المنثور (ج ۳ ص ۱۵۰)۔

(۳۴) مسند أحمد (ج ۱ ص ۳۷۵) ومستدرک الحاكم (ج ۳ ص ۳۸۸) كتاب الفتن والملاحم، مذاكرة الأنبياء في أمر الساعة۔

(۳۵) صحيح البخاري (ج ۱ ص ۳۲۲) كتاب الجهاد، باب إذا بعث الإمام رسولاً في حاجة۔

(۳۶) مسند أحمد (ج ۳ ص ۳۳۲)۔

(۳۷) المستدرک للحاکم (ج ۲ ص ۱۳) کتاب البیوع۔

قریظہ“ (۳۸) -

اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جمع ماکان وما یکون کا علم ہوتا تو آپ کو کیا یہ معلوم نہ ہوتا کہ غزوہ خندق سے فارغ ہوتے ہی فوراً بنی قریظہ کی طرف جانا ہے؟ پھر آپ نے ہتھیار کیوں اتار دیے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کو بتانا پڑا، اور پھر اس کے باوجود آپ کو یہ علم نہیں تھا کہ کس طرف جانا ہے حتیٰ کہ سوال کر کے اس کا علم حاصل کیا۔

۹۔ اسی غزوہ بنی قریظہ کے موقع پر جب ان کے بارے میں طے ہو گیا کہ عورتوں اور بچوں کو گرفتار کیا جائے اور لڑنے والے مردوں کو قتل کیا جائے تو ان قیدیوں میں حضرت عطیہ القرظی رضی اللہ عنہ بھی تھے، ان کے بارے میں شک ہوا کہ بالغ ہوئے ہیں یا نہیں، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ ان کے زیر ناف ہال دیکھ کر بلوغ یا عدم بلوغ کا فیصلہ کیا جائے چنانچہ بکھنے کے بعد جب ثابت ہوا کہ وہ نابالغ ہیں تو ان کو ”سبی“ میں شامل کر لیا (۳۹)۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام جزئیات و کلیات غیب کا علم حاصل تھا تو پھر اس کارروائی کی ضرورت کیوں پڑی تھی؟!

۱۰۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب خیبر فتح فرمایا تو ایک یہودی عورت نے دعوت کی اور اس نے بکری کے گوشت میں زہر ملا دیا، پہلا لقمہ لیتے ہی آپ کو معلوم ہو گیا بلکہ گوشت کے ٹکڑے نے ہی بتایا کہ مجھے نہ کھائیے مجھ میں زہر ہے، اس واقعہ میں حضرت بشر بن براء بن معرور رضی اللہ عنہ حابہ نہ ہو سکے، آپ پر اگرچہ اس کا فوری اثر نہیں ہوا البتہ آخر عمر میں اس کا اثر ظاہر ہوا (۴۰)۔

اگر آپ کو ماکان وما یکون کا علم ہوتا تو آپ زہر کیسے تناول فرماتے؟، اور دیگر صحابہ کرام کو کیسے

کھانے دیتے؟!

۱۱۔ آیہ۔ غزوہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہار گم ہو گیا تھا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے ساتھ صحابہ کرام اس کی تلاش کے لیے لڑے، اس اثناء میں لوگ کافی پریشان رہے کیونکہ ان کے پاس پانی بھی نہیں تھا اور نہ وہ لوگ پانی کے قریب تھے، آخر میں تلاش بسیار کے بعد جب ہار کے ملنے سے مایوسی ہو گئی اور وہ ادگ جانے لگے تو سواری کو اٹھایا، اسی کے نیچے وہ ہار پڑا ہوا تھا (۴۱)۔

(۲۸) صحیح البخاری (ج ۲ ص ۵۹۰) کتاب المغازی، باب مرجع النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الأحزاب ومنخرجہ الی بنی قریظہ ومحاصرہ

إیہم۔ وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۹۵) کتاب الجہاد والسیر، باب جواز قتال من نقض العهد۔۔۔۔

(۳۹) دیکھئے المستدرک للحاکم (ج ۲ ص ۱۲۳) کتاب الجہاد۔

(۴۰) سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۶۴) کتاب الدیات، باب فیمن سقر رجلاً سمّاً أو أطمعہ فمات، ایقادمہ۔

(۴۱) صحیح البخاری (ج ۱ ص ۳۸) کتاب التیمم، باب قول اللہ عزوجل: فلم تجروا ماء فتمموا۔۔۔۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جمیع ماکان و مایکون کا علم ہوتا تو اتنی پریشانی کیوں ہوتی؟ آپ خود ہار کی تلاش کے لیے کیوں قیام فرماتے؟ اور دوسرے لوگ کیوں قیام پر مجبور ہوتے؟ آپ نے پہلے ہی کیوں نہ فرمادیا کہ ہار تو اونٹ کے نیچے پڑا ہوا ہے اسے اٹھا لو !!

۱۲ - حدیث میں آتا ہے کہ قیامت کے دن جب کچھ لوگوں کو جہنم کی طرف لے جایا جائے گا اُس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرمائیں گے کہ اے میرے پروردگار! یہ میرے ساتھی ہیں، اللہ تعالیٰ جواب دیں گے ”لا علم لک بمنا أحد ثواب بعدک“ (۳۲) -

معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جمیع ماکان و مایکون کا علم نہیں دیا گیا۔

یہ چند حدیثیں یہاں پیش کی گئی ہیں جبکہ اس موضوع پر ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث ہیں جن سے جمیع ماکان و مایکون کے علم کی نفی ہوتی ہے۔

ایک اہم تنبیہ

یہاں ایک اہم بات یہ یاد رکھنے کی ہے کہ نصوص قطعیہ مثلاً ”لا أعلم الغیب“ وغیرہ جیسی آیتوں میں چونکہ صریحاً علم غیب کی نفی کا ذکر ہے، اس لیے ایسے موقع پر منحرف لوگ ذاتی اور عطائی کی بے جا تاویل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جہاں کہیں آپ کی ذات سے علم غیب کی نفی آئی ہے اس سے ذاتی علم کی نفی مراد ہے، آپ کو جو علم ماکان و مایکون حاصل تھا وہ عطائی تھا نہ کہ ذاتی، اور اس کی نفی نہیں ہے۔ لیکن ان لوگوں کا یہ کہنا بے جا اور باطل ہے:

اولاً اس لیے کہ پیچھے اشارہ گزر چکا ہے کہ وہ علم غیب جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ مقدر ہیں وہ ہے ”مالا یقع تحت الحواس“ ولا تقتضیہ بداهة العقل، ولم ینصب علیہ دلیل“ جبکہ مخلوقات کو جس قدر بھی علم اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا ہوتا ہے اس پر ”غیب“ کی تعریف ہی صادق نہیں آتی، کسی کے بتانے اور خبر دینے سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کو اخبار الغیب اور انباء الغیب تو کہہ سکتے ہیں علم غیب نہیں اور دونوں میں یون بعید ہے (۳۳) -

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم

(۳۲) صحیح البخاری (ج ۲ ص ۹۴۳) کتاب الحوض باب قول اللہ تعالیٰ: ”إنا أعطینک الکون“ -

(۳۳) علم غیب کی مکمل بحث کے لیے دیکھئے ”بوارق الغیب“ مصنفہ حضرت مولانا محمد منظور نعمانی رحمۃ اللہ علیہ اور ”إزالة الريب عن عقيدة علم

الغیب“ مصنفہ محقق فاضل حضرت مولانا سرفراز خان صاحب مندر مدظلہم - ہم نے اپنی اس بحث میں موخر الذکر کتاب سے استفادہ کیا ہے۔

ثم أدبر، فقال: ردّوه، فلم يروا شيئا، فقال: هذا جبريل...
پھر وہ شخص بیٹھ پھیر کر چلا گیا، آپ نے فرمایا اُسے واپس لاؤ، تو صحابہ نے وہاں کچھ نہیں پایا، تب آپ نے فرمایا یہ جبریل علیہ السلام تھے...

الوناصر کے طریق میں یہ الفاظ ہیں ”ثم ولّی، فلما لم نر طريقه قال النبي صلى الله عليه وسلم: سبحان الله، هذا جبريل جاء ليعلم الناس دينهم، والذي نفس محمد بيده، ما جاءني قط إلا وأنا أعرفه، إلا أن تكون هذه المرة“ (۳۳) -

سلیمان تیمی کی روایت میں ہے ”ثم نهض فوّلّی، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: على بالرجل، فطلبناه كل مطلب، فلم نقدر عليه، فقال: هل تدرون من هذا؟ هذا جبريل أتاكم ليعلمكم دينكم، خذوا عنه، والذي نفسي بيده، ما شئني على منذ أتاني قبل مرتي هذه، وما عرفته حتى ولّی“ (۳۵) -

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”خذوا عنه“ کے جملہ میں سلیمان تیمی مقروہ ہیں (۳۶)، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کا تفرّد مضر نہیں کیونکہ یہ ثقات اثبات میں سے ہیں، اس کے علاوہ ان کا تفرّد محض ”خذوا عنه“ کی تصریح میں ہے ورنہ اسی بات کی طرف اشارہ دوسرے طرق میں ”جاء ليعلم الناس دينهم“ میں موجود ہے (۳۷) -

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے صحابہ کرام کو حضرت جبریل علیہ السلام کے بارے میں اس وقت خبر دی جب وہ ان کو تلاش کر کے ناکام ہو گئے -

جبکہ کس کی روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے ”قال عمر: فلبث مليا، ثم قال: يا عمر، أتدري من السائل؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: فإنه جبريل“ (۳۸) -

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے حضرت جبریل علیہ السلام کے بارے میں بعد میں کسی مجلس میں بتایا تھا -

بعض شارحین نے ان دونوں میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ ”فلبث مليا“ کے معنی ہیں: فلبث زمانا بعد انصرافہ“ گویا حضرت جبریل علیہ السلام کے چلے جانے کے بعد کچھ دیر کے بعد خبر دی ہے،

(۳۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۳) -

(۳۵) الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (ج ۱ ص ۳۳۲) رقم (۱۶۳) -

(۳۶) دیکھئے الإحسان (ج ۱ ص ۳۳۲) -

(۳۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۳) -

(۳۸) صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۶) فاتحة كتاب الإيمان -

اور یہ خبر کسی اور مجلس میں نہیں اُسی مجلس میں دی ہے (۴۹)۔

لیکن اس تطبیق پر اشکال یہ ہے کہ لسانی اور ترمذی کی روایت میں ”ملیا“ کی جگہ ”ثلاثا“ کی تصریح ہے (۵۰)؛ لہذا اس صورت میں اتحاد مجلس کا قول درست نہیں ہو سکتا۔

اس اشکال کو دور کرنے کے لیے بعض حضرات نے کہا ہے کہ ”ثلاثا“ کا لفظ مصحّف ہے دراصل ”ملیا“ تھا جو ”ثلاثا“ (لام کے بعد الف کے بغیر) کے مشابہ ہونے کی وجہ سے کسی نے ”ثلاثا“ روایت کر دیا (۵۱)۔

لیکن تصحیف کا دعویٰ درست نہیں کیونکہ ابو عوانہ کی روایت میں ”فلینا لیلیٰ؛ فلینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد ثلاث“ کے الفاظ ہیں (۵۲)؛ ابن حبان کی روایت میں ”بعد ثلاثہ“ کا لفظ ہے (۵۳) اور ابن مندہ کی روایت میں ”بعد ثلاثہ آیام“ کے الفاظ ہیں (۵۴)؛ لہذا تصحیف کا قول ان روایات کے پیش نظر باطل ہو جاتا ہے۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں باتوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت یہ فرمایا کہ ”یہ جبریل تھے جو لوگوں کو دین سکھانے آئے تھے“ اُس وقت دوسرے لوگ تو اُن کو تلاش کر کے واپس آگئے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اُس مجلس سے حضرت جبریل علیہ السلام کو تلاش کرنے یا اپنے اور کسی کام سے جو اٹھے تو اُس وقت واپس نہیں آئے۔ پھر تین دنوں کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو آپ نے یہی بات دوبارہ بتائی، ان تین دنوں کے دوران حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ملاقات آپ سے نہیں ہوئی تھی (۵۵)؛ چنانچہ وہ فرما رہے ہیں ”فلینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد ثلاث“ (۵۶) اسی طرح ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خاص خطاب

(۴۹) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۵۰) دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۶۵) کتاب الایمان و شرائعہ، باب نعت الإسلام، و جامع الترمذی کتاب الایمان، باب ما جاء فی وصف جبریل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم الایمان و الإسلام، رقم (۲۶۱۰)۔ و فیہ: ”فلینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد ذلك بثلاث...“۔

(۵۱) نقلہ الحافظ فی الفتح (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۵۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۳ و ۱۲۵)۔

(۵۳) الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان (ج ۱ ص ۳۳۶) رقم (۱۶۸)۔

(۵۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۵)۔

(۵۵) شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۵۶) كما عند الترمذی و ابی عوانة۔

کر کے فرمایا تھا ”فقال لی: یا عمر، أتدري من السائل“ (۵۷) تطبیق کی یہ صورت بہترین ہے (۵۸)۔

فائدہ

اس حدیث کے مختلف طرق سے (جیسا کہ پہلے ہم ذکر بھی کر چکے ہیں) معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام ایک خوبصورت آدمی کی شکل میں آئے تھے، لیکن وہ شکل سب کے لیے اجنبی تھی، کوئی بھی اس شخص کو نہیں پہچانتا تھا۔

لیکن نسائی کی ایک روایت میں آیا ہے ”وإنه لجبریل نزل فی صورة دحية الكلبي“ (۵۹) اس سے صاف معلوم ہوا کہ وہ حضرت وحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی شکل میں آئے تھے۔

علمائے حدیث نے نسائی کی اس روایت کو ”وہم“ قرار دیا ہے (۶۰)، کیونکہ حضرت وحیہ رضی اللہ عنہ معروف تھے، ان کو سب پہچانتے تھے، جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ یہاں فرما رہے ہیں ”لا یعرفہ منا أحد“ (۶۱)۔

بعض حضرات نے نسائی کی روایت کو درست قرار دینے کے لیے یہ تاویل کی ہے کہ چونکہ حضرت وحیہ رضی اللہ عنہ پہلے سے مجلس میں موجود تھے اُسی مجلس میں جب ان کا ایک ہم شکل وارد ہوا تو سب کو اس بات کا یقین ہو گیا کہ وہ حضرت وحیہ نہیں تھے۔ لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فرمانا بھی درست ہوا کہ ”لا یعرفہ منا أحد“۔

لیکن یہ تاویل درست نہیں، اس کی وجہ ظاہر ہے کہ جب ان کو یہ یقین ہے کہ وہ حضرت وحیہ نہیں ہیں اور ان ہی کی شکل میں جبریل امین تشریف لا رہے ہیں تو یقینی طور پر ان کا ذہن اسی بات کی طرف منتقل ہوگا کہ یہ حضرت جبریل علیہ السلام ہیں جو عموماً حضرت وحیہ کی شکل میں آتے ہیں، اب بھی ان ہی کی شکل میں آئے ہیں، ایسی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فرمانا کیسے درست ہوگا ”لا یعرفہ منا أحد“؟ حالانکہ موجودہ صورتحال میں سب کے لیے ان کو پہچاننا لازم آتا ہے، جبکہ واقعہ یہ ہے کہ کوئی ان کو نہ صرف یہ کہ نہیں پہچان سکا بلکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی پہچان نہیں سکے، ان کے چلے جانے کے بعد ہی

(۵۷) انظر صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۵۸) انظر فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۵)۔

(۵۹) سنن النسائي (ج ۲ ص ۲۶۶) کتاب الایمان و شرائعہ، باب صفة الایمان و الاسلام۔

(۶۰) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۵)۔

(۶۱) دیکھئے صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۷)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تنبیہ ہوا اور پھر صحابہ کرام کو خبر ہوئی، لہذا نسائی کی روایت ”وإنہ لجبریل نزل فی صورة دحیة الکلبی“ کو درست تسلیم کرنے کی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ”لا يعرف منا أحد“ کے ساتھ تعارض لازم آئے گا۔

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس روایت کو ”وہم“ قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں کہ حضرت جبریل علیہ السلام کے حضرت دحیہ کی صورت و شکل میں آنے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ان کو اُن سے کسی چیز میں امتیاز بھی نہ ہو، خصوصاً خارجی قرائن سے بلکہ عین ممکن ہے کہ داخلی خفیہ قرائن سے انھیں یقین ہو گیا ہو کہ یہ دحیہ نہیں ہیں (۶۳)۔

لیکن تقریباً تمام روایات وطرق سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ ”نزل فی صورة دحیة الکلبی“ نسائی کی اس روایت میں ”وہم“ ہی ہے کیونکہ یہ باقی ساری روایات وطرق کے مخالف ہے۔ اس کے علاوہ محمد بن نصر مروزی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”کتاب الایمان“ میں نسائی ہی کے طریق سے روایت نقل کی ہے اور اس کے آخر میں ہے ”فإنہ جبریل جاء ليعلمکم دینکم“ (۶۴)۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہی روایت ”مخفوظ“ ہے، کیونکہ یہ باقی روایات کے ساتھ موافق ہے (۶۴)۔ واللہ اعلم۔

جاء يعلم الناس دینہم

یہ (حضرت جبریل علیہ السلام) لوگوں کو ان کا دین سکھانے آئے ہیں۔

حضرت جبریل علیہ السلام نے آکر دین کے متعلق سوال کیا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جوابات دیے، حضرت جبریل علیہ السلام کے سوالات کو آپ نے تعلیم دین بتلایا، معلوم ہوا کہ اچھا سوال علم ہے، چنانچہ مروی ہے ”حسن السؤال نصف العلم“ (۶۵) کہ اچھا سوال نصف علم ہے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جبریل امین کے سوالات کے جواب میں آپ نے علوم بیان فرمائے تو سوال کرنے کی وجہ سے وہ بیان علوم کا سبب بنے ہیں اس لیے مجازاً ان کی طرف تعلیم کی نسبت کر دی گئی۔

(۶۳) دیکھئے حاشیۃ السندی علی سنن النسائی (ج ۲ ص ۲۶۶)۔

(۶۴) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۵)۔

(۶۵) حوالہ بالا۔

(۶۵) علامہ مجلسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کے بہت سے شواہد ذکر کئے ہیں اور آخر میں لکھا ہے ”فہذہ الشواہد تفتضح حسن الحدیث“

دیکھئے کشف الخفاء (ج ۱ ص ۱۵۸ و ۱۵۹) رقم (۳۷۶)۔

قال أبو عبد الله: جعل ذلك كله من الإيمان

ابو عبد اللہ (یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ) فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کو

ایمان بتایا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت جبریل علیہ السلام نے ایمان، اسلام، احسان اور علم الساعۃ کے متعلق سوال کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کے جوابات دیے، اور قیامت کی علامات و اُشراط بتائیں اور پھر فرمایا ”ہذا جبریل جاء يعلم الناس دينهم“ آپ نے سب کو دین قرار دیا، اور ”دین“ اور ”اسلام“ ایک ہیں کیونکہ ارشاد ہے ”إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ“ (۶۶) اور ”وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ...“ (۶۷) اور پھر ”اسلام“ و ”ایمان“ بھی ایک ہیں کیونکہ حدیث جبریل میں جن چیزوں کو اسلام کی تفصیل قرار دیا گیا ہے بعینہ ان ہی امور کو حدیث وفد عبد القیس میں ایمان کی شرح بتایا گیا ہے، تو معلوم ہوا کہ سب ایمان میں داخل ہیں۔ واللہ أعلم بالصواب۔

باب (بلا ترجمۃ)

یہاں کریمہ اور ابو الوقت کی روایتوں میں صرف لفظ ”باب“ ہے اور اس کے ساتھ کوئی ترجمہ نہیں ہے، جبکہ ابو ذر اور اصیلی وغیرہ کی روایات میں سرے سے ”باب“ کا لفظ بھی نہیں ہے (۶۸)۔ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے نسخہ کو یعنی ”باب“ والے نسخہ کو راجع قرار دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہاں لفظ ”باب“ نہ ہو تو یہ حدیث ہر قل کا ٹکڑا سابقہ باب ”باب سوال جبریل...“ کے تحت ہوگا، جبکہ اس ٹکڑے کا اُس ترجمہ سے کوئی تعلق نہیں (۶۹)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں ”باب“ کا لفظ اگر مذکور نہ مائیں تب تو تعلق و مناسبت کا ہونا ضروری ہے ہی، اور اگر ”باب“ کا لفظ مذکور مائیں تب بھی تعلق ضروری ہے، کیونکہ اس

(۶۶) آل عمران/۱۹۔

(۶۷) آل عمران/۸۴۔

(۶۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۵) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۹۳)۔

(۶۹) حوالہ جات بلا۔

صورت میں یہ بلا ترجمہ باب کا لفصل من الباب السابق ہوگا اور اس میں بھی مناسبت ہوتی ہے (۷۰)۔
باب بلا ترجمہ کی بہت سی توجیہات کی جاتی ہیں، ان کی تفصیل ہم مقدمۃ الکتاب میں (۷۱) اور اسی جلد کے اوائل میں ”باب علامۃ الایمان حب الانصار“ کے بعد جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب بلا ترجمہ“ منعقد کیا ہے اس کے تحت ذکر کر چکے ہیں۔ فارجمع الیہ ان شئت۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب اور ترجمہ سابق میں مناسبت موجود ہے، بایں طور کہ ترجمہ میں ”ایمان“ کو ”دین“ قرار دینا مقصود تھا، چنانچہ حدیث جبریل میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان، اسلام اور احسان پر ”دین“ کا اطلاق کیا ہے، جبکہ حدیث ہرقل میں ہرقل نے ”دین“ پر ایمان کا اطلاق کیا ہے اور اس نے کہا ہے ”سألتک هل یرتد أحد مسخطة لدینہ بعد أن یدخل فیہ؟ فرعمت أن: لا، وكذلك الایمان حين تنخالط بشاشة القلوب لا یسخطه أحد“ معلوم ہوا کہ ”دین“ اور ”ایمان“ ایک ہیں (۷۲)۔

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ یہ ہرقل کا مقولہ ہے، اس سے استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟
امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا کہ صحابہ کرام کے درمیان یہ حدیث متداول رہی ہے اور انھوں نے آپس میں ہرقل کے اس کلام کو نقل کیا ہے، اس پر انھوں نے کوئی اعتراض نہیں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کے نزدیک بھی صورتحال یہی تھی کہ دین و ایمان ایک ہیں، ورنہ اگر یہ چیز اشکال کی ہوتی تو ان کو ضرور اعتراض ہوتا کہ اس کا دین پر ایمان کا اطلاق کرنا صحیح نہیں ہے (۷۳)۔

علامہ کرمانی نے ایک جواب یہ دیا ہے کہ اصل میں ہرقل اہل کتاب میں سے تھا اور وہ کتب سماویہ کا عالم تھا، ان کی شریعت میں ”ایمان“ اور ”دین“ ایک ہی ہیں، ظاہر یہی ہے کہ اس نے جو کچھ کہا کتب سماویہ کی اتباع میں کہا ہے، اور ”شرع من قبلنا“ اگر بلا تکبر ہماری شریعت میں وارد ہو تو حجت ہے (۷۴)۔
علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ ہرقل کے ایمان میں اختلاف ہے، یعنی اگر اس کا اسلام ثابت ہو جائے تو اس کا قول حجت ہوگا (۷۵)۔

لیکن یہ جواب درست نہیں کیونکہ اول تو ہرقل کا اسلام ثابت نہیں ہے جیسا کہ پہلے ہم ذکر کر چکے

(۷۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۵)۔

(۷۱) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۱۶۶-۱۶۹)۔

(۷۲) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۲۰۱)۔

(۷۳) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۲۰۱)۔

(۷۴) حوالہ بالا۔

(۷۵) حوالہ بالا۔

ہیں (۷۶) ، اور اگر بالفرض اس کا اسلام ثابت بھی ہو تو وہ زیادہ سے زیادہ تابعی ہوگا اور تابعی کا قول حجت نہیں ہے۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ہمیرا جواب یہ دیا ہے کہ یہ کوئی امر شرعی کا بیان نہیں ہے بلکہ محاورہ کی بات ہے ، اور ان کا محاورہ عرف صحیح معتبر پر مبنی ہے ، لہذا اس سے استدلال درست ہے (۷۷)۔ لیکن یہ بھی کوئی ضروری نہیں کہ جو چیز محاورے میں مستعمل ہو وہ من وعن شریعت میں بھی معتبر ہو جائے۔ لہذا امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب اور علامہ کرمانی کا پہلا جواب ہی درست ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:-

① ممکن ہے کہ یہ باب کا فصل من الباب السابق ہو ، اور دونوں میں مناسبت یہ ہو کہ باب بلا ترجمہ کے تحت جو حدیث ہر قل مذکور ہے اس میں دو مقام پر ”و كذلك الإیمان“ کا ذکر ہے ، چنانچہ اس نے کہا ”سألتک: هل یزیدون أم ینقصون“ ، فرعمت أنہم یزیدون ، و كذلك الإیمان حتی یتیم ، و سألتک: هل یرتد أحد سخطہ لدینہ بعد أن یدخل فیہ ، فرعمت أن: لا ، و كذلك الإیمان حین تخالط بشاشتہ القلوب ، لا یسخطہ أحد“ ان میں سے پہلے مقام پر ”ایمان“ ”دین“ کے معنی میں اور دوسرے مقام پر ”تصدیق قلبی“ کے معنی میں استعمال ہوا ہے ، گویا کہ باب سابق میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جس بات کو حدیث جبریل سے ثابت کیا تھا اُسی کو یہاں ہر قل کے قول سے ثابت کیا جا رہا ہے (۱)۔

② یہ بھی ممکن ہے کہ قریب ہی جو ”باب خوف المؤمن ان یحبط عملہ“ گذرا ہے ، اُس باب کے ذریعہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے متنبہ کیا ہے کہ نفاق اور حبط اعمال سے ڈرتے رہنا چاہیے اور یہ کہ ایمان کے سلسلہ میں اپنے آپ کو مامون سمجھ بیٹھنا علامات نفاق میں سے ہے ، اب اس باب سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تسلی دینا چاہتے ہیں اور اشارۂ بتار ہے ہیں کہ نفاق وغیرہ کا خطرہ ہر شخص کے لیے نہیں ہوتا ، جس کے دل میں ایمان رچ بس جائے ، اس کے قلب میں ایمان سرایت کر جائے وہ دائرۂ ایمان سے خارج نہیں ہوتا اور یادِ اللہ وہ ارتداد سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے احتیاط کرتے ہوئے اور سدا للذریعہ اس کی تصریح نہیں کی بلکہ

(۷۶) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۵۱۴ و ۵۱۸)۔

(۷۷) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۲۰۱)۔

(۱) انظر الأبواب والتراجم لصحيح البخاری لشيخ الحديث محمد زكريا الكاندهلوی رحمہ اللہ تعالیٰ (ص ۳۹)۔

اشارہ پر اکتفا کیا ہے (۲)۔

⑤ یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں ”باب“ کو بلا ترجمہ لانے کا مقصد تشحیذِ ایمان ہو، یعنی تمرین کے لیے ترجمہ کو حذف کر دیا ہو لہذا ممکن ہے یہاں چونکہ بشارتِ ایمان کے پیدا ہونے پر ایمان کے قائم و دائم رہنے کی بشارت اور تسلی مقصود ہے اس لیے جدید ترجمہ قائم کر سکتے ہیں۔ ”باب قولہ تعالیٰ: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ“ یا ”باب قولہ تعالیٰ: وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَعَمَلَهُ مِنْ مُقْتَصِلٍ“ (۳)۔

اسی طرح یہاں جدید باب قائم کرنے کے لیے یہ مناسبت بھی دیکھ سکتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ما قبل میں ایمان، کفر، نفاق اور ظلم وغیرہ کے مختلف مراتب بیان فرمائے ہیں۔

حدیثِ حرقل میں بھی ایمان کے مختلف مراتب اور اس میں زیادت کا ذکر ہے۔ پھر یہ زیادت عین ممکن ہے مؤمنین کی عددی زیادت کی وجہ سے ہو یا ان کی کیفی زیادت کے اعتبار سے، کیونکہ اس حدیث میں ”هل يزيدون ام ينقصون“ کے ساتھ ”وكذلك الإيمان حتى يتم“ کا ذکر ہے اور اس میں کما اور عدداً زیادت مذکور ہے۔ اسی طرح اس میں ”سألتك هل يرتد أحد سخطه لدينه بعد أن يدخل فيه فزعمت أن: لا“ کے بعد ”وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشتة القلوب لا يسخطه أحد“ مذکور ہے، یہاں ایمان کی کیفیت میں زیادت مراد ہے لہذا کما زیادتِ ایمان کو پیش نظر رکھتے ہوئے ترجمہ قائم کر سکتے ہیں ”باب الزيادة في الإيمان بزيادة المؤمنين“ یا کہہ سکتے ہیں ”الإيمان يتم بزيادة أهل الإيمان“ اسی طرح کیفی زیادت کے لحاظ سے باب قائم کر سکتے ہیں ”باب قولہ تعالیٰ: فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَوَزَّادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ“ یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں ”باب: الإيمان يزيد حين تخالط بشاشتة القلوب“

⑥ حضرت شیخ البند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی کوئی مستبعد نہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے پیش نظر یہ سارے فوائد ہوں لہذا کسی ایک ترجمہ کے قائم کر دینے سے یہ تمام فوائد حاصل نہیں ہو سکتے تھے، اس لیے مکثیر الفوائد ”باب“ کو بلا ترجمہ چھوڑ دیا (۴)۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(۲) حوالہ سہل۔

(۳) حوالہ سہل۔

(۴) الأبواب والتراجم لصحيح البخاری (ص ۲۹)۔

۵۱ : حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمَزَةَ قَالَ : حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ ، عَنْ صَالِحٍ ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ (۵) أَخْبَرَهُ قَالَ : أَخْبَرَنِي أَبُو سُوَيْبَانَ أَنَّ هِرَاقْلَ قَالَ لَهُ : سَأَلْتُكَ هَلْ يَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ ؟ فَرَعَمْتُ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ ، وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ حَتَّى يَنِيَمَ . وَسَأَلْتُكَ هَلْ يَزِيدُ أَحَدٌ سَخَطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ ؟ فَرَعَمْتُ أَنْ لَا ، وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ ، حِينَ تُخَالِطُ بِشَاشَتِهِ الْقُلُوبَ لَا يَسْخَطُهُ أَحَدٌ . [ر : ۷]

تراجم رجال

(۱) ابراہیم بن حمزہ :

یہ ابراہیم بن حمزہ بن محمد بن حمزہ بن مصعب بن عبد اللہ بن الزبیر قرشی اسدی زبیری مدنی ہیں ، ان کی کنیت ابو اسحاق ہے (۶) -

انھوں نے ابراہیم بن جعفر بن محمود ، ابراہیم بن سعد زہری ، اسامہ بن خفص مدنی ، ابو ضمیرہ ، عبد العزیز بن ابی حازم ، عبد العزیز بن محمد الدراوردی اور یوسف بن یعقوب المازنی رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت حدیث کی ہے (۷) -

جبکہ ان سے امام بخاری ، امام ابو داؤد ، محمد بن یحییٰ ذہبی ، ابو زرعہ عبید اللہ بن عبد الکریم رازی ، ابو حاتم محمد بن ادريس رازی ، محمد بن نصر الصائغ بغدادی اور ان کے بیٹے مصعب بن ابراہیم بن حمزہ زبیری حدیث روایت کرتے ہیں (۸) -

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صدوق“ (۹) -

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لیس بہ بأس“ (۱۰) -

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة صدوق فی الحدیث“ (۱۱) -

(۵) قد سبق تخريج هذا الحديث ، انظر كشف الباری (ج ۱ ص ۴۷۷) الحديث السادس -

(۶) تهذيب الكمال (ج ۲ ص ۷۶) -

(۷) دیکھئے تهذيب الكمال (ج ۲ ص ۷۷) -

(۸) حوالہ بالا -

(۹) حوالہ بالا ، وتهذيب التهذيب (ج ۱ ص ۱۱۷) وفي تهذيب التهذيب : ”وسئل أبو حاتم عنه وعن إبراهيم بن المنذر ، فقال : كانا متقاربين ، ولم يكن لهما تلك المعرفة بالحدیث“ -

(۱۰) تهذيب الكمال (ج ۲ ص ۷۸) -

(۱۱) الطبقات الكبرى لابن سعد (ج ۵ ص ۳۴۲) -

- ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو اپنی ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے (۱۲)۔
 مسلم بن قاسم اندلسی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے (۱۳)۔
 ان کی وفات مدینہ منورہ میں ۳۲۰ھ میں ہوئی (۱۴)۔

رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

(۲) ابراہیم بن سعد :

یہ ابو اسحاق ابراہیم بن سعد بن ابراہیم بن عبد الرحمن بن عوف زہری مدنی ہیں ، ان کے حالات پیچھے ”باب تفاضل اہل الإیمان فی الأعمال“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

(۳) صالح :

یہ ابو محمد یا ابو الحارث صالح بن کیسان مدنی ہیں۔ ان کے حالات بھی ”باب تفاضل اہل الإیمان فی الأعمال“ میں آچکے ہیں۔

(۴) ابن شہاب :

یہ مشہور محدث محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب زہری ہیں ، ان کے حالات ”بدء الوحی“ کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں (۱۵)۔

(۵) عبید اللہ بن عبد اللہ :

یہ فقہاء سبعہ میں سے مشہور فقیہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود ہیں ، ان کے مختصر حالات بھی ”بدء الوحی“ کی پانچویں حدیث کے ذیل میں آچکے ہیں (۱۶)۔

(۶) عبد اللہ بن عباس :

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے حالات ”بدء الوحی“ کی چوتھی حدیث میں گزر چکے ہیں (۱۷) ، نیز ان سے متعلقہ کچھ حالات پیچھے ”باب کفران العشیر و کفر دون کفر“ کے تحت بھی آئے ہیں۔

(۱۲) کتاب الثقات (ج ۸ ص ۷۲)۔

(۱۳) تعلیقات تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۷۸) بحوالہ کتاب الصلۃ لابن قاسم الأندلسی۔

(۱۴) تاریخ الکبیر للبخاری (ج ۱ ص ۲۸۳) رقم (۹۱۲) و تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۷۸)۔

(۱۵) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۳۲۶)۔

(۱۶) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۳۶۶)۔

(۱۷) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۳۳۵)۔

(۷) ابو سفیان :

حضرت ابو سفیان صحابہ بن حرب رضی اللہ عنہ کے حالات ”بدء الوحی“ کی چھٹی حدیث کے ذیل میں ذکر کئے جاتے ہیں (۱۸)۔

أَنْ هَرَقَلَ قَالَ لَهُ...

ہرقل نے ان سے (یعنی حضرت ابو سفیان رضی اللہ عنہ سے) کہا کہ میں نے تم سے پوچھا کہ وہ لوگ (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیروکار) کم ہو رہے ہیں یا زیادہ؟ تو تم نے کہا کہ وہ بڑھ رہے ہیں، یہی حالت ایمان کی ہوتی ہے، یہاں تک کہ وہ مکمل ہو جائے، اور میں نے تم سے دریافت کیا کہ کیا ان میں سے کوئی اس دین کو قبول کر کے پھر اس سے ناراض ہو کر (برا سمجھ کر) اُسے ترک بھی کر دیتا ہے؟ تم نے کہا کہ نہیں، اور یہی کیفیت ایمان کی ہوتی ہے جب اس کی بشاشت دلوں میں اتر جاتی ہے تو پھر اس سے کوئی ناخوش نہیں ہو سکتا۔

خرم فی الحدیث

یہ حدیث ہرقل کا ایک ٹکڑا ہے، اصل حدیث کافی طویل ہے جو ”بدء الوحی“ کے آخر میں آپ پڑھ چکے ہیں۔ کسی طویل حدیث میں سے ایک ٹکڑے پر اکتفا کرنا ”اختصار فی الحدیث“ اور ”خرم فی الحدیث“ کہلاتا ہے (۱۹)۔

اختصار یا خرم فی الحدیث کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے :-

(۱) بعض حضرات اس سے مطلقاً منع کرتے ہیں اور اختصار کو ناجائز کہتے ہیں جیسا کہ ان حضرات کے نزدیک ”روایت بالمعنی“ مطلقاً ممنوع ہے۔

(۲) بعض حضرات اختصار فی الحدیث کو اُس صورت میں ناجائز کہتے ہیں کہ جب اُس راوی نے خود یا کسی اور نے اُس روایت کو پہلے مکمل روایت نہ کیا ہو، اگر خود اُس نے یا کسی اور راوی نے اسے مکمل روایت کیا ہو تو دوبارہ اختصار کرنے کی اجازت ہے۔

(۳) بعض حضرات بغیر کسی تفصیل کے مطلقاً اختصار فی الحدیث کے جواز کے قائل ہیں خواہ وہ یہ

(۱۸) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۲۸۰)۔

(۱۹) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۳)۔

جانتا ہو کہ الفاظ اور اسلوب بیان کی تبدیلی سے معنی میں کیا فرق آتا ہے یا وہ اس بات کو نہ جانتا ہو۔

لیکن اس صورت میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اختصار فی الحدیث کا جواز اس قدر اطلاق کے ساتھ نہیں ہے بلکہ اس چیز کے ساتھ مقید کرنا چاہیے کہ محذوف جزء کا مذکور کے ساتھ ایسا تعلق نہ ہو جو محل بالمعنی ہو۔ جیسے استثناء، شرط اور غایت وغیرہ ہیں کہ ان کو حذف کرنے سے یقیناً ماقبل کے معنی میں خلل پیدا ہوگا، اس لیے مطلقاً جواز کے قائلین کو بھی یہ قید مانتی چاہیے۔

وجہ یہ ہے کہ صفی ہندی رحمۃ اللہ علیہ نے ایسی صورت میں اختصار فی الحدیث کے ممنوع ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے۔

(۴) چوتھا قول - اور یہی صحیح قول ہے - یہ ہے کہ اختصار فی الحدیث کے جواز یا عدم جواز میں تفصیل ہے، اگر اختصار اور خرم کرنے والا عالم ہے اور وہ اس طرح خرم کرتا ہے کہ محذوف کا معنوی تعلق بذکور کے ساتھ نہیں رہتا، نہ بیان میں خلل پڑتا ہے اور نہ ہی دلالت میں کوئی اثر پڑتا ہے۔ تو ایسے عالم کا ”اختصار“ اور ”خرم“ جائز ہے، خواہ روایت بالمعنی درست ہو یا نہ ہو، خواہ اس سے پہلے بالتمام خود اس نے باکسی اور نے روایت کی ہو یا نہ کی ہو۔ ہر صورت جائز ہے، کیونکہ یہ دو الگ الگ روایتوں کے حکم میں ہیں۔

اور اگر تصرف کرنے والا ایسا عالم نہیں ہے تو اس کو ”اختصار“ اور ”خرم“ کی اجازت نہیں ہے۔

لیکن یہاں ایک بات یہ یاد رکھنے کی ہے کہ اگر وہ صحیح تصرف کر سکے والا عالم ہے تو اس کے لیے بھی اختصار فی الحدیث کی اجازت اس صورت میں ہے جب اس کا مقام ”تمت“ سے بالا اور برتر ہو اگر ایسا نہیں ہے مثلاً ایک دفعہ اُس نے مکمل روایت نقل کی اور پھر جب دوبارہ مختصراً حدیث نقل کرنے لگے تو اُسے خوف ہو کہ مجھے متمم کیا جائے گا، یا تو یہ کہا جائے گا کہ پہلے روایت کرتے ہوئے ”اضافہ“ کر دیا یا یوں کہا جائے گا کہ دوسری دفعہ جو ناقص روایت کی ہے وہ نسیان یا قَلَّتْ ضَبْط کی وجہ سے ہے۔ ایسی تمت، کا اندیشہ ہو تو ایسے عالم کے لیے نہ ابتداءً ”اختصار“ جائز ہے اور نہ ثانیاً (۲۰)۔

اسی قبیل سے کسی مصنف کا حدیث کو مختلف ابواب میں تنظیماً ذکر کرنا بھی ہے وہو الی الجواز

أقرب ومن المنع أبعد (۲۱)۔

(۲۰) قال السيوطي في التدريب (ج ۲ ص ۱۰۴): ”قال سليم: فإن رواه ناقصاً، ثم أراد روايته تاماً، وكان ممن يهتم بالزيادة، كان ذلك عذراً له،

تردّها وكتماها“۔

(۲۱) دیکھئے تدريب الراوی (ج ۲ ص ۱۰۳-۱۰۵) النوع السادس والعشرون: صفة رواية الحديث، الفرع السادس۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہاں ”خرم“ یا ”تقطیع“ سے کام لیا ہے، اور وہ جہاں بھی حدیث کے کسی ٹکڑے کو الگ بیان کرتے ہیں وہ حدّ جواز ہی میں ہوتا ہے (۲۲)۔ واللہ اعلم۔

حدیث باب میں خرم کس کی طرف سے واقع ہوا ہے؟

یہاں ایک بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں ”خرم“ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے ہے یا کسی اور کی طرف سے؟

علامہ کرمانی اور قسطلانی رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ بظاہر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے نہیں بلکہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ سے ہوا ہے، کیونکہ دونوں مقامات میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے شیوخ مختلف ہیں، بدء الوحی کی روایت میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے شیخ ابو الیمان ہیں اور روایت باب میں ابراہیم بن حمزہ، ابراہیم بن حمزہ کے پاس امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی صرف ”خرم“ والی روایت تھی، جبکہ ابو الیمان کا طریق تفصیلی ہی ہے، غالباً ابراہیم بن حمزہ نے ”ایمان“ کے ”دین“ ہونے پر استدلال کرتے ہوئے اسی ٹکڑے پر اکتفا کیا ہوگا (۲۳)۔

لیکن علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ رائے درست نہیں کیونکہ امام بخاری نے بعینہ اسی سند سے یہی حدیث مکمل طور پر ”کتاب الجہاد“ ”باب دعاء النبی ﷺ إلى الإسلام والنبوة“ میں ذکر کی ہے (۲۴) اگر خرم امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے ہوتا تو ابراہیم بن حمزہ وہاں بھی ناقص روایت کرتے۔ اس لیے ”خرم“ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے ہے (۲۵)۔ واللہ اعلم۔

(۲۲) دیکھئے أنوار الباری (ج ۲ ص ۱۹۲) وفضل الباری (ج ۱ ص ۵۳۳)۔

(۲۳) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۲۰۲) وپرشاد الساری (ج ۱ ص ۱۳۲)۔

(۲۴) دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۱۲)۔

(۲۵) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۳)۔

۳۷ - باب : فَضْلُ مَنْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ .

یہ باب اس شخص کی فضیلت کے بیان میں ہے جو اپنے دین کے لیے ٹھوک و شبہات سے براءت حاصل کر لے۔

ما قبل سے مناسبت

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس باب کی ما قبل کے باب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ باب اول میں ایمان ، اسلام اور احسان کا بیان ہے ، اور یہ کہ سب دین میں داخل ہیں ، جبکہ اس باب میں ”استبراء للدين“ کا ذکر ہے ، جو ایمان و احسان وغیرہ کو شامل ہے ، اور اس میں کوئی شک نہیں ”استبراء للدين“ بھی دین ہی ہے (۲۶)۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

۱۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ امورِ ایمان کو ذکر کر رہے ہیں مذکورہ ترجمۃ الباب کو قائم کر کے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ورع اور اتقاء عن الشبهات مکملاتِ ایمان میں سے ہے (۲۷)۔

۲۔ حضرت شیخ الحدیث رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پہلے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اصرار علی المعاصی سے ڈرا چکے ہیں ، اب اس پر ترقی کر کے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ دین کی حفاظت اور صفائی کے لیے امورِ مشتبہ سے بچنا ضروری ہے ، اور لطیف اشارہ اس بات کی طرف بھی معلوم ہوتا ہے کہ توبہ پر اعتماد کر کے معصیت کا مرتکب نہ ہونا چاہیے کیونکہ معاصی اور اصرار علی المعاصی سلبِ توفیق کا سبب بن سکتے ہیں کہ پھر توبہ کی بھی توفیق نہیں ہوگی ، لہذا مسلمان کو ابتدا ہی سے اپنے دین و عرض کو گناہوں اور امورِ مشتبہ سے بچائے رکھنا چاہیے (۲۸)۔

(۲۶) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۵)۔

(۲۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۶)۔

(۲۸) الأبواب والنراجہ لصحیح البخاری لشیخ الحدیث الکاوندہ لوی (ص ۳۹)۔

۳۔ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہاں ایمان میں تفاوت کو بیان کرنا چاہتے ہیں ، بایں طور کہ اس باب میں استبراء للذین کا بیان ہے ، اور استبراء میں تفاوت ہوتا ہے ، لہذا اس سے ایمان میں بھی تفاوت ثابت ہو گیا (۲۹)۔

۴۔ حضرت یحٰی الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”اس سے پہلے باب گذرا ہے ”باب خوف المؤمن أن یحبط عمله“ اس میں مؤمن کو احباطِ عمل سے ڈرایا ہے ، اب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس باب سے ایسا طریقہ اور راستہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اس کے اختیار کرنے سے آدمی حبطِ عمل سے بچ جائے اور وہ راستہ ہے اپنے دین کے لیے استبراء کرنا اور شہات سے بچتے رہنا (۳۰)۔

۵۔ حضرت یحٰی الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ باب سابق باب کے لیے بمنزلہ تکملہ کے ہو ، کیونکہ حدیث جبریل میں احسان کا بیان تھا اور اس باب سے طریق احسان کی تعلیم مقصود ہے یعنی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ احسان کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ اتباعِ دین کی نیت سے احوالِ قلب کی مراعات رکھی جائے اور شہات سے اجتناب کیا جائے (۳۱)۔

اتباعِ دین کی نیت کی قید اس لیے لگائی گئی کہ اگر دین نہ ہو تو مراعاتِ احوالِ قلب اور اتقاءِ شہات کا کوئی فائدہ نہیں جیسے بہت سارے جوگی خوب ریاضتیں کرتے ہیں اور بہت سی چیزوں سے پرہیز کرتے ہیں ، سو اتباعِ دین چونکہ نہیں ہے اس لیے طریق احسان کا حصول بھی ممکن نہیں (۳۲)۔

۶۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مرجہ کی تردید ہو جو کہتے ہیں ”لا تضر مع الإیمان معصیہ“ تو اس باب سے ان کی تردید کی جارہی ہے کہ تم معصیت کو غیر مضر کہتے ہو حالانکہ حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ مشتبہات سے نہ بچنا بھی مضر ہے (۳۳)۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں حدیث کے الفاظ کے ساتھ باب قائم فرمایا ہے ”... استبرأ الدینہ“ جبکہ حدیث میں ”... استبرأ الدینہ وعرضہ“ ہے ، سوال یہ ہے کہ ”وعرضہ“ کو کیوں چھوڑ دیا؟

(۲۹) لامع الدراری (ج ۱ ص ۶۰۶)۔

(۳۰) تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

(۳۱) الأبواب والتراجم (ص ۳۹)۔

(۳۲) حوالہ بالا - (۳۳) دیکھئے امداد الباری (ج ۲ ص ۶۶۲)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ استبراء للدين، استبراء للعرض کو مستزیم ہے، یعنی جو شخص اپنے دین کی حفاظت کرے گا، اُسے داغ دار ہونے سے بچائے گا اس سے آبرو کی حفاظت خود بخود ہو جائے گی، اس لیے استبراء للعرض کو مستقلاً ترجمہ میں لانے کی ضرورت نہیں سمجھی (۳۳)۔ واللہ اعلم۔

۵۲ : حَدَّثَنَا أَبُو نَعِيمٍ : حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا ، عَنْ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ التَّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ (۳۵) يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : (الْحَلَالُ بَيْنَ ، وَالْحَرَامُ بَيْنَ ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ، فَمَنْ اتَّقَى الْمَشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ : كَرَاعٍ يَزْعَى حَوْلَ الْحِمَى ، يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ ، أَلَا وَإِنْ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى ، أَلَا إِنْ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمَهُ ، أَلَا وَإِنْ فِي الْجَسَدِ مُضَغَةٌ : إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ) [۱۹۴۶]

تراجم رجال

(۱) ابو نعیم :

یہ مشہور محدث ابو نعیم الفضل بن دکین المکالی الکوفی الاحول ہیں۔ دکین ان کے والد کا لقب ہے ان کا نام عمرو بن حماد ہے (۳۶)۔

انھوں نے امام اعمش، زکریا بن ابی زائدہ، جعفر بن برقان، عمر بن ذر، مالک بن مغول، مسعر بن کیدام، سفیان الثوری، شعبہ، اسرائیل، جریر بن حازم، امام ابو حنیفہ، اور ابن ابی لیلیٰ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے حدیثیں سنی ہیں (۳۷)۔

(۳۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۵)۔

(۳۵) الحديث أخرجه البخاري أيضا في كتاب البيوع، باب الحلال بين، رقم (۲۰۵۱) ومسلم في صحيحه (ج ۲ ص ۲۸) كتاب البيوع والمساواة والمزاولة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات والنسائي في مسنده (ج ۲ ص ۲۱۰) كتاب البيوع، باب اجتناب الشبهات في الكسب، وأبو داود في مسنده في كتاب البيوع، باب في اجتناب الشبهات، رقم (۳۳۲۹ و ۳۳۳۰) والترمذي في جامعه، في كتاب البيوع، باب ما جاء في ترك الشبهات، رقم (۱۲۰۵) وابن ماجه في مسنده في كتاب الفتن، باب الوقوف عند الشبهات، رقم (۳۹۸۳)۔

(۳۶) تهذيب الكمال (ج ۲۳ ص ۱۹۴) وسير أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۱۰۲)۔

(۳۷) سير أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۱۰۳ و ۱۳۵) وتهذيب الكمال (ج ۲۳ ص ۱۹۶ - ۲۰۲)۔

ان سے امام بخاری نے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں، ان کے علاوہ امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، یحییٰ بن معین، ابو خیمہ الومکر بن ابی شیبہ، عثمان بن ابی شیبہ، امام ذہبی، امام دارمی، عبد بن حمید، عباس دوری، ابو زرعة رازی، ابو زرعة دمشقی، ابو حاتم، ابن الفرات اور ابراہیم حربی رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے حضرات نے ان سے اخذ حدیث کیا ہے (۳۸)۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”أبو نعیم أعلم بالشیوخ وأنسبہم وبالرجال...“ (۳۹)۔

یعقوب بن شیبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”أبو نعیم ثقة، ثبت، صدوق“ (۴۰)۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أبو نعیم یقظان فی الحدیث“ (۴۱)۔

امام احمد ہی فرماتے ہیں ”کان أبو نعیم ثبتاً“ (۴۲)۔

محمد بن عبد اللہ بن عمار موصیٰ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أبو نعیم متقن، حافظ، إذا روی عن الثقات فحدیثہ حجة أحج ما یکون“ (۴۳)۔

احمد بن صالح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما رأیت محدثاً أصدق من أبي نعیم“ (۴۴)۔

علی بن الدینی رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا کہ ”من أوثق أصحاب الثوری؟“ تو انھوں نے ابو نعیم کا نام بھی لیا (۴۵)۔

امام غلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”ثقة ثبت فی الحدیث“ (۴۶)۔

یعقوب بن سفیان فارسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أجمع أصحابنا أن أبان نعیم کان غاية فی الإیتقان“ (۴۷)۔

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة، کان یحفظ حدیث الثوری ومیسر حفظاً... کان یأتی

بحدیث الثوری علی لفظ واحد لا یغیر، ولا یلقن، وکان حافظاً متقناً“ (۴۸)۔

(۳۸) سیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۱۴۵ و ۱۴۶) وتہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۰۲-۲۰۳)۔

(۳۹) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۰۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۱۴۷)۔

(۴۰) تاریخ بغداد (ج ۱۲ ص ۲۵۲) وتہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۰۶)۔

(۴۱) تاریخ بغداد (ج ۱۲ ص ۲۵۳) وتہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۰۷)۔

(۴۲) حوالہ جات بالا۔

(۴۳) تاریخ بغداد (ج ۱۲ ص ۲۵۳) وتہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۱۱)۔

(۴۴) حوالہ جات بالا وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۱۴۷)۔

(۴۵) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۱۲)۔

(۴۶) حوالہ جات بالا۔

(۴۷) حوالہ جات بالا وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۱۴۷)۔

(۴۸) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۱۲ و ۲۱۳)۔

ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ خود فرماتے ہیں ”نظر ابن المبارک فی کُتبی، فقال: ما رأیت أصح من کتابک“ (۴۹)

ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ثقة مأمونا کثیر الحدیث، حجة“ (۵۰) -

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے اور فرمایا ”کان أتقن أهل زمانه“ (۵۱)

خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان أبو نعیم مزاحاً ذاعباً مع تدينه وثقته وأمانته“ (۵۲) -

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أبو نعیم ثقة مأمون“ (۵۳) -

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ثبت“ (۵۴) -

البیہ امام ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ پر ”تشیع“ کا الزام تھا، چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں

”حافظ حجة، إلا أنه يتشيع من غير غلو ولا سب“ (۵۵) -

اسی طرح امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان أبو نعیم إذا ذکر إنساناً فقال: هو جيد،

وأثنى عليه: فهو شيعي، وإذا قال: فلان كان مرجئاً فاعلم أنه صاحب سنة، لا بأس به“ (۵۶) -

لیکن ان کا تشیع بہت ہی خفیف تھا، نہ وہ بدعت کی موید روایات نقل کرتے تھے اور نہ ہی داعی الی

البدعة تھے، اسی لیے سب نے ان کی حدیثیں قبول کی ہیں (۵۷)، خود فرماتے ہیں ”ماکتبت علی الحفظۃ

أنى سببت معاوية“ (۵۸) -

امام ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ کی طبیعت میں مزاح کا عنصر تھا:-

ایک دفعہ ایک شخص نے ان کا دروازہ کھٹکھٹایا، ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ نے پوچھا کہ کون ہے؟

جواب میں اُس نے کہا ”أنا“ انھوں نے پوچھا ”من أنا؟“ تو اس شخص نے کہا ”رجل من ولد آدم“ ابو

نعیم جلدی سے لکے، اور اس سے لپٹ کر اسے بوسہ دیا اور ”مرحبا وأهلاً“ کہتے ہوئے کہا کہ مجھے خیال ہی

(۴۹) تاریخ بغداد (ج ۱۲ ص ۳۳۸) وتہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۱۳) -

(۵۰) طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۴۰۱) -

(۵۱) الثقات لابن حبان (ج ۷ ص ۳۱۹) -

(۵۲) تاریخ بغداد (ج ۱۲ ص ۳۳۷) وتہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۲۷۶) -

(۵۳) تہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۲۷۶) -

(۵۴) تقریب التہذیب (ص ۳۳۶) رقم (۵۳۰۱) -

(۵۵) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۵۰) رقم (۶۷۲۰) -

(۵۶) حوالہ بالا -

(۵۷) دیکھئے ہدی الساری (ص ۳۳۳) -

(۵۸) دیکھئے سیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۱۵۱) -

نہ رہا تھا کہ حضرت آدم علیہ السلام کی نسل میں سے اب کوئی باقی بھی رہ گیا ہوگا (۵۶)!!
ایک مرتبہ ابو نعیم نے اپنے شیخ سفیان سے کچھ پوچھا تو انھوں نے مزاحاً کہا ”أنت لاتبصر النجوم بالنهار“ تو انھوں نے بلا تامل کہا ”وأنت لاتبصرها كلهابالليل“ اس پر وہ بے ساختہ ہنس پڑے (۶۰)۔

ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ کی ثقاہت وقوت حفظ اور محدثین کی احتیاط پر دال یہ واقعہ بھی قابل ذکر ہے کہ:
احمد بن منصور رمادی ناقل ہیں کہ میں احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین کے ساتھ بطور خادم امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ سے حدیثیں سننے گیا، واپسی میں جب ہم کوفہ پہنچے تو یحییٰ بن معین نے امام احمد سے کہا کہ میں ابو نعیم کا امتحان لینا چاہتا ہوں، امام احمد نے منع فرمایا اور فرمایا کہ وہ ثقہ ہیں، امام یحییٰ بن معین نہ مانے، ایک کاغذ میں ابو نعیم کی تیس حدیثیں لکھیں اور ہر دس حدیث کے بعد کسی اور محدث کی ایک حدیث کا اضافہ کر دیا، یہ تینوں ابو نعیم کے پاس پہنچے، دروازہ کھٹکھٹایا تو وہ نکلے اور اپنے گھر کے دروازے کے سامنے ایک چبوترہ پر بیٹھ گئے، دائیں طرف احمد بن حنبل کو بٹھایا، بائیں طرف یحییٰ بن معین کو، اور احمد بن منصور رمادی ان کے سامنے نیچے بیٹھ گئے، یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے کاغذ نکال کر پڑھنا شروع کیا، ابو نعیم خاموشی سے سنتے رہے، جب دس حدیثیں پڑھ کر گیارہویں حدیث پڑھی تو انھوں نے تنبیہ کی کہ اس حدیث کو مثلاً یہ میری روایت نہیں ہے، پھر دس حدیثیں پڑھیں اس کے بعد اضافہ شدہ حدیث سنائی تو انھوں نے پھر تنبیہ فرمائی اور اُسے کٹوایا، پھر دس حدیثوں کے بعد جب یہی صورت پیش آئی تو ان کا چہرہ متغیر ہو گیا، امام احمد کا بازو پکڑ کر یحییٰ بن معین سے مخاطب ہو کر کہا ”أما هذا فأورع أن يفعل مثل هذا“ کہ یہ تو اس قسم کی حرکت سے بہت برتر و بالا ہیں، یہ ایسا نہیں کر سکتے، پھر احمد بن منصور رمادی کے بارے میں کہا کہ اس کی ایسی جرأت نہیں ہو سکتی، اب رہ گئے تم سو ”هذان فاعلک یا فاعل“ کہہ کر انھوں نے یحییٰ بن معین کو زوردار لات رسید کی کہ وہ چبوترے سے نیچے گر پڑے اور اٹھ کر گھر میں چلے گئے۔

امام احمد نے یحییٰ بن معین سے کہا کہ میں نے تو تمھیں منع کیا تھا کہ یہ شخص ثقہ ہیں، خواہ مخواہ ایسی حرکت کر کے مت پھنسو!! امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرمانے لگے ”واللہ لرفستہ لی أحب الی من سفرتی“ کہ بخدا! مجھے اپنے پورے سفر کے مقابلے میں یہ لات زیادہ پسندیدہ ہے کہ مجھے اس شخص کے مثبت اور ثقاہت کا علم ہو گیا (۶۱)۔

امام ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ کثیر العیال تھے، حدیث سنانے پر ولادت و حکام سے بطور معاوضہ کچھ لیا

(۵۹) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۱۶)۔

(۶۰) تاریخ بغداد (ج ۱۲ ص ۳۴۷) و تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۰۶)۔

۸، یکھئے تاریخ بغداد (ج ۱۲ ص ۳۵۳ و ۳۵۴) و تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۱۰ و ۲۱۱) و سیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۱۴۸ و ۱۴۹)۔

کرتے تھے (۶۲) ، لوگوں نے اس پر ملامت کی تو انھوں نے کہا ”تلموننی علی الأخذ، وفی یتى ثلاثة عشر ومافی یتى رغیف“ (۶۳) -

کسی شخص نے ان کو انتقال کے بعد خواب میں دیکھا تو پوچھا کہ حدیث پر معاوضہ لینے پر اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ فرمایا، انھوں نے جواب دیا ”نظر القاضی فی امری، فوجدنی ذاعیال ففعاعنی“ (۶۴)۔
۱۹ھ میں آپ کا انتقال ہوا (۶۵)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعةً

(۲) زکریا :

یہ زکریا بن ابی زائدہ کوفی ہیں (۶۶) ، ابو زائدہ کے نام میں اختلاف ہے ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خالد بن میمون کو راجح قرار دیا ہے (۶۷)۔

زکریا بن ابی زائدہ کا شمار صغار تابعین میں ہے البتہ کسی صحابی سے ان کا روایت کرنا ثابت نہیں (۶۸)۔ انھوں نے خالد بن سلمہ ، سعد بن ابراہیم ، سماک بن حرب ، عامر شعبی ، عبد اللک بن عمیر ، عطیۃ العوفی اور ابو اسحاق سبعی رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی ہے (۶۹)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں سفیان ثوری ، سفیان بن عیینہ شعبہ بن الحجاج ، عبد اللہ بن المبارک ، عبید اللہ بن موسیٰ ، ابو نعیم اور یحییٰ بن سعید القطان رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں (۷۰)۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صالح“ (۷۱)۔

امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”ثقة“ قرار دیا ہے (۷۲)۔

امام یحییٰ بن سعید القطان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لیس بذيأس“ (۷۳)۔

(۶۲) سیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۱۵۲)۔

(۶۳) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۱۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۱۵۲)۔

(۶۴) حوالہ جات بالا۔

(۶۵) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۰۸)۔

(۶۶) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۵۹)۔

(۶۷) التاريخ الكبير (ج ۳ ص ۳۲۱) رقم (۱۳۹۶)۔

(۶۸) سیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۲۰۲)۔

(۶۹) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۵۹ و ۳۶۰)۔

(۷۰) حوالہ سابقہ۔

(۷۱) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۶۱) ومیزان الاعتدال (ج ۲ ص ۷۳) رقم (۲۸۷۵)۔

(۷۲) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۶۲) وتہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۳۳۰)۔

(۷۳) التاريخ الكبير (ج ۳ ص ۳۲۱) رقم (۱۳۹۶)۔

امام ابو زرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صویلح“ (۷۴) -

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۷۵) -

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة حلو الحديث“ (۷۶) -

يعقوب بن سفيان اور ابو بکر البزار رحمہما اللہ تعالیٰ نے بھی ان کو ”ثقة“ کہا ہے (۷۷) -

ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان ثقة كثير الحديث“ (۷۸) -

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۷۹) -

لیکن جہاں علماء حدیث سے ان کے بارے میں تعدیل مقول ہے، وہیں ان کے بارے میں یہ بھی تصریح کی ہے کہ یہ تدلیس کیا کرتے تھے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے مطلقاً ان کو مدلس کہا ہے، چنانچہ انھوں نے لکھا ہے: ”ثقة وكان

يدلس“ (۸۰) -

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کو ابو حاتم، ابو زرہ اور ابو داؤد نے جو مدلس قرار دیا ہے سب نے قید

لگائی ہے کہ وہ صرف ان روایات میں تدلیس کیا کرتے تھے جو ان کے شیخ شعبی سے مقول ہوں (۸۱) -

چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة يدلس عن شيخه الشعبي“ (۸۲) -

لیکن ان کی تدلیس کے باوجود ان کو ائمہ حدیث نے جو قبول کیا ہے اس کی وجہ ظاہر یہ ہے کہ محذوف راوی

مجمول نہیں بلکہ معلوم تھا، چنانچہ ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ان المسائل التي يرويها زكريا عن الشعبي لم

يسمعها منه، إنما أخذها عن أبي حريز“ (۱) -

اسی طرح یحییٰ بن زکریا رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لو شئت لسميت لك من بين أبي وبين الشعبي“ (۲) -

(۷۴) سير أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۲۰۳) -

(۷۵) تهذيب الكمال (ج ۹ ص ۳۶۲) -

(۷۶) تهذيب الكمال (ج ۹ ص ۳۶۱) وميزان الاعتدال (ج ۲ ص ۷۳) رقم (۲۸۷۵) -

(۷۷) تهذيب التهذيب (ج ۳ ص ۳۲۰) -

(۷۸) الطبقات (ج ۶ ص ۳۵۵) -

(۷۹) الثقات (ج ۶ ص ۳۲۳) -

(۸۰) تقريب التهذيب (ص ۲۱۶) رقم (۲۰۲۲) -

(۸۱) تعليقات الكاشف (ج ۱ ص ۳۰۵) رقم (۱۶۳۳) -

(۸۲) الكاشف (ج ۱ ص ۳۰۵) رقم (۱۶۳۳) -

(۱) تهذيب الكمال (ج ۹ ص ۳۶۲) -

(۲) حوالہ بالا۔

البتہ یہاں یہ یاد رکھئے کہ ان کی وہ روایتیں جو ابواسحاق سبعی سے منقول ہیں ان میں کسی حد تک ضعف ہے، اس لیے کہ ابواسحاق سے ان کا سماع آخر عمر میں ہوا تھا (۳) جو اُس وقت مختلط ہو گئے تھے (۴)۔ ان کا انتقال ۱۲۷ھ یا ۱۲۸ھ یا ۱۳۹ھ میں ہوا (۵)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

(۳) عامر:

یہ مشہور تابعی محدث ابو عمرو عامر بن ثراحیل شعبی کوئی رحمۃ اللہ علیہ ہیں ان کے مختصر حالات کتاب الایمان، ”باب: المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ کے تحت گذر چکے ہیں (۶)۔

(۴) النعمان بن بشیر:

یہ مشہور صحابی حضرت ابو عبد اللہ نعمان بن بشیر۔ بفتح الباء الموحدة وکسر الشین المعجمة۔ بن سعد بن ثعلبہ بن جلاس۔ بضم الجیم وتخفيف اللام۔ (یقال: خلّاس: بفتح الخاء المعجمة وتشديد اللام) بن زید بن مالک بن ثعلبہ بن کعب بن الخزرج انصاری مدنی ہیں (۷)۔

ان کے والد حضرت بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ بیعت عقبہ ثانیہ میں شریک تھے، وہ بدری صحابی ہیں بدر کے علاوہ دیگر تمام غزوات میں بھی شریک رہے۔ اور ان کی والدہ مشہور صحابی حضرت عبد اللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ کی ہمشیرہ ہیں، وہ بھی صحابیہ ہیں (۸)۔

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ ہجرت کے دوسرے سال پیدا ہوئے، یہ ہجرت کے بعد انصار میں ”اول مولود فی الاسلام“ ہیں جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما ماجرین میں ”اول مولود فی الاسلام“ تھے، حضرت نعمان بن بشیر حضرت عبد اللہ بن الزبیر سے چھ مہینے بڑے تھے (۹)۔

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما بالاتفاق صغار صحابہ میں سے تھے (۱۰)، اسی لیے اس بات میں اختلاف ہے کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع کیا یا نہیں، چنانچہ اہل مدینہ سماع کا انکار

(۳) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۶۱)۔

(۴) تقریب التہذیب (ص ۳۲۳) رقم (۵۰۶۵)۔

(۵) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۶۲ و ۳۶۳)۔

(۶) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۶۷۹)۔

(۷) دیکھئے تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۱۲۹) و تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۳۱۱)۔

(۸) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۱۲۹)۔

(۹) الإصابة (ج ۳ ص ۵۵۹)۔

(۱۰) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۱۱)۔

کرتے ہیں اور اہل عراق اثبات کرتے ہیں (۱۱)۔

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما سے ”سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کے الفاظ سے صرف ایک حدیث (حدیث باب) منقول ہے، باقی کسی روایت میں براہ راست سماع نہیں (۱۲)۔

بہر حال انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ اپنے ماموں حضرت عبداللہ بن رواحہ، حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے روایتیں نقل کی ہیں (۱۳)۔

ان سے حسن بصری، سماک بن حرب، عامر شعبی، عروہ بن الزبیر، ابو اسحاق سلیمی اور ابو فلانہ جزئی رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے تابعین نے حدیثیں اخذ کی ہیں (۱۴)۔

آپ شاعر بھی تھے، بہت ہی کریم اور سخی تھے (۱۵)۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں حمص اور کوفہ کے گورنر رہے، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بعد یزید بن معاویہ کے زمانہ میں بھی ان دونوں علاقوں کے والی رہے، کچھ عرصہ دمشق میں قضاء کے فرائض بھی انجام دیتے رہے (۱۶)۔

ان سے کل ایک سو چودہ روایتیں مروی ہیں ان میں پانچ حدیثیں متفق علیہ ہیں، جبکہ ایک حدیث میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور چار حدیثوں میں امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ متفق ہیں (۱۷)۔

جب یہ ۲ھ میں پیدا ہوئے تو ان کے والد حضرت بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ ان کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے اور دعا کی درخواست کی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”أما ترضی أن یبلغ ما بلغت، ثم یأتی الشام، فیقتله منافق من أهل الشام“ (۱۸)۔

(۱۱) تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۳۱۲)۔

(۱۲) حوالہ بالا۔ لیکن یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی کیونکہ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۹۹، کتاب الرقاق باب صفۃ الجنة والنار، رقم ۶۵۶۱ و ۶۵۶۲) میں اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۵، کتاب الایمان باب شفاعۃ النبی ﷺ لابی طالب والتخفیف عنہ بسببہ) میں حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ فتنہ۔

(۱۳) تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۳۱۲)۔

(۱۴) تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۳۱۳)۔

(۱۵) تہذیب الأسماء (ج ۲ ص ۱۳۰)۔

(۱۶) تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۳۱۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۱۲)۔

(۱۷) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۱۱) وتہذیب الأسماء (ج ۲ ص ۱۲۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۹)۔ وفی خلاصۃ الخزرجی (ص ۳۰۲):

”لعمدة وأربعة وعشرون حدیثاً“ ولعمدة خطأ والصواب ما ذكرناه ”مائة وأربعة عشر حدیثاً“ كما فی المصادر المذكورة. والله أعلم۔

(۱۸) تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۳۱۶)۔

چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ یہ حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کے زمانے میں نکلے، راستہ میں خالد بن خلّی کلاعی نامی ایک بدیخت نے آپ کو شہید کر دیا۔ یہ ۶۳ھ کا واقعہ ہے (۱۹)۔ رضی اللہ عنہ وارضاه۔

حدیث باب کی اہمیت

حدیث باب کی عظمتِ شان پر علماء کا اجماع ہے، نیز یہ کہ یہ اُن احادیث میں سے ایک ہے جن پر اسلام کا مدار ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ ثلث الاسلام ہے، کیونکہ ”اسلام“ تین حدیثوں میں دائر ہے: ایک حدیث باب ”الحلال بین...“ دوسری حدیث ”الأعمال بالنیات“ اور تیسری حدیث ”من حسن إسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ“ (۲۰)۔

امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پانچ لاکھ حدیثیں لکھی ہیں، ان میں سے منتخب کر کے میں نے ”کتاب السنن“ میں چار ہزار آٹھ سو حدیثیں جمع کی ہیں جن میں صحیح بھی ہیں اور صحیح کے مشابہ و مقارب بھی، جبکہ انسان کے اپنے دین کے لیے چار حدیثیں کافی ہیں: ایک ”الأعمال بالنیات...“۔

دوسری ”من حسن إسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ“۔

تیسری ”لایکون المؤمن مؤمنًا حتی یرضی لأخیہ ما یرضی لنفسہ“۔

چوتھی: ”الحلال بین والحرام بین...“ (۲۱)۔

بعض حضرات نے تیسری حدیث ”لایکون المؤمن مؤمنًا...“ کی جگہ ”ازہد فی الدنیا ینجک اللہ...“ کو ذکر کیا ہے (۲۲)۔

علماء نے حدیث باب کی عظمت کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ

(۱۹) دیکھئے سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۱۲) و تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۳۱۶ و ۳۱۷)۔

(۲۰) قالہ العینی فی العمدة (ج ۱ ص ۲۹۹) والطیبی فی الکاشف عن حقائق السنن (ج ۶ ص ۹) فی کتاب البیوع، باب الکسب و طلب الحلال۔

والکرمانی فی شرحہ (ج ۱ ص ۲۰۳) والنووی فی شرحہ لمسلم (ج ۲ ص ۲۸) کتاب البیوع، باب أخذ الحلال و ترک الشبهات۔

وقال أحمد: ”أصول الإسلام ثلاثة أحاديث: هذا (أی: الأعمال بالنیات...) و ”الحلال بین... الخ“ و ”من أحدث فی أمرنا هذا

مالیس منه فهو رد“۔ کذا فی الفتوحات الربانیة (ج ۱ ص ۶۵)۔

(۲۱) انظر تاریخ بغداد (ج ۹ ص ۵۷) و تہذیب الکمال (ج ۱۱ ص ۳۶۳) و سیر أعلام النبلاء (ج ۱۳ ص ۲۱۰) و شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲

ص ۲۸)۔

(۲۲) دیکھئے الفتوحات الربانیة (ج ۱ ص ۶۳) و شرح النووی (ج ۲ ص ۲۸)۔

وسلم نے کھانے، پینے اور لباس وغیرہ کی صلاح و بہتری پر تنبیہ فرمائی ہے کہ ان چیزوں کا حلال ہونا ضروری ہے، نیز آپ نے معرفتِ حلال کا راستہ بتایا ہے اور مشتبہات کو چھوڑنے کا حکم دیا ہے اس لیے کہ اسی سے آدمی اپنے دین و آبرو کی حفاظت کر سکتا ہے، ان سب باتوں کو آپ نے مثال کے ذریعے بیان فرمایا، اور پھر آخر میں اہم ترین امر یعنی احوالِ قلب کی مراعات و نگرانی کے بارے میں تاکید فرمائی ہے (۲۳)۔

سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول:

میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرما رہے تھے...

س تصریح سے ان حضرات کی تردید ہو گئی جو کہتے ہیں کہ ان کو براہِ راست حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع حاصل نہیں ہے (۲۴)، کیونکہ یہ صغارِ صحابہ میں سے تھے، آپ کی وفات کے وقت ان کی عمر آٹھ سال تھی (۲۵)۔

لیکن اس تصریح سے ایک تو یہ معلوم ہوا کہ ان کو سماع براہِ راست حاصل ہے، دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ صبیِ میز کا تحمل معتبر ہے (۲۶)، چنانچہ یہاں حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ نے بچپن میں تحمل فرمایا تھا اور اس کو بلوغ کے بعد ادا کیا تھا۔

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ بعض حضرات نے ان کا سماع صرف حدیثِ باب میں تسلیم کیا ہے، باقی کسی حدیث میں نہیں جیسا کہ ابھی دیکھے ان کے حالات میں امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے ہم ذکر کر چکے ہیں۔ لیکن یہ بات بھی درست نہیں کیونکہ اس حدیث کے علاوہ دوسری حدیث میں بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست سماع کی انھوں نے تصریح کی ہے (۲۷)۔

الحلال بیّن والحرام بیّن، و بینہما مشبہات، لا یعلمہا کثیر من الناس

حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ چیزیں ہیں جن کو

(۲۳) دیکھئے شرح النووی (ج ۲ ص ۲۸) کتاب البیوع، باب أخذ الحلال وترك الشبہات۔ و شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۲۰۳) والکاشف (ج ۶ ص ۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۹)۔

(۲۴) قال الحافظ: ”وفی هذا رد لقول الواقدي ومن تبعه: أن النعمان لا یصح سماعه من رسول الله ﷺ...“۔ فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۶)۔

(۲۵) كما سبق بیان ذلك فی ترجمتہ آنفاً۔

(۲۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۶)۔

(۲۷) قلنا أمثله سابقاً تحت ترجمتہ تعلیقاً، فارجع إلیہ بیان شئت۔

ہست سے لوگ نہیں جانتے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”الحلال بین والحرام بین فی عینہما ووصفہما بأدلتہما الظاہرۃ“ یعنی حلال و حرام اپنے واضح دلائل کی وجہ سے اپنی ذات اور وصف ہر اعتبار سے بالکل ظاہر اور واضح ہے (۲۸)۔

مطلب یہ ہے کہ کسی شے کی یا تو طلب کی تخصیص و تصریح مع الوعد علی التکرار کی جائے گی یا اس کے ترک کی تخصیص و تصریح مع الوعد علی الفعل کی جائے گی۔ اول حلال بین ہے، ثانی حرام بین ہے اور اگر یہ صورت نہ ہو تو مشتبہات کی قبیل سے ہے اور اس سے بچنا بھی چاہیے، اس لیے کہ اگر از جنس حرام ہے تو آدمی حرام سے محفوظ رہے گا، اور اگر از جنس حرام نہیں بلکہ از قسم مباح ہے تو بھی اس نیت حسنہ کی وجہ سے کہ وہ حرام کے خوف سے اسے چھوڑ رہا ہے اس کو اجر و ثواب ملے گا۔

علامہ ابو الحسن سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں مفصل کلام فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس جملہ میں کئی احتمال ہو سکتے ہیں :-

(۱) ایک یہ کہ ”کل ما هو حلال عند اللہ تعالیٰ فهو بین بوصف الحل، يعرفہ کل أحد بأنه حلال“ اسی طرح ”الحرام کل ما هو حرام عند اللہ تعالیٰ فهو بین بوصف الحرمة، يعرفہ کل أحد بأنه حرام“ یعنی جو چیز فی الواقع یعنی اللہ تعالیٰ کے یہاں حلال ہے وہ بالکل واضح ہے اور تمام لوگوں کو معلوم ہے اور جو فی الواقع یعنی اللہ کے یہاں حرام ہے وہ بھی بالکل واضح ہے اور تمام لوگوں کو معلوم ہے۔

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ احتمال صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اشیاء کے اندر اگر غور کیا جائے تو ان میں فی الواقع اور عند اللہ کسی قسم کا اشتباہ نہیں ہے، لہذا فی الواقع اشیاء کی دو ہی قسمیں بنتی ہیں : حلال یا حرام، جبکہ حدیث پاک میں تین قسمیں بیان کی گئی ہیں : ایک حلال، دوسری حرام اور تیسری مشتبہات۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں ”الحلال بین حکماً، وهو أنه لا یضر تناوله، وکذا الحرام بین؛ من حیث أنه یضر تناوله، أي هما یعرف الناس حکمهما، لكن ینبغی للناس أن یعرفوا حکم المحتمل المتردد بین کونه حلالاً أو حراماً...“۔

مطلب یہ ہے کہ حلال کا حکم بھی ظاہر ہے کہ اس کا استعمال مضر نہیں اور حرام کا حکم بھی ظاہر ہے کہ اس کا استعمال مضر ہے، جو چیز قابل تحقیق ہے وہ ہے مشتبہات کا حکم، کہ ان کے حلال و حرام ہونے میں اشتباہ ہے، صاف طور سے نہ حلت معلوم ہے اور نہ حرمت معلوم ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ

و سلم نے اس کا حکم بیان فرمایا ہے کہ اس سے اجتناب کرنا چاہیے۔

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کا یہی صحیح مطلب ہے۔

(۳) تیسرا احتمال انھوں نے یہ بیان فرمایا ہے کہ ”الحلال الخالص یٰٰین“ و الحرام الخالص یٰٰین“

یعلمہما کل أحد، لکن المشتبه غیر معلوم لکثیر من الناس“۔

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ احتمال بھی درست نہیں کیونکہ اگر اس جملہ کے یہی

معنی لئے جائیں تو اس میں دو احتمال ہیں :-

(الف) ایک احتمال تو یہ کہ ”الحلال الخالص“ سے مراد ”الحلال الخالص المعلوم عند الناس“

ہو اور ”الحرام الخالص“ سے مراد ”الحرام الخالص المعلوم عند الناس“ ہو، یعنی ”الحلال یٰٰین“ اور ”الحرام یٰٰین“ میں جو ”الحلال“ اور ”الحرام“ واقع ہیں ان کو حلال فی علم الناس اور حرام فی علم الناس

قرار دیں تو مطلب ہو جائے گا ”الحلال الخالص المعلوم عند الناس یٰٰین و معلوم لدیہم“ و الحرام الخالص المعلوم عند الناس یٰٰین و معلوم لدیہم“ اس صورت میں جملہ بالکل بے معنی ہو جاتا ہے کیونکہ جب حلال

بھی وہ مراد ہے جو لوگوں کے لیے واضح ہے اور حرام بھی وہ مراد ہے جو لوگوں کے لیے واضح ہے پھر ”یٰٰین“ کہہ کر حکم لگانا بے معنی ہے، اس لیے علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”الحلال یٰٰین“ کے معنی

الحلال الخالص یٰٰین“ قرار دینا، اسی طرح ”الحرام یٰٰین“ کے معنی ”الحرام الخالص یٰٰین“ قرار دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ یوں کہا جائے ”المعلوم بالحل معلوم بالحل“ و ”المعلوم بالحرمة معلوم بالحرمة“ جس کا

کوئی فائدہ نہیں۔

(ب) اس جملہ کے اندر دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”الحلال یٰٰین“ سے مراد ”الحلال الخالص“ ہی

ہو اور ”الحرام یٰٰین“ سے ”الحرام الخالص“ ہی مراد ہو، البتہ پہلے احتمال کی طرح اس حلال خالص اور حرام خالص کا تعلق لوگوں کے علم کے ساتھ نہ ہو، یعنی ”الحلال الخالص المعلوم عند الناس“ اور

الحرام الخالص المعلوم عند الناس“ مراد نہ ہو بلکہ ”الحلال الخالص عند اللہ و فی نفس الأمر“ اور الحرام الخالص عند اللہ و فی نفس الأمر“ مراد ہو۔ اس تاویل اور احتمال کی صورت میں یہ معنی سب سے

پہلے جو احتمال بیان کیا گیا تھا کہ ”کل ما هو حلال عند اللہ تعالیٰ فهو یٰٰین بوصف الحل یعرفہ کل أحد بأنہ حلال“ اور ”الحرام کل ما هو حرام عند اللہ تعالیٰ بوصف الحرمة یعرفہ کل أحد بأنہ حرام“ کے معنی کی

طرف راجع ہوگا جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ عند اللہ اور فی الواقع اشیاء کی دو ہی قسمیں ہیں ① حلال ② حرام تیسری قسم مشتبہات کی کوئی گنجائش نہیں، لہذا یہ احتمال یہاں مراد لینا اس وجہ سے درست نہیں کہ حدیث

باب کے اس جملہ میں حرام اور حلال کے علاوہ تیسری قسم ”مشتبهات“ کا بھی ذکر ہے (۲۹)۔

لیکن غور کرنے سے راجح بھی تیسرا احتمال معلوم ہوتا ہے، لیکن ”خالص“ سے وہ معنی مراد نہیں جو علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے بتائے ہیں، بلکہ مراد ”حلال محض“ اور ”حرام محض“ ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز حلال محض ہے وہ تو کھلی ہوئی ہے، لوگ جانتے ہیں کہ گیہوں کی روٹی اور چاول کھانا حلال ہے، اسی طرح لوگ اس کو بھی جانتے ہیں کہ سور کا گوشت اور شراب حرام ہیں، ہاں دیکھنے کی چیز مشتبهات ہیں جن کی حلت و حرمت میں اشتباہ ہے۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کی یہی تشریح فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”فمعناه أن الأشياء على ثلاثة أقسام، حلال بين واضح لا يخفى حله كالخبز، والفواكه، والزيت، والعسل، والسمن، ولبن مأكول اللحم، وبيضته، وغير ذلك من المطعومات، وكذلك الكلام والنظر والمشى وغير ذلك من التصرفات فيها: حلال بين واضح لا شك في حله، وأما الحرام البين فكالخمر، والخنزير، والميتة، والبول، والدم المسفوح، وكذلك الزنا، والكذب، والغيبة، والنميمة، والنظر إلى الأجنبية، وأشياء ذلك. وأما المشتبهات فمعناه أنها ليست بواضحة الحل والحرمة...“ (۳۰)۔

اس تیسری صورت اور علامہ سندھی کی ترجیح دی ہوئی دوسری صورت میں فرق یہ ہے کہ انھوں نے ”بین“ ہونے کو اشیاء کے حکم کی حلت و حرمت کے ساتھ متعلق کیا ہے کہ حلال اشیاء کا حکم واضح ہے اور حرام اشیاء کا حکم بھی واضح ہے، البتہ مشتبهات کے حکم کی تحقیق اور پھر ان سے اجتناب کی ضرورت ہے۔ جبکہ اس تیسری صورت میں بذاتِ خود شے کی حلت و حرمت کے بین ہونے کو بیان کیا گیا ہے کہ حلال محض اشیاء بھی معلوم ہیں اور حرام محض اشیاء بھی، البتہ مشتبهات کے بارے میں چونکہ شبہ ہے اس لیے ان سے بچنا چاہیے۔ اور یہ مطلب حدیث کے جملے ”الحلال بین والحرام بین وبينهما مشبهات“ سے بغیر کسی قسم کی تاویل یا تکلف کے سمجھ میں آ رہا ہے۔ اس لیے یہی معنی راجح ہوں گے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

”مشتبهات“ کی تحقیق

”مشتبهات“ میں پانچ روایتیں ہیں:-

(۱) مشتبهات: باب افتعال سے اسم فاعل جمع مؤنث کے صیغہ کے ساتھ۔ اس صورت میں

(۲۹) دیکھئے حاشیۃ السندی علیٰ صحیح البخاری (ج ۱ ص ۳۵-۳۶)۔

(۳۰) شرح النووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۸) کتاب البیوع، باب أخذ الحلال وترك الشبهات۔

اس کی وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ چونکہ ان میں طرفین متخالفین میں سے ہر ایک کے ساتھ مشابہت موجود ہوتی ہے کہ بعض اوقات ایک طرف کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے اور بعض اوقات طرفِ مخالف کے ساتھ ، اس طرح ان میں اشتباہ ہو جاتا ہے ۔

(۲) مُشَبَّہَات: یہ باب تفعیل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے ، اس میں اور پہلے معنی میں کوئی فرق نہیں سوائے اس کے کہ باب تفعیل میں تکلف کے معنی ہوتے ہیں ۔

(۳) مُشَبَّہَات: باب تفعیل سے بصیغہ اسم مفعول ۔ اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے ”انہا مشبہات بغیرہا ممالم یتیقن فیہ حکمہا علی التعین“ یعنی ان امور کو ایسی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جن میں متعین حکم یقینی نہیں ۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کے معنی ہیں ”مشبہات بالہلال“ کہ ان امور کو حلال اشیاء کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے ۔

(۴) مُشَبَّہَات: باب تفعیل سے بصیغہ اسم فاعل ، اس کے معنی ہیں ”انہا تشبہ أنفسہا بالحلال“ ۔

(۵) مُشَبَّہَات: باب افعال سے بصیغہ اسم فاعل ۔ اس کے وہی معنی ہیں جو چوتھے معنی کے

ہیں (۳۱) ۔

پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ یہاں ”مشبہات“ سے مراد کیا ہے ؟

(۱) علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ امور ایسے ہیں جو کچھ لوگوں پر تو مشتبہہ رستے ہیں اور کچھ پر نہیں ، یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ امور فی ذاتہا مشتبہہ ہیں اور اصول شریعت میں ان کا کوئی بیان نہیں ہے ، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کا حکم بیان فرمایا ہے اور دلیل بھی قائم فرمادی ہے ، لیکن چونکہ بیان کبھی تو جلی ہوتا ہے ، اور تمام لوگ اُسے جان لیتے ہیں اور کبھی خفی ہوتا ہے ، خاص خاص علماء ہی اُسے جان سکتے ہیں جو اصول فقہ میں مہارت رکھنے والے ، نصوص کے معانی کا صحیح ادراک کرنے والے ، قیاس استنباط اور کسی شے کو اس کی نظیر و مثل پر رد کر سکنے والے ہوں ، اس لیے ان امور میں شبہ اور اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے (۳۲)۔ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس بات کی دلیل کہ یہ امور بذات خود مشتبہہ نہیں ، یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں ”لایعرفہا کثیر من الناس“ اس کا مفہوم یہی ہے کہ کچھ لوگ جانتے ہیں اگرچہ وہ تھوڑے ہیں ، لہذا جب بعض کے نزدیک وہ امر معلوم ہے تو وہ شے فی نفسہ مشتبہہ نہیں ہے ۔

(۳۱) دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۷)۔

(۳۲) معالم السنن (ج ۵ ص ۶) کتاب البیوع ، باب فی اجتناب الشبہات ۔

خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کو اس قسم کا اشتباہ پیش آئے اس کو شک دور ہونے تک توقف کرنا چاہیے اور بغیر اشرار کے اقدام نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ بغیر احتیاط کے اگر اقدام کر لیا جائے تو ممکن ہے وہ کسی حرام میں پھنس جائے، یہی ”حمی“ سے بچنے کا مطلب ہے جس کی یہاں مثال دی گئی ہے۔

امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ان امور کا مشتبہ ہونا اضافی ہے، یعنی ان لوگوں کی نسبت سے یہ مشتبہ ہیں جو حکم سے ناواقف ہیں، اور ان کے نزدیک شبہات سے بچنے کا مطلب یہ ہے کہ ناواقف شخص بغیر بصیرت و اشرار کے اقدام نہ کریں، اگر بصیرت موجود ہو تو وہ اقدام کر سکتے ہیں۔

(۲) امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ”مشتبہات“ سے وہ امور مراد ہیں جن میں دلائل حلت و حرمت متعارض ہوں، حتیٰ کہ اگر مجتہد اجتہاد کر کے کسی دلیل کی بنیاد پر جانب حلت کو ترجیح دے دے تب بھی وہ امر مشتبہ رہے گا۔ اس میں ورع یہ ہے کہ اس امر کا ارکاب بالکل نہ کیا جائے کیونکہ ممکن ہے اجتہاد میں خطا واقع ہو (۳۲)۔

حاصل اس قول کا یہ ہے کہ ”مشتبہات“ سے مراد وہ امور اجتہاد یہ ہیں جن میں کوئی نص یا اجماع موجود نہ ہو، اور ”توقی الشبہات“ سے مراد احتیاط و ورع کو بر سبیل تقویٰ اختیار کرنا ہے نہ کہ بر سبیل فتویٰ۔ (۳) علامہ مازنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں ”مشتبہات“ سے مکروہ امور مراد ہیں، اور مقصود یہاں ان مکروہات کے ارکاب سے بچنے پر آمادہ کرنا ہے، کیونکہ بہت سے لوگ مکروہات کا ارکاب کر بیٹھتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ حرام نہیں ہیں، جبکہ ان کا یہ عمل محرمات تک پہنچا سکتا ہے (۳۳)۔

(۴) بعض علماء فرماتے ہیں کہ ”مشتبہات“ سے یہاں وہ مباح امور مراد ہیں جن سے بچنا اور احتیاط کرنا اچھا ہے (۳۵)، یہی وجہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد آپ کے خلفاء اور اکثر صحابہ کرام مباحات سے بھی کنارہ کش رہتے تھے، چنانچہ وہ اچھے کھانے، اچھے لباس اور اچھے مکان سے بھی دور رہتے تھے اور کھردری زندگی گزارنے کے عادی تھے۔

ان اقوال میں آخری دونوں اقوال ضعیف ہیں، مکروہ اور مباح کا ”مشتبہات“ میں دخل نہیں۔ البتہ پہلی دونوں صورتیں ”مشتبہات“ میں داخل ہیں، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اشتباہ کی جتنی صورتیں ہیں وہ سب ”مشتبہات“ میں داخل ہیں ان سب سے اجتناب کرنا چاہیے (۳۶) مثلاً:-

(۳۲) دیکھئے شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۸) کتاب البیوع، باب أخذ الحلال وترك الشبہات۔

(۳۳) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۰۰)۔

(۳۵) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۷)۔

(۳۶) دیکھئے تکملة فتح السليم (ج ۱ ص ۶۲۳)۔

۱۔ کبھی تو یہ اشتباہ تعارضِ ادلہ کی وجہ سے ہوگا کہ ایک دلیل حرمت پر دال ہے اور ایک دلیل حلت پر۔ اب مجتہد کو ترجیح دینے میں دشواری ہوتی ہے، جیسے ماءِ مشکوک کا مسئلہ ہے، لہذا اس سے بچنا ہی بہتر ہے۔

۲۔ کبھی یہ اشتباہ تحقیقِ مناط میں اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے، مثلاً دار الحرب کے احکام کچھ ہیں اور دار الاسلام کے احکام ان سے جدا کچھ اور۔ اب کسی ایک ملک کے بارے میں اختلاف ہو گیا کہ آیا اس کو دار الحرب قرار دیا جائے یا دار الحرب قرار نہ دیا جائے، یہاں دار الحرب ہونا جو مناطِ حکم ہے اس میں اختلاف ہو گیا، اس لیے احکام میں اشتباہ ہمیشہ آجائے گا، ایسی صورت میں احتیاط اسی صورت میں ہے کہ جو چیز دار الحرب قرار دیے جانے کی صورت میں جائز ہو رہی تھی اس سے اجتناب کیا جائے، کیونکہ احتمال ہے کہ دار الحرب نہ ہو۔

۳۔ کبھی اشتباہ اس بنیاد پر پیش آتا ہے کہ ایک چیز من وجہ شریعت کے نزدیک حلال ہوتی ہے اور وہی چیز من وجہ اس کی نظر میں حرام بھی ہوتی ہے، مثلاً حدیث میں عورتوں کو زیارتِ قبور سے منع کیا گیا ہے (۳۷)، لیکن ساتھ ساتھ ایک حدیث میں ہے ”ولم یعزم علینا“ (۳۸)، یعنی قبرستان نہ جانے کو ہم پر واجب نہیں کیا گیا۔ اس کی وجہ سے اب اشتباہ پیدا ہو گیا لہذا اب احتیاط اسی میں ہوگی کہ اس کو ترک کیا جائے۔

۴۔ بعض اوقات اشتباہ بایں طور پیدا ہوتا ہے کہ ایک چیز شریعت کی نظر میں حلال ہے، لیکن اس کے اندر حرمت کا بھی کوئی قرینہ موجود ہے یا حرمت کے لیے حجت ناقصہ موجود ہے۔ جیسے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ اور عبد بن زمعہ کے درمیان زمعہ کی جاریہ کے بیٹے کے بارے میں اختلاف ہوا، عبد بن زمعہ کا دعویٰ تھا کہ یہ میرا بھائی ہے ”ولد علی فراش ابی“ اور حضرت سعد کا کہنا یہ تھا کہ میرے بھائی عتبہ بن ابی وقاص نے وصیت کی تھی کہ زمعہ کی جاریہ کا بیٹا میرا ہے، ان کا دعویٰ یہ تھا کہ مجھے ملنا چاہیے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان فیصلہ فرمایا ”الولد للفراش وللعاهر الحجر“

(۳۷) کما روی أبو ہریرۃ رضی اللہ عنہ: ”أن رسول اللہ ﷺ لعن زورات القبور“ أخرجه الترمذی فی جامعہ، فی کتاب الجنائز، باب ماجاء فی

کراہیۃ زیارۃ القبور للنساء، رقم (۱۰۵۶) وابن ماجہ فی سننہ، فی کتاب الجنائز، باب ماجاء فی النهی عن زیارۃ النساء القبور، رقم (۱۵۷۶)۔

وعن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: ”لعن رسول اللہ ﷺ زائرات القبور...“ أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸۷) فی کتاب

الجنائز، باب التغلیظ فی اتخاذ السرج علی القبور۔ وأبو داود فی سننہ، فی کتاب الجنائز، باب فی زیارۃ النساء القبور، رقم (۳۲۳۶)۔

(۳۸) عن أم عطیة رضی اللہ عنہا قالت: ”نہینا عن اتباع الجنائز ولم یعزم علینا“ (رواہ البخاری فی صحیحہ، فی کتاب الجنائز، باب اتباع النساء

الجنائز، رقم (۱۲۷۸) ومثله عند مسلم (ج ۱ ص ۴۰۴) کتاب الجنائز، باب فی نہی النساء عن اتباع الجنائز من غیر عزیمة)۔

بچہ صاحب ”فراش“ کا ہوگا اور زانی کے لیے حرمان ہے۔ چنانچہ آپ نے وہ بچہ عبد بن زعمہ کو دے دیا، گویا کہ شریعت کی نظر میں وہ بچہ عبد بن زعمہ کا بھائی ہوا، اور اسی نسبت سے ام المؤمنین حضرت سودہ بنت زعمہ رضی اللہ عنہا کا بھی بھائی ہوا، لیکن آپ نے اپنی زوجہ مطہرہ حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو حکم دیا ”احتجبی منہ یا سودہ“ اس کی وجہ یہی ہے کہ ایک طرف شریعت کی نظر میں اس سے پردہ نہیں ہے، دوسری طرف حرمت کا قرنہ بھی موجود ہے کہ وہ بچہ شکل و شبہت میں عتبہ بن ابی وقص کے مشابہ تھا، اگرچہ شرعاً یہ معتبر نہیں ہے لیکن چونکہ ایک قرنہ ضرور ہے اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو اس سے پردہ کا حکم دیا (۳۹)۔

اسی طرح حضرت عقبہ بن حارث رضی اللہ عنہ نے ایک عورت سے نکاح کیا تھا، نکاح کے بعد ایک خاتون آئیں اور کہا کہ میں نے تو عقبہ اور اس کی بیوی دونوں کو دودھ پلایا تھا، یہ دونوں رضاعی بھائی بہن ہیں لہذا ان کے درمیان نکاح کیسے ہوگا؟ حضرت عقبہ نے تو کہہ دیا ”ما أعلم أنك قد أَرْضَعْتَنِي، ولا أُخْبِرْتَنِي“ اسی طرح ان کے سرال والوں نے بھی کہا ”ما علمنا أَرْضَعْتَ صاحبًا“ پھر یہ مقدمہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہوا، یہاں حجت تامہ نہیں ہے کہ دودھ ہوں، یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں، بلکہ حجت ناقصہ ہے یعنی صرف ایک عورت ہے لیکن اس کے باوجود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جدا ہونے کے لیے فرمایا (۴۰)۔ یہ حکم اس وجہ سے دیا گیا کہ مشتبہات سے اجتناب ہونا چاہیے۔

۵۔ بعض اوقات اشتباہ بایں طور پیش آتا ہے کہ ایک چیز بالکل حلال ہے، کسی قسم کا اشتباہ نہیں، تین دوسروں کو غلط فہمی ہوتی ہے، جیسے تہمت کے مواقع پر عموماً ایسا ہوتا ہے کہ آپ ایک درست اور جائز کام کر رہے ہیں لیکن چونکہ موضع تہمت ہے اس لیے دوسرے کو مغالطہ ہوتا ہے، ایسی صورت میں بھی احتیاط کرنی چاہیے۔

دیکھئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف میں تھے، رات کا وقت تھا حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا آپ کے پاس آئیں، جب وہ جانے لگیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو چھوڑنے کے لیے مسجد کے دروازے تک تشریف لائے، وہاں سے دو انصاری صحابی گزر رہے تھے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ شیطان ان کے دلوں میں کوئی وسوسہ نہ ڈال دے، فرمایا ”ہذه صفیة“ گویا آپ نے

(۳۹) تفصیلی واقعہ کے لیے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷۶) کتاب البیوع، باب تفسیر المشبہات۔

(۴۰) دیکھئے مشکاة المصابیح (ج ۲ ص ۲۷۳ و ۲۷۴) کتاب النکاح، باب المحرمات، الفصل الأول، وانظر صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۷۶)

کتاب البیوع، باب تفسیر المشبہات۔ و (ج ۲ ص ۷۶۳ و ۷۶۵) کتاب النکاح، باب شهادة المرءة۔

ایک غلط فہمی جو پیدا ہو سکتی تھی اس کو دور فرما دیا (۴۱)۔

حاصل یہ ہے کہ جتنی چیزیں اشتباہ کی ہیں ان سب سے بچنا اور احتیاط کرنا چاہیے، البتہ یہ اجتنب کبھی تو واجب ہوگا اور کبھی مستحب۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ :-

اشتباہ یا تو کسی عامی کو پیش آئے گا یا مجتہد کو۔

عامی کو پیش آنے کی صورت میں اس کی وجہ یا تو یہ ہوگی کہ وہ عارف بالحکم نہیں ہے اور نہ ہی کسی مجتہد و مفتی سے اس نے سوال کیا، اس صورت میں تو اجتنب و توقی واجب ہے۔ اور یا اس کی وجہ یہ ہوگی کہ مجتہدین اور اہل افتاء حضرات کا اختلاف ہو گیا اور علم و ورع کے اعتبار سے ایک مفتی کو دوسرے مفتی پر ترجیح دینا مشکل ہے، ایسی صورت میں اجتنب و احتیاط کا حکم استحباً ہوگا۔

اور اگر اشتباہ مجتہد کو پیش آیا ہو تو اس کی وجہ یا تو یہ ہوگی کہ اس نے خاص اس مسئلہ کے حکم پر غور و فکر اور اجتہاد نہیں کیا، اس صورت میں یہ مجتہد ”عامی“ کے حکم میں ہے۔ اور اگر اشتباہ اُسے تعارضِ اولہ کی وجہ سے اور ترجیح نہ دے سکے کی وجہ سے پیش آیا ہو تو احتیاط و توقی واجب ہے۔ کیونکہ محرم کو بیع پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لیکن اگر اولہ کا تعارض تو ہے لیکن اباحت کو تحریم پر ترجیح بھی دے دی گئی تو ایسی صورت میں توقی مستحب ہے۔ (۴۲) واللہ اعلم

تنبیہ

ایک بات یہاں یہ یاد رکھنے کی ہے کہ ایک چیز ہے ”مشتبہات“ اور ایک چیز ہے ”وساوس“ دونوں میں فرق ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فرق کیا ہے چنانچہ ایک باب قائم کیا ہے ”باب من يتنزه من الشبهات“ (۴۳) یہاں تلقین ہے کہ ”مشتبہات“ سے بچنا چاہیے اور ایک ترجمہ قائم کیا ہے: ”باب من لم ير الوساوس ونحوها من الشبهات“ (۴۴) یعنی وساوس شبہات اور مشتبہ اشیاء میں داخل نہیں ہیں، لہذا مشتبہات سے تو بچنے کا حکم ہے لیکن وساوس کی پروا نہیں کرنی چاہیے۔

اس کی صورت یوں ہو سکتی ہے کہ کوئی آدمی کسی چیز میں کوئی ایسا احتمال پیش کرے جو ناشئ من

(۴۱) دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲) کتاب الصوم، باب زیارة المرأة زوجہا فی اعتکافہ۔

(۴۲) دیکھئے تکملة فتح الملمم (ج ۱ ص ۶۲۳)۔

(۴۳) دیکھئے (ج ۱ ص ۲۶۶) کتاب البیوع۔

(۴۴) توالہ بالا۔

دلیل صحیح نہ ہو، مثلاً مسلمان کا مذلوہ جانور ہے، اس میں کوئی احتمال نکالے کہ ممکن ہے اس نے تسمیہ پڑھ کر ذبح نہ کیا ہو، لہذا اس کا کھانا جائز نہیں!! یہ وسوسہ ہے اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔
یا مثلاً کسی کے پاس کچھ پانی ہے اور کوئی علامت ایسی نہیں جس کی وجہ سے اس پانی کو ناپاک کہا جائے، لیکن وہ احتمال نکالتا ہے کہ ممکن ہے کہ جن لائوں سے یہ پانی آ رہا ہے ان میں نجس پانی مل رہا ہو۔ ایسے وسوسے کا اعتبار نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه

پھر جو کوئی شبہ کی چیزوں سے بچتا ہے وہ اپنے دین و آبرو کو بچالیتا ہے۔
اس حدیث کے پہلے حصہ ”الحلال ہیں...“ میں احکام و مسائل کی طرف اشارہ ہے کہ حلال و حرام سب شریعت نے واضح کر دیے ہیں اور اب اس دوسرے حصہ ”فمن اتقى المشبهات...“ میں حوادث و وقائع کی طرف اشارہ ہے جن کے لیے ایک عرفی ضابطہ ذکر فرما دیا گیا ہے کہ عملی زندگی میں پیش آنے والے جن واقعات سے انسان کا سابقہ پڑتا ہے وہ واقعات و حوادث اگر مشبہات کی قبیل میں سے ہوں تو ان سے عرفاً بھی اجتناب کرنا چاہیے کہ اس سے آدمی کا دین اور اس کی آبرو محفوظ رہتی ہے۔
حاصل یہ ہے کہ جو شخص مشبہات سے اجتناب کرے گا اس پر شرعی حیثیت سے کوئی نکتہ چینی نہیں ہوگی۔ ایک آدمی دو اس شبہ سے نہیں پیتا کہ اس میں ”الکحل“ ہے تو اس کے دین پر بھی نکتہ چینی نہیں ہوتی اور اس کی آبرو کی بھی حفاظت رہتی ہے اور اگر کوئی آدمی احتیاط نہیں کرتا تو لوگ کم از کم یہ تو کہیں گے کہ وہ اس سلسلہ میں احتیاط نہیں کرتا۔

یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مشبہات میں پڑنے سے دنیوی نقصان بھی ہے کہ لوگ برا بھلا کہتے ہیں اور طعن و تشنیع کرتے ہیں جس سے آبرو ریزی ہوتی ہے۔ اور اس میں دینی مضرت بھی ہے کہ دین بالکل صاف ستھرا نہیں رہتا، اندیشہ ہوتا ہے کہ آگے چل کر شیطان کے اغواء سے محرماتِ محضہ میں واقع ہو جائے۔ اگر وہ مشبہات سے بچا رہے گا تو اس کی آبرو بھی لوگوں کی عیب جوئی اور زبان درازی سے محفوظ رہے گی اور دین بھی اغوائے شیطانی سے مامون رہے گا (۴۵)۔

ومن وقع فی الشبهات کراعی رعی حول الحمی یوشک أن یواقعہ

اور جو ان شبہ کی چیزوں میں پڑ گیا (سو وہ حرام میں پڑ گیا) اس کی مثال اس چرواہے کی ہے جو (شامی)

چراگہ کے ارد گرد چراتا ہو، قریب ہے کہ وہ جانوروں کو اس میں داخل کر دے۔

بخاری شریف کی تمام روایات میں یہ جملہ اسی طرح ہے: ”من وقع فی الشبهات کراع...“ (۴۶) اس میں اگر ”من“ کو شرطیہ مانیں تو جزا محذوف ہوگی ”وقع فی الحرام“ جیسا کہ مسلم شریف کی روایت میں جزا یہی مذکور ہے (۴۷)۔ اس صورت میں ”کراع یرعی...“ جملہ مستأنفہ ہوگا جس کا مقصود مثال پیش کر کے تنبیہ بالشاہد علی الغائب ہے (۴۸)۔

دوسری صورت یہ بھی ممکن ہے کہ ”من“ شرطیہ نہ ہو، بلکہ موصولہ ہو، اس صورت میں کچھ محذوف نہیں ہوگا، اور مطلب ہوگا ”الذی وقع فی الشبهات مثل راع یرعی...“ (۴۹)۔

لیکن اولیٰ اور ارجح پہلی ہی صورت ہے کیونکہ داری نے امام بخاری کے شیخ ابو نعیم ہی کے طریق سے روایت تخریج کی ہے جس میں ”وقع فی الحرام“ مذکور ہے (۵۰)، اسی طرح صحیح مسلم میں بھی زکریا بن ابی زائدہ رحمۃ اللہ علیہ کے طریق سے روایت مروی ہے (جیسا کہ یہاں بھی ان ہی کے طریق سے ہے) اس میں بھی ”وقع فی الحرام“ کی تصریح موجود ہے (۵۱)۔

الحِمْی: حمی محفوف جگہ کو کہا جاتا ہے، قدیم زمانے میں دستور یہ تھا کہ ملک کے ملوک و رؤساء زمین کا کچھ حصہ اپنے واسطے محصور و محفوف کر لیتے تھے (۵۲)، اس میں جو گھاس اور سبزہ ہوتا تھا ان ہی کے جانور چرتے تھے، اگر کوئی دوسرا وہاں چراتا تھا اس کو سزا دی جاتی تھی۔ پھر جانور کا خاصہ یہ ہے کہ جب وہ چربا ہو اور چرتے چرتے ایسی جگہ پر پہنچ جائے جہاں کھیت ساہنے ہو اور اندر خوب سبزہ ہو، وہ موقعہ پاتے ہی ایک دم اندر گھس جاتا ہے، چرواہا روکنا ہی رہتا ہے لیکن روک نہیں پاتا، اسی لیے سمجھدار چرواہے اپنے جانوروں کو دور رکھتے ہیں تاکہ پریشانی نہ ہو۔

اس مثال کا مطلب واضح ہے کہ انسان خود توراعی ہے اور اس کا نفس وہ جانور ہے جسے یہ چراتا ہے۔ اگر انسان نے اس جانور کو ”حِمْی اللہ“ یعنی چراگاہِ حق میں جانے سے نہ روکا تو چرنے اور چرانے

(۴۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۸)۔

(۴۷) دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۸) کتاب البیوع، باب أخذ الحلال وترك الشبهات۔

(۴۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۸)۔

(۴۹) حوالہ بالا۔

(۵۰) سنن الدارمی (ج ۲ ص ۳۱۹) فاتحۃ کتاب البیوع، باب فی: الحلال بین والحرام بین، رقم (۲۵۳۱)۔

(۵۱) دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۸)۔

(۵۲) دیکھئے النہایۃ لابن الاثیر (ج ۱ ص ۳۴۷)۔ نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۵ ص ۴۳) کتاب المساقاة، باب: لاحمی اللہ ولرسولہ صلی اللہ علیہ

والا دونوں مجرم ہوں گے چراگاہِ حق محرمات ہیں اور اس کا ماحول مشتبہات ہیں، جس نے اپنے نفس کو مشتبہات کے لیے آزاد چھوڑا وہ یقیناً محرمات میں بھی جاسکتا ہے، کیونکہ محرمات سرکاری چراگاہ ہیں، شاہی چراگاہ نہایت خوشنا اور نظر فریب ہوتی ہے، مگر اس سے بچنا ضروری ہوتا ہے۔ ان خوشنا اور دلفریب محرمات سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ آدمی مشتبہات سے بچے کیونکہ یہ حلال و حرام کے بین بین ہیں جو ان سے بچے گا وہ حرام سے بطریقِ اولیٰ بچے گا، کیونکہ حرام کی گھائی اس کے بعد ہے، بلکہ جو آدمی مباحات میں غلو کرتا ہے وہ مکروہات تک پہنچ جاتا ہے اور جو مکروہات میں احتیاط نہیں کرتا وہ حرام تک پہنچ جاتا ہے (۵۴)۔

علامہ ناصر الدین ابن المنیر رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے شیخ، اسکندریہ کے زاہد الیوا القاسم منصور (یا الیوا القاسم بن منصور) قناری رحمۃ اللہ علیہ (۵۴) سے نقل کیا ہے وہ فرمایا کرتے تھے ”المکروہ عقبة بین العبد والحرام، فمن استکثر من المکروہ تطرق إلى الحرام، والمباح عقبة بین المکروہ، فمن استکثر منه تطرق إلى المکروہ“ (۵۵) یعنی مکروہ بندہ اور حرام کے درمیان ایک گھائی ہے جو مکروہات کا زیادہ ارتکاب کرے گا وہ حرام تک جا پہنچے گا اور اسی طرح مباح بھی بندہ اور مکروہ کے درمیان ایک گھائی ہے، جو مباحات میں غلو کرے گا وہ مکروہات تک ضرور پہنچ جائے گا۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں (۵۶) کہ یہ مضموم دراصل ایک حدیث سے ماخوذ ہے جو ابن

(۵۴) دیکھئے فضل الباری (ج ۱ ص ۵۴۶ و ۵۴۷)۔

(۵۴) ان کا نام صاحب قاموس نے ”الیوا القاسم منصور“ لکھا ہے، علامہ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے ”وقال: أبو القاسم بن منصور کما فی التبصیر للمحافظ“ دیکھئے تاج العروس (ج ۳ ص ۳۷۸)۔ جبکہ حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا پورا نام ”محمد بن منصور بن یحییٰ الیوا القاسم قناری“ لکھا ہے۔

ان کے حالات میں انھوں نے لکھا ہے کہ ”یہ اپنے ایک باغ میں رہتے تھے، وہی باغ ان کا ذریعہ آمدنی تھا، نہایت متورع تھے، لوگوں کو اس کے پھل میں سے کھلایا کرتے تھے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا کرتے تھے، حکمرانوں کو مؤخر انداز سے ظلم سے روکتے تھے، چنانچہ حکمران بھی ان کی باتیں سننے اور ماننے تھے، لوگ ان کی زیارت کے لیے آتے تو وہ ایک کھڑکی سے جھانک کر ان سے بات چیت کر لیا کرتے تھے، لوگ اس پر بھی بہت خوش ہوتے تھے۔ ان کا ایک بہت ہی عجیب واقعہ معروف ہے کہ انھوں نے اپنا ایک جانور کسی کے ہاتھ فروخت کیا، چند دنوں کے بعد وہ شخص جانور لے کر آیا اور بتایا کہ آپ کا جانور ہمارے ہاں کچھ نہیں کھاتا، انھوں نے اس سے پوچھا کہ تمہارا مشغلہ کیا ہے؟ اس نے بتایا کہ میں والی کا درباری در قاص ہوں شیخ نے اس کی طرف دیکھا اور فرمایا کہ ہمارا جانور حرام نہیں کھاتا، اس کے بعد اسے در اہم واپس کئے، چونکہ وہ در اہم مخلوق ہو گئے تھے اور امتیاز کی صورت نہ تھی اس لیے ان در اہم کے علاوہ دوسرے در اہم بھی دے دیے۔ لوگوں نے تبرک سمجھ کر ایک ایک درہم کو تین تین درہم کے بدلے میں خریدا۔ ۶۶۲ھ میں ان کا انتقال ہوا، انھوں نے کل پچاس درہم کے برابر سامان اپنے پیچھے چھوڑا، لوگوں نے یہ سامان پچیس ہزار درہم میں خریدا۔ دیکھئے ”البدایۃ والنہایۃ“ (ج ۱ ص ۲۴۳ و ۲۴۴)۔

(۵۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۷)۔

(۵۶) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۷)۔

جہاں رحمۃ اللہ عملیہ نے نقل کی ہے ”اجعلوا بینکم وبين الحرام سترۃ من الحلال“ من فعل ذلک استبرأ لدينہ وعرضہ، ومن ارتفع فیہ کان کالمُرْتِیعِ الیٰ جنب الحمی“ (۵۷)۔

ألا وإن لكل مَلِکِ حمی، ألا إن حمی اللہ فی أرضہ محارمہ
 سنا! ہر بادشاہ کی ایک مخصوص چراگاہ ہوتی ہے، اس کی ایک مخصوص زمین ہوتی ہے جس میں کسی کو داخل ہونے یا چرانے کی اجازت نہیں ہوتی اور اللہ کا حمی اس کی زمین میں اس کے محارم ہیں۔
 یعنی اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کو حرام کر دیا ہے ان کے قریب جانے کی اجازت نہیں ہوتی، اور اگر کوئی جاتا ہے تو سزا کا مستحق ہوتا ہے، ایسے ہی اگر کوئی خدائے پاک کے حمی میں داخل ہوگا تو مستحق سزا ہوگا۔

یہاں یہ بات واضح رہے کہ حمی یا چراگاہ کو مختص کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں، البتہ مصالح شرعیہ کی وجہ سے ضرورت پیش آجائے تو بات دوسری ہے (۵۸)، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ”نقیع“ کو ”حمی“ بنانا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ”شرف“ اور ”ربذہ“ کو ”حمی“ بنانا ثابت ہے (۵۹)۔ اور یہ دینی مصلحت کی وجہ سے تھا (۶۰)۔

یہاں تشبیہ سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ ”حمی“ کا اختصاص جائز ہے کیونکہ تشبیہ سے تو کسی بات کو سمجھانا مقصود ہوتا ہے، تشبیہات سے مسائل ثابت نہیں ہوا کرتے اور نہ ہی ان سے احکام کا استنباط ہوتا ہے۔ لہذا یہاں جو تشبیہ ہے یہ تشبیہ المحمود بالذموم ہے (۶۱)۔ واللہ اعلم۔

فائدہ

ابو عمرو دانی رحمۃ اللہ علیہ نے بعض علماء سے نقل کیا ہے کہ یہ تمثیل شعبی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے اور اج ہے، حدیث کا جزء نہیں۔

علامہ عینی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ تعالیٰ نے اس بات کی تردید کی ہے اور تحقیق کر کے ثابت کیا

(۵۷) موارد الظمآن فی زوائد ابن حبان (ص ۶۳۳) کتاب الزہد، باب فی الورع رقم (۲۵۵۶)۔

(۵۸) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۲ ص ۲۱۳) کتاب المساقاۃ، باب: لا حمی الا للہ ولرسلہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۵۹) انظر صحیح البخاری، کتاب المساقاۃ، باب: لا حمی الا للہ ولرسلہ ﷺ۔

(۶۰) انظر العمدة (ج ۱۲ ص ۲۱۳) والفتح (ج ۵ ص ۴۳)۔

(۶۱) دیکھئے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۵۳)۔ وأنوار الباری (ج ۲ ص ۱۹۸)۔

ہے کہ یہ تمثیل مدرج نہیں، بلکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا جزء ہے (۶۲)۔

الْأَوَانُ فِي الْجَسَدِ مَضْغَةٌ إِذَا صَلَحَتِ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ

كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ

سن لو! جسم کے اندر ایک ٹکڑا ہے جب وہ سنور جاتا ہے تو سارا جسم سنور جاتا ہے اور جب وہ بگڑ جاتا ہے تو پورا جسم بگڑ جاتا ہے، سن لو! وہ ٹکڑا ”دل“ ہے۔
”مضغہ“ گوشت کے ٹکڑے کو کہتے ہیں (۶۳)۔

”صَلَحَ“ اور ”فَسَدَ“ دونوں بابِ نصر سے مستعمل ہیں البتہ ”صلح“ بابِ کرم سے بھی مستعمل ہوتا ہے (۶۴)۔

”قلب“ دل کو کہتے ہیں، کبھی ”عقل“ پر بھی قلب کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، چنانچہ فراء نے ارشاد باری تعالیٰ ”إِنَّا فِیْ ذَٰلِكَ لَذِکْرٍ لِّمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ“ (۶۵) میں ”قلب“ کی تفسیر ”عقل“ سے کی ہے (۶۶)۔

بعض حضرات کے نزدیک ”قلب“ ذوق کے لیے خاص ہے، جبکہ بعض حضرات دونوں کے ایک اور ہم معنی ہونے کے قائل ہیں (۶۷)۔

”قلب“ کی وجہ تسمیہ یا تو اس کے ”مقلب فی الأمور“ ہونا ہے اور یا اس لیے کہ یہ اصل البدن اور خلاصۃ البدن ہے، اور خلاصۃ الشیء کو ”قلب الشیء“ کہتے ہیں (۶۸)۔ یا اس کے جسم میں ”مقلوب“ رکھے جانے کی وجہ سے اسے ”قلب“ کہا جاتا ہے (۶۹)۔

پھر چونکہ ”قلب“ بہت سے خواطر و واردات کا محل ورود ہوتا ہے اور اس کی کیفیت ایک نہیں

(۶۲) دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۰۲) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۸)۔

(۶۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۸) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۸)۔

(۶۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۸)۔

(۶۵) سورة ق/۳۴۔

(۶۶) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۸)۔

(۶۷) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۸)۔

(۶۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۸) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۸)۔

(۶۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۸)۔

رہتی اس لیے اس کو ”قلب“ کا نام دیا گیا، چنانچہ شاعر نے اسی معنی کی طرف اشارہ کیا ہے :-

ما سَمِیَ القلب الا من تقلبه
فاحذر علی القلب من قلب وتحويل (۷۰)

لیکن یہاں یہ واضح رہے کہ ”قلب“ دراصل اُس مضغہٴ صغریٰ کا نام نہیں جو جسم انسانی میں ہے بلکہ ”قلب“ ایک لطیفہ کا نام ہے جو اس جسم کے اندر ہے، جیسے دماغ میں تمام حواس باطنہ ہیں حالانکہ جسم میں وہ نظر نہیں آتے بلکہ دماغ کی تشریح کر کے بتلایا جاتا ہے کہ فلاں حصہ میں حس مشترک ہے، فلاں حصہ میں حافظہ ہے، حالانکہ اگر دماغ کو لے کر دیکھا جائے تو سوائے دماغی جسم کے اور کچھ نہیں، ایسا ہی قلب ہے، جس طرح تمام جسمانی نظام حیات کا طبعی حیثیت سے اصل منبع قلب ہے، قلب کی حرکت بند ہونے سے سارا نظام ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح روحانی اور شرعی حیثیت سے بھی تمام اعمال و جوارح کی درستی کا مدار لطیفہٴ قلب کی صلاح و درستی پر ہے، اگر قلبی احوال اور روحانی ملکات درست نہیں ہوں تو ظاہری افعال و اعمال کا سارا نظام مختل ہو جائے گا (۷۱)۔

بظاہر یہاں اس جملہ کا ماقبل سے کوئی تعلق و ارتباط نہیں ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ جملہ نہایت ہی حکیمانہ اور پر مغز ہے جس کا ماقبل سے نہایت ہی لطیف ارتباط و تعلق ہے۔

یہ ارتباط اس طرح ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے تو مشتبہات سے پرہیز کرنے اور بچنے کی ترغیب و تاکید فرمائی، اب بیان فرماتے ہیں کہ ان مشتبہات سے بچنے کا کیا طریقہ ہے؟ کس ذریعہ سے اسے حاصل کیا جاسکتا ہے؟ تو فرمایا کہ قلب جو تمام جواہر و کمالات کا منبع و مخزن ہے اس کو درست کر لو پھر ہر قسم کے مشتبہات سے بچ سکو گے، یعنی قلب اگر صالح اور درست ہوا اس میں خوف خداوندی اور خشیت الہی ہوئی تو پھر مشتبہات سے بچنا آسان ہے، ہر عضو تمہارا متقی و پرہیزگار بن جائے گا اور اگر قلب کا حال بگڑ گیا اس میں خوف خدا نہ رہا تو پھر سب کچھ بگڑ جائے گا، ہر عضو تم کو گناہ و معاصی کی طرف کھینچنے لگے گا، اصل مشین یا انجن قلب ہے، اس کو درست کر لو وہ جدھر جائے گا اعضاء کے سب ڈبے اسی کے ساتھ اُدھر ہی جائینگے (۷۲)۔

یہی نے شعب الایمان میں ایک طویل روایت نقل کی ہے جس میں ہے ”القلب ملک، ولہ جنود“

(۷۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۸)۔

(۷۱) فضل الباری (ج ۱ ص ۵۳۷)۔

(۷۲) دیکھئے فضل الباری (ج ۱ ص ۵۳۷ و ۵۳۸)۔

فإذا صلح الملك صلحت جنوده، وإذا فسد الملك، فسدت جنوده...“ (۷۳) -

خلاصہ یہ ہے کہ قلب جسمانی حیات و صلاحِ اعضاء و جوارح کے لیے منع کی حیثیت رکھتا ہے کہ اس کے اندر اختلال کی وجہ سے سارے جسم میں اختلال پیدا ہو جاتا ہے، اسی طرح لطیفہ قلب کے اوپر تمام روحانی کمالات کا مدار ہے، تمام اعمال و افعال کی شرعاً درستی اسی لطیفہ قلب کی درستی پر موقوف ہے۔ قلب کے صلاح ہی پر روحانیت کی اصلاح و ترقی، خشیتِ خداوندی اور اخلاقِ حمیدہ کا اہتمام موقوف ہے اور یہی مدارِ نجات ہیں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

محلِ عقل

ابن بطلال رحمۃ اللہ علیہ نے حدیثِ باب سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ محلِ عقل قلب ہے (۷۴) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس استدلال کو بطورِ استحسان نقل کیا ہے (۷۵)، جبکہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے کسی بھی جانب استدلال درست نہیں (۷۶)۔

در اصل اس مسئلہ میں اختلاف ہے :-

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور متکلمین کے نزدیک محلِ عقل قلب ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور اطباء کے نزدیک محلِ عقل دماغ ہے (۷۷)۔

ظاہرِ قرآن کریم سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے جس میں ہے ”فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا“ (۷۸)

جبکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے ہم نوا اطباء اس سے استدلال کرتے ہیں کہ دیکھئے دماغ کے فاسد ہو جانے اور بگڑ جانے سے عقل فاسد ہو جاتی ہے، معلوم ہوا کہ محلِ عقل دماغ ہے (۷۹)۔

حضرت شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت عقل کا اصل منع قلب ہی ہے (۸۰)

(۷۳) رواہ البیہقی عن ابی ہریرۃ مرفوعاً وموقوفاً بطریق مختلفۃ، کما رواہ عن ابی سعید مرفوعاً أيضاً. انظر شعب الایمان للبیہقی (ج ۱ ص ۱۳۲-۱۳۳)

باب فی الایمان باللہ عز و جل، فصل فی حدوث العالم، رقم (۱۰۹) و (۱۱۰)۔

(۷۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۹)۔

(۷۵) حوالہ بالا۔

(۷۶) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۰۲)۔

(۷۷) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۰۲)۔

(۷۸) الحج/۳۶۔

(۷۹) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۰۲)۔

الباری (ج ۱ ص ۱۵۳ و ۱۵۵) نیز دیکھئے درس بخاری (ج ۱ ص ۳۰۰)۔

لیکن چونکہ قلب اور دماغ میں اتصال ہوتا ہے اس لیے عقل کو جو ادراک ہوتا ہے اس کی تصویر دماغ کے اندر نقش ہوتی ہے ، اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے کہ بجلی کا بلب اور بٹن ، جب بجلی کا بٹن ایک جگہ دبایا جاتا ہے تو بلب دوسری جگہ روشن ہوتا ہے ، اسی طرح یہاں بھی قلب میں جو جنبش ہوتی ہے تو وہاں دماغ کے ادراکات کی بتیاں روشن ہو جاتی ہیں ۔ لہذا حاصل یہ ہوا کہ عقل کا محل درحقیقت قلب ہے اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس عقل کے محل یعنی قلب میں ادراکات کا انتقال نہیں ہوتا ، بلکہ یہ انتقال دماغ میں ہوتا ہے ، چنانچہ نصوص قرآنیہ ”إِن فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ“ (۸۱) ، أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَنظُرُوا كَيْفَ يَتَعَفَّلُونَ بِهَا...“ (۸۲) اور ”أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا“ (۸۳) سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ محل عقل درحقیقت قلب ہی ہے ، اگرچہ قلب و دماغ میں اس قدر قوی اتصال ہے کہ دماغ پر محل عقل ہونے کا گمان ہوتا ہے ، اسی قوت اتصال کی وجہ سے دماغ کے فاسد ہونے سے قلب پر اثر پڑتا ہے اور عقل مآوٹ ہو جاتی ہے ۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۳۸ - باب : أَدَاءُ الْخُمْسِ مِنَ الْإِيمَانِ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد
خمس [بضم الخاء والکاف والمیم والکافنا (۸۴)] غنیمت کا پانچواں حصہ مراد ہے ۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ باب قائم فرمایا ہے کہ خمس کی ادائیگی ایمان کے شعبہ میں سے ہے ۔ اس سے امام بخاری کا مقصد واضح ہے کہ وہ امور ایمان کو شمار کر رہے ہیں ۔

ایک اشکال کا جواب

اس سے پہلے امور ایمان کے بارے میں ”باب اتباع الجنائز من الإیمان“ گذرا ہے ، درمیان میں چند ایجاب کے بعد یہ باب قائم کیا ، سوال یہ ہے کہ اس باب کو بھی وہیں ”اتباع الجنائز“ کے ساتھ ذکر کیوں نہیں کیا ؟ درمیان میں دیگر ایجاب کیوں ذکر کئے ؟

(۸۱) سورۃ ق/۳۷۔

(۸۲) الحج/۳۶۔

(۸۳) محمد/۲۳۔

(۸۴) لسان العرب (ج ۶ ص ۷۰) مادہ ”خمس“۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک لطیف بات کا لحاظ کیا ہے ، وہ یہ کہ انھوں نے ماقبل میں جن اعمال کو ایمان یا اسلام سے متعلق قرار دیا تھا وہ تو روزمرہ کے اعمال تھے ، جبکہ یہ خمس کی ادائیگی مالِ غنیمت میں سے ہوتی ہے ، اور مالِ غنیمت جہاد میں ملتا ہے ، اور جہاد زندگی میں کبھی کبھی اور کسی کسی کو نصیب ہوتا ہے ، سینکڑوں ہزاروں آدمی ایسے بھی ہیں کہ انہیں جہاد نصیب ہی نہیں ہوتا ، اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”أداء الخمس من الإیمان“ کو بھی علیحدہ کر کے بیان کیا ہے (۸۵)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ باب ، اتباع الجنائز کے باب کے بعد اس لیے رکھا ہے کہ بسا اوقات جہاد میں جب لوگ شہید ہوتے ہیں تو پہلے شہداء کو دفن کیا جاتا ہے ، اس کے بعد غنیمت تقسیم ہوتی ہے اور اس سے خمس نکالا جاتا ہے (۸۶)۔ واللہ اعلم۔

ماقبل کے باب سے ربط و مناسبت

اس باب کی ماقبل کے باب سے مناسبت یہ ہے کہ ماقبل میں حلال اور حرام کا ذکر ہے ، حلال مامور بہ ہے اور حرام منہی عنہ ہے ، مذکورہ باب میں بھی یہی دونوں چیزیں ہیں مامور بہ اور منہی عنہ۔ مامور بہ مثلاً ایمان باللہ ، ایمان بالرسول ، اقامتِ صلوہ ، ایتاءِ زکوہ ، صیامِ رمضان اور ادائیگیِ خمس ، اور منہی عنہ مثلاً حتم وغیرہ ظروف کا استعمال (۸۷)۔

پھر یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”أداء الخمس من الإیمان“ کا باب منعقد فرمایا ہے ، جبکہ کتاب الجہاد کے اواخر میں ”أداء الخمس من الدین“ کا باب قائم فرمایا ہے (۸۸)۔ یہاں مسائلِ ایمان کی حیثیت سے ذکر کیا ہے اور وہاں غنیمت کے بیان کی حیثیت سے۔ واللہ اعلم۔

تنبیہ

پچھلے ہم بتا چکے ہیں کہ یہ لفظ ”خمس“ (بضم الخاء) ہے اور اس سے مراد مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ ہے۔

لیکن بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہ لفظ ”خمس“ (بفتح الخاء) ہے اور اس سے مراد ارکانِ خمسہ

(۸۵) دیکھئے إیضاح البخاری (ج ۲ ص ۲۶)۔

(۸۶) دیکھئے تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

(۸۷) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۰۲)۔

(۸۸) دیکھئے کتاب فرض الخمس ، باب أداء الخمس من الدین ، رقم (۳۰۹۵)۔

ہیں اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ارکانِ خمسہ کی ادائیگی ایمان کے شعبہ میں سے ہے۔
لیکن یہ بات تین وجوہ سے درست نہیں :-

- (۱) اول تو اس لیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب میں جو حدیث ذکر کی ہے اس میں صرف ”ارکانِ خمسہ“ ہی کا ذکر نہیں بلکہ ”خمس“ کا بھی ذکر ہے۔ لہذا ”خمس“ کو چھوڑ کر باقی ارکانِ خمسہ کو ایمان کا شعبہ قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا۔
- (۲) دوسرے یہ کہ حدیثِ باب میں حج کا ذکر نہیں ہے۔
- (۳) تیسرے یہ کہ ارکانِ خمسہ میں سے صلوٰۃ و زکوٰۃ وغیرہ پر مستقل تراجم ماقبل میں گزر چکے ہیں (۱) واللہ اعلم۔

۵۳ : حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ قَالَ : أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ أَبِي جَمْرَةَ قَالَ : كُنْتُ أَقْعُدُ مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ (۲) يُجْلِسُنِي عَلَى سَرِيرِهِ ، فَقَالَ : أَقِمْ عِنْدِي حَتَّى أَجْعَلَ لَكَ سَهْمًا مِنْ مَالِي ، فَأَقَمْتُ مَعَهُ شَهْرَيْنِ ، ثُمَّ قَالَ : إِنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ لَمَّا أَتَوْا النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : (مَنْ الْقَوْمُ ؟ أَوْ مَنْ الْوَفْدُ) ؟ . قَالُوا : رَبِيعَةُ . قَالَ : (مَرْحَبًا بِالْقَوْمِ ، أَوْ بِالْوَفْدِ ، غَيْرَ خَزَايَا وَلَا نَدَامَى) فَقَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّا لَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَأْتِيكَ إِلَّا فِي شَهْرِ الْحَرَامِ ، وَبَيْنَنَا وَبَيْنَكَ هَذَا الْحَيُّ مِنْ كُفَّارٍ مُضَرٍّ ، فَمُرْنَا بِأَمْرِ فَضْلٍ ، نُخْبِرَ بِهِ مَنْ وَرَاءَنَا ، وَنَدْخُلَ بِهِ الْجَنَّةَ . وَسَأَلُوهُ عَنِ الْأَشْرَبَةِ : فَأَمَرَهُمْ بِأَرْبَعٍ ، وَنَهَاَهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ ، أَمَرَهُمْ : بِالْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَحْدَهُ ، قَالَ : (أَتَذَرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ وَحْدَهُ) . قَالُوا : اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ ، قَالَ : (شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ ، وَصِيَامُ رَمَضَانَ ، وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمْسَ) . وَنَهَاَهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ : عَنِ الْخَتَمِ

(۱) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۳۰۳)۔

(۲) الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ فی کتاب العلم باب تحریر النبی ﷺ وفد عبد القیس علی أن یحفظوا الایمان والعلم ، ویخبروا من وراءهم ، رقم (۸۷) وفی کتاب مواقیب الصلاة ، باب : منبیین الیہ واتقوہ ... رقم (۵۲۳) وفی کتاب الزکاة ، باب وجوب الزکاة ، رقم (۱۳۹۸) وفی کتاب فرض الخمس ، باب : أداء الخمس من الدین ، رقم (۳۰۹۵)۔ وفی کتاب المناقب ، باب (بدون ترجمة بعد باب نسبة الیمن الی اسماعیل ، رقم (۳۵۱۰) وفی کتاب المغازی ، باب وفد عبد القیس ، رقم (۳۳۶۸) وفی کتاب الادب ، باب قول الرجل : مرحبا ، رقم (۶۱۷۶) وفی کتاب أخبار الآحاد ، باب وصاة النبی ﷺ وفود العرب أن یبلغوا من وراءهم ، رقم (۷۲۶۶) وفی کتاب التوحید ، باب قول الله تعالى : وال الله خلقکم وما تعملون ، رقم (۷۵۵۶)۔ ومسلم فی صحیحہ فی کتاب الایمان ، باب الأمر بالایمان بالله تعالى ... رقم (۱۲۳) و (۱۲۵) و (۱۲۶)۔ والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۷۱) فی کتاب الایمان و شرائعہ باب أداء الخمس ، رقم (۵۰۳۳) ، وأبو داود فی سننہ فی کتاب الأشربة ، باب فی الأوعية ، رقم (۳۶۹۲) و (۳۶۹۳) و (۳۶۹۶)۔ والترمذی فی جامعہ فی کتاب الایمان ، باب فی إضافة الفرائض الی الایمان ، رقم (۲۶۱۱) وابن ماجہ فی سننہ فی کتاب الزهد ، باب الحلم ، رقم (۳۱۸۶)۔

وَالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَآخِرُهَا وَقَالَ : (أَحْفَظُوهُنَّ وَأَخْبِرُوا بَيْنَ مَنْ وَرَاءَكُمْ) .
 ۸۷ ، ۵۰۰ ، ۱۳۳۴ ، ۲۹۲۸ ، ۳۳۱۹ ، ۴۱۱۰ ، ۴۱۱۱ ، ۵۸۲۲ ، ۶۸۳۸ ،

[۷۱۱۷]

تراجم رجال

(۱) علی بن الجعد - یہ ابو الحسن علی بن الجعد بن عبید جوہری بغدادی ہیں (۳) -

ابراہیم بن سعد ، اسرائیل بن یونس ، اسماعیل بن عیاش ، حماد بن سلمہ ، حماد بن زید ، ربیع بن صبیح ، سفیان ثوری ، سفیان بن عیینہ ، شعبہ ، مبارک بن فضالہ اور ابو اسحاق نزاری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے حدیث روایت کرتے ہیں (۴)

ان سے امام بخاری ، امام ابو داؤد ، ابراہیم حربی ، ابو یعلیٰ موصلی ، احمد بن حنبل ، ابو زرعة عبید اللہ بن عبد الکرم رازی ، ابو بکر بن ابی شیبہ ، یحییٰ بن معین اور یعقوب بن شیبہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ نے حدیث کا علم حاصل کیا ہے (۵) -

۱۳۳ھ میں پیدا ہوئے (۶) -

محمد بن حماد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں ”سألت يحيى بن معين عن علي بن الجعد، فقال: ثقة صدوق، ثقة صدوق“ (۷) -

اسی طرح عبد الحلق بن منصور نے بھی امام یحییٰ معین سے ان کا ”ثقة“ ہونا نقل کیا ہے (۸)

یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”علي بن الجعد أثبت البغداديين في شعبة“ (۹) -

انہی سے منقول ہے ”رباني العلم“ (۱۰)

(۳) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) -

(۴) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۳۲) -

(۵) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۳۲) -

(۶) وقيل: سنة أربع وثلاثين ومائة، وقيل: سنة ست وثلاثين ومائة - انظر سير أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۳۶۰) -

(۷) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۳۸) وسير أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۳۶۶) -

(۸) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۳۸) -

(۹) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۳۹) -

(۱۰) توالہ بالا -

امام ابو زرعه رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان صدوقاً فی الحدیث“ (۱۱) -

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان متقناً صدوقاً، ولم أر من المحدثین من یحفظ ویأتی بالحدیث علی لفظ واحد، لا یغیرہ، سوی قبیصۃ وأبی نعیم فی حدیث الثوری، ویحیی الجعفی فی حدیث شریک، وعلی بن الجعد فی حدیثہ“ (۱۲) -

صالح بن محمد اسدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۱۳) -

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صدوق“ (۱۴) -

امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة مأمون“ (۱۵) -

ابن قانع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ثبت“ (۱۶) -

مطین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۱۷) -

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”الحافظ الثبت“ (۱۸) اور ”الإمام الحافظ الحجة مسند بغداد“ (۱۹)

کے اہاب سے یاد کیا ہے -

البتہ ان کے بارے میں رجال حدیث سے دو طعن مقول ہیں :-

ایک یہ کہ یہ جہمی تھے اور قرآن کو مخلوق کہتے تھے -

چنانچہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة، لکنہ جہمی“ (۲۰) اور اسی بنیاد پر امام احمد بن

حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے دونوں صاحبزادوں کو اُن سے سماع سے منع فرمادیا تھا -

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کا جہمی (۲۱) ہونا ثابت نہیں اور نہ ہی یہ خلق قرآن کے قائل تھے (۲۲)

(۱۱) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۵۰) -

(۱۲) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۵۰) -

(۱۳) حوالہ بالا -

(۱۴) حوالہ بالا -

(۱۵) تہذیب التہذیب (ج ۷ ص ۲۹۲) -

(۱۶) حوالہ بالا -

(۱۷) حوالہ بالا -

(۱۸) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۱۶) رقم (۷۵۹۸) -

(۱۹) سیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۳۵۹) -

(۲۰) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۱۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۳۶۶) -

(۲۱) ”الجهمية: من ينفي صفات الله تعالى، التي أثبتتها الكتاب والسنة، ويقول: إن القرآن مخلوق“ مقدمة الفتح (ص ۳۵۹) -

(۲۲) دیکھئے تعلیقات الکاشف (ج ۲ ص ۳۶) رقم (۳۸۸۸) -

بلکہ ان سے صرف اتنا منقول ہے ”من قال: القرآن مخلوق، لم أعنفه“ (۲۳)۔
حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ اس ”تجہّم“ کے طعن کو نقل کر کے فرماتے ہیں ”وقد كان طائفة من
المحدثين يتطعون في من له هفوة صغيرة تخالف السنة، وإلا فعلى: إمام كبير، حجة“ (۲۴)۔
دوسرا الزام ان پر ”تشيع“ کا ہے :-

چنانچہ ابو غسان دؤری نقل کرتے ہیں کہ میں علی بن الجعد کے پاس تھا، اس مجلس میں حضرت عبد اللہ
بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ”کننا نفاضل على عهد النبي ﷺ، فنقول: خير هذه الامة بعد النبي ﷺ:
أبو بكر، وعمر، وعثمان، فيبلغ النبي ﷺ فلا ينكره“ کا ذکر آیا، تو علی بن الجعد نے کہا ”انظروا إلى هذا
الصبي، هولم يحسن أن يطلق امرأته، يقول: كننا نفاضل“ (۲۵)۔ اسی طرح ان کے سامنے جب حضور اکرم
صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ”إن ابني هذا سيد“ (۲۶) کا ذکر ہوا تو کہا ”ما جعله الله سيّداً“ (۲۷)۔
جہاں تک حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما پر طعن کا تعلق ہے سو علی بن الجعد سے اس کا انکار منقول
ہے، چنانچہ احمد بن ابراہیم دورق کہتے ہیں: ”قلت لعلی بن الجعد: بلغني أنك قلت: ابن عمر ذاك الصبي!
قال: لم أقل...“ (۲۸)۔

اسی طرح حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی منقبت والی حدیث ”إن ابني هذا سيد“ کا جو انکار منقول
ہے اس کے بارے میں حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”یہ روایت ابو غسان دؤری سے منقول ہے
اور یہ شخص مجہول ہے، اور اگر روایت درست بھی مان لی جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ علی بن الجعد نے اس
قیح قول سے توبہ کر لی ہوگی ”بل جعله سيّداً على رغم كل جاهل، فإن من أصر على مثل هذا من الرد على سيّد
البشر يكفر بلا مشيئة (أي بلا استثناء)...“ آگے حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی
سیاوت و سود کو بیان فرمایا (۲۹)۔

البتہ علی بن الجعد سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ وارضاه کے بارے میں یہ قول منقول ہے ”ولكن

(۲۳) دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۱۶) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۶۵)۔

(۲۴) سیر اعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۶۶)۔

(۲۵) سیر اعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۶۶) وتہذیب الکمال (ج ۲ ص ۳۳۷)۔

(۲۶) انظر صحيح البخاري (ج ۱ ص ۵۳۰) كتاب المناقب، باب مناقب الحسن والحسين۔

(۲۷) سیر اعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۶۶) وتہذیب الکمال (ج ۲ ص ۳۳۷)۔

(۲۸) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۳۳۷) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۶۳)۔

(۲۹) سیر اعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۶۳)۔

معاویۃ ما أكره أن يعذبه الله“ (۳۰) - اسی طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی یہ قول مقبول ہے کہ ”أخذ من بيت المال مئة ألف درهم بغير حق“ (۳۱) -

چنانچہ امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”علیٌّ وُسِمَ بِمَيْسَمٍ سَوْءٍ“ قال: مايسوؤني أن يعذب معاویۃ“ (۳۲) -

اسی بنا پر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اپنے صاحبزادوں کو ان کے پاس جانے سے منع فرمایا کرتے تھے چنانچہ عبد اللہ بن احمد فرماتے ہیں ”نہانی أبي أن أذهب إليه، وكان يبلغه عنه أنه يتناول الصحابة“ (۳۳) - ان تمام طعون کا حاصل یہ ہے کہ یہ حضرات نخبہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی شان میں بے باکی سے کلام کیا کرتے تھے، سو یا تو حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کے بقول ان کے بارے میں یوں کہا جائے گا کہ انھوں نے توبہ کر لی ہوگی - ورنہ زیادہ سے زیادہ یہ مبتدع ہوں گے، اور مبتدع کی روایت اگر اپنے مذہب کی تائید میں نہ ہو، اور وہ داعی الی بدعتہ بھی نہ ہو تو وہ مقبول ہوا کرتی ہے -

جبکہ علی بن الجعد کا روایت حدیث میں کیا مقام ہے؟ اس کا ذکر آپ گذشتہ اقوال میں دیکھ چکے ہیں، نیز ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ومع هذا كله على بن الجعد ما أرى بحديثه باساً، ولم أرفى رواياته إذا حدث عن ثقة حديثاً منكر أفيما ذكره، والبخاري مع شدة استقصائه يروى عنه في صحاحه“ (۳۴) - اسی طرح حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”روى عنه البخاري من حديثه عن شعبة فقط، أحاديث يسيرة...“ (۳۵) -

معلوم ہوا کہ باوجود ان کے تشیع ہونے اور بعض صحابہ کرام کے بارے میں نازیبا گفتگو کرنے کے محدثین کے نزدیک یہ ثقہ، ثبت اور متقن ہیں، خاص طور پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو حدیثیں لیں وہ صرف امام شعبہ سے مروی حدیثیں لی ہیں اور یہ اپنے استاذ امام شعبہ کی حدیثوں میں ”أثبت البغداديين“ ہیں کما مرّ سابقاً۔

(۳۰) سیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۳۶۳) وتہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۲۳۷)۔

(۳۱) حوالہ جات بالا۔

(۳۲) حوالہ جات بالا۔

(۳۳) سیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۳۶۵)۔

(۳۴) الکامل فی ضعفاء الرجال (ج ۵ ص ۲۱۳)۔

(۳۵) ہدی الساری (ص ۳۳۰)۔ ”وفی هامش الزهرة بخط ابن الطاهر: روى عنه البخاري ثلاثة عشر حديثاً“ کذا فی تہذیب التہذیب ج ۶ ص

۲۹۲ و ۲۹۳)۔

۲۳۰ھ میں ان کا انتقال ہوا (۳۶)۔ ساءہ اللہ تعالیٰ وغفرلہ
(۲) شعبہ - یہ امیر المؤمنین فی الحدیث شعبہ بن الحجاج الحنفی البصری الواسطی ہیں۔ ان کے

مختصر حالات ”باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ کے تحت گزر چکے ہیں (۳۷)۔

(۳) ابو جمرہ - یہ ابو جمرہ نصر بن عمران بن عصام/عاصم بن واسع ضعیبی بصری ہیں (۳۸)۔

بعض حضرات نے ان کے دادا کا نام نوح بن خالد یا مخلد بھی لکھا ہے (۳۹)۔

ضعیبی، بنو ضبیعہ کی طرف نسبت ہے جو عبدالقیس کی ایک شاخ ہے، کما جزم بہ الرشاطی، بعض شارحین بخاری نے ان کو ”بکر بن وائل“ کی شاخ بنو ضبیعہ کی طرف منسوب قرار دیا ہے جو درست

نہیں، کیونکہ طبرانی اور ابن مندہ نے ان کے دادا نوح بن مخلد کے حالات کے ذیل میں نقل کیا ہے ”أنه قدم علی رسول اللہ ﷺ، فقال له: ممن أنت؟ قال: من ضبیعة ربیعة، فقال: خیر ربیعة عبدالقیس، ثم الحی الذی

أنت منهم“ (۴۰)۔

انھوں نے حضرت انس بن مالک، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم، زہد جرمی اور عائد بن عمرو مزی وغیرہ مختلف حضرات سے روایت حدیث کی ہے (۴۱)۔

ان سے ایوب سختیانی، معمر، شعبہ، حماد بن سلمہ، حماد بن زید، ابراہیم بن طحمان اور عباد بن عباد مملکی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایتیں لی ہیں (۴۲)۔

(۳۶) سیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۳۶۷) وغیرہ۔

(۳۷) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۶۷۸)۔

(۳۸) تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۳۶۲ و ۳۶۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۳۳) وغیرہ۔

(۳۹) حافظ ابن حجر نے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۰) میں ان کا نسب اس طرح ذکر کیا ہے ”نصر بن عمران بن نوح بن مخلد الضعیبی...“ جبکہ

تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۳۶۲) تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۳۳۱) اور تقریب التہذیب (ص ۵۶۱) رقم (۷۱۲۲) وغیرہ تمام کتب رجال میں

نصر بن عمران بن عصام یا عاصم مذکور ہے۔ البتہ علامہ عینی نے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۰۳ و ۳۰۴) میں نسب تو عام کتب رجال کی طرح ذکر کیا۔

لیکن ان کے حالات کے تحت لکھا ہے ”...فقد روی الطبرانی وابن مندہ فی ترجمۃ نوح بن مخلد جدابی جمرہ...“ اسی طرح حافظ نے الإصابة (ج ۳

ص ۵۷۶) رقم (۸۸۲۳) میں لکھا ہے ”نوح بن مخلد ویقال: ابن مخلد، جدابی جمرہ نصر بن عمران...“ اسی طرح حافظ الإصابة (ج ۳ ص ۲۷

رقم ۶۰۱۱) میں ابو جمرہ کے والد کے ترجمہ کے تحت لکھتے ہیں ”عمران بن عصام الضعیبی والدابی جمرہ بالجیم نصر بن عمران، کذا سمي أباه

ابن عبد البر والمعروف أن اسم نوح بن مخلد أو مخلد...“

البتہ یہاں ابو یشر دولابی نے ان کی کنیت ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے ”أبو جمرہ نصر بن عمران بن نصر بن عمران بن عباس“ گویا ابو جمرہ

کے دادا کا نام بھی نصر ہے۔ اور یہ بات یقیناً درست نہیں۔ واللہ اعلم۔

(۴۰) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۰)۔

(۴۱) تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۳۶۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۳۳)۔

(۴۲) حوالہ جات بالا۔

امام احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین اور ابو زرہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے ان کو ”ثقة“ قرار دیا ہے (۳۳)

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۳۴)۔

امام ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”کان ثقة“ (۳۵)۔

ابو حاتم رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۳۶)۔

ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أجمعوا على أنه ثقة“ (۳۷)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ثبت“ (۳۸)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”أحد الأئمة الثقات“ (۳۹)۔

واضح رہے کہ اصول ستہ نیز موطا میں ”ابو حمزہ“ کنیت کا کوئی اور راوی ان کے سوا نہیں ہے،

باقی سب ”ابو حمزہ“ (بالجاء المہملۃ بعد ہائیم) ہیں، بلکہ بعض حفاظ حدیث نے یہ قاعدہ ذکر کیا ہے کہ امام

شعبہ سات ایسے راویوں سے روایت کرتے ہیں جو حضرت ابن عباس کے شاگرد ہیں سب کے سب ”ابو حمزہ“

(بالجاء المہملۃ ثم المیم) ہیں، سوائے مترجم لہ کے کہ ان کی کنیت ”ابو حمزہ“ (بالجیم ثم المیم) ہے، پھر اس

کا علم اس طرح بھی ہوتا ہے کہ جہاں کہیں ابو حمزہ حضرت ابن عباس سے روایت کرتے ہیں اور ان کی

کنیت کے ساتھ کوئی قید وغیرہ نہیں ہوتی تو یہی مراد ہوتے ہیں جبکہ ”ابو حمزہ“ کی کنیت والے حضرات ہوں

تو ان کے ساتھ کچھ نہ کچھ لواحق و سوا بن ہوتے ہیں جیسے ”ابو حمزۃ القصاب“ (۵۰)۔ واللہ اعلم

۱۲۸ھ میں سرخس میں ان کا انتقال ہوا (۵۱)۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعة۔

(۴) ابن عباس

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے حالات ”بدء الوحی“ کی چوتھی حدیث کے تحت (۵۲)

(۳۳) تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۳۶۳)۔

(۳۴) کتاب الثقات (ج ۵ ص ۴۷۶)۔

(۳۵) الطبقات الکبریٰ لابن سعد (ج ۷ ص ۲۳۵)۔

(۳۶) تعلیقات تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۳۶۵)۔

(۳۷) تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۳۳۲)۔

(۳۸) تقریب التہذیب (ص ۵۶۱) رقم (۷۱۲۲)۔

(۳۹) سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۳۳)۔

(۵۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۰۳ و ۳۰۴)۔

(۵۱) الکاشف للذہبی (ج ۲ ص ۳۱۹) رقم (۵۸۲۱) وغیرہ۔

(۵۲) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۳۳۵)۔

اور ”کتاب الایمان“ باب کفران العشیر و کفر دون کفر“ کے ذیل میں گزر چکے ہیں۔

کنت أقدم مع ابن عباس یجلسنی علی سریرہ
میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے ساتھ بیٹھا کرتا تھا، وہ مجھے اپنی چارپائی پر بٹھایا کرتے تھے۔

اس اعزاز کی وجہ کیا تھی؟

اس کی وجہ یہ تھی کہ دراصل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جانب سے بصرہ کے گورنر تھے، بصرہ کے اطراف میں فارسی بولی جاتی تھی، وہاں کے لوگ حضرت ابن عباس کے پاس اپنے مسائل اور مقدمات لے کر آتے تھے اور وہ فارسی میں بات کرتے تھے، حضرت ابن عباس کو فارسی نہیں آتی تھی، اور ابو جمرہ فارسی زبان سے واقف تھے، اس لیے وہ ترجمانی کے فرائض انجام دیتے تھے (۵۳)۔
یہی وجہ کتاب العلم میں مذکور بھی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں ”کنت أترجم بین ابن عباس و بین الناس“ (۵۴)
حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”ترجمہ“ دراصل ایک لغت کو دوسری لغت میں تعبیر کرنے کو کہتے ہیں، لیکن یہاں مزید عموم ہے کہ ایک زبان سے دوسری زبان میں تعبیر کے ساتھ ساتھ دوسروں تک حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی بات کو پہنچانا بھی مراد ہے یا تو ازدحام کی وجہ سے یا قصورِ فہم کی وجہ سے (۵۵)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”قصورِ فہم“ کی وجہ سے سمجھانا تو درست ہو سکتا ہے، ازدحام کی وجہ درست نہیں، کیونکہ وہ خود بھی تو چارپائی پر ساتھ بیٹھتے تھے، الایہ کہ یوں کہا جائے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما چارپائی کے ایک سرے پر بیٹھتے تھے اور یہ اس حصے پر جہاں دوسرے لوگ ہوا کرتے تھے۔ واللہ اعلم۔

فقال: أقم عندی حتی أجعل لك سهماً من مالی فأقمت معه شهراً
حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ میرے پاس ٹھہرو تاکہ میں تمہیں اپنے مال میں سے

(۵۳) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۰۸)۔

(۵۴) صحیح بخاری، کتاب العلم، باب تحریض النبی ﷺ وفد عبدالقیس علی أن یحفظوا الایمان، العلم... رقم (۸۶)۔

(۵۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۰۸) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۰)۔

ایک حصہ دوں ، سو میں اُن کے پاس دو مہینے ٹھہرا رہا ۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ان کو مال دینے کا جو وعدہ فرمایا ، وہ کس بناء پر تھا ؟ اس سلسلے میں بعض حضرات کا تو کہنا یہ ہے کہ یہ ترجمانی کی اجرت ہے ، اور اسی ترجمانی کو تعلیم قرار دیتے ہوئے ابن التین رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمادیا کہ حدیث سے اجرت علیٰ تعلیم کا جواز ثابت ہوتا ہے (۵۶) ۔ لیکن اول تو ترجمانی کو تعلیم قرار دینا ہی محل نظر ہے ، لہذا اجرت علیٰ تعلیم کا جواز ثابت ہونے کا کوئی سوال نہیں ۔

دوسرے خود ابو جہرہ سے اس کی وجہ صحیح بخاری ہی میں منقول ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے مجھ سے فرمایا ” اقم عندی و اجعل لک سہمان مالی “ امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ نے پوچھا ” لم ؟ “ کہ انھوں نے آپ کو اقامت اختیار کرنے اور مال دینے کا وعدہ کیوں فرمایا ؟ ” تو انھوں نے جواب دیا : ” لروایا التی رأیت “ (۵۷) کہ اس خواب کی وجہ سے جو میں نے دیکھا تھا ۔

یہ خواب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے ، ابو جہرہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ میں نے تمتع کا احرام باندھا تو لوگوں نے منع کیا ، میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا تو انھوں نے اجازت دے دی ، اس کے بعد میں نے خواب میں دیکھا کہ کوئی شخص مجھ سے کہہ رہا ہے ” حج مبرور و عمرۃ متقبلة “ میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو خواب سنایا تو بہت خوش ہوئے اور فرمایا ” سنة النبی ﷺ “ (۵۸) ۔ چونکہ اس خواب کی وجہ سے حضرت ابو جہرہ کی شرافت و نجابت معلوم ہوتی ہے اور یہ کہ ان کا اللہ تعالیٰ کے یہاں ایک رتبہ ہے حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے عمل کے مقبول ہونے کی بشارت اور نوید دی گئی اس لیے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ان کی اقامت چاہی اور یہ اللہ کے نیک بندوں کا قاعدہ ہے کہ جب کسی شخص میں نجابت اور شرافت کے آثار کا اندازہ کر لیتے ہیں تو ان کی طرف التفات زیادہ کرتے ہیں ۔ واللہ سبحانہ اعلم ۔

ثم قال : ان وفد عبد القيس لما أتوا النبي ﷺ ...

پھر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ جب عبد القیس کا وفد حضور اکرم صلی اللہ علیہ

(۵۶) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۰) ۔

(۵۷) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۳) کتاب الحج ، باب التمتع والإقراوان والإفراد بالحج

(۵۸) حوالہ بالا ۔

وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا...

وفد: ”وافد“ کی جمع ہے، وفد اُس جماعت کو کہتے ہیں جو کسی قوم یا جماعت کی طرف سے کسی بادشاہ یا رئیس کے یہاں بھیجی جائے (۵۹)۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ

نے الیومجرہ کو یہ حدیث کیوں سنائی؟

الیومجرہ کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث جو سنائی اس کا سبب امام مسلم نے ”غندر عن شعبہ“ کے طریق سے روایت نقل کر کے بیان کیا ہے ”فأتته امرأة تسأله عن نبیذ الجر...“ (۶۰)۔ اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب المغازی میں روایت نقل کی ہے کہ الیومجرہ کہتے ہیں ”قلت لابن عباس رضی اللہ عنہما: إن لی جرۃ ینتبدلی نبیذ فیہا، فأشر بہ حلوائی جرۃ، إن أكثر منہ، فجالت القوم، فأطلت الجلوس: خشیت أن أفتضح، فقال: قدم...“ (۶۱) گویا اس مجلس میں ایک عورت نے نبیذ جرہ کے بارے میں سوال کیا تو حضرت ابن عباس نے اس کو منع فرمایا، اس کے بعد خود الیومجرہ نے اپنے بارے میں سوال کیا تو حضرت ابن عباس نے ان کو منع کرتے ہوئے یہ حدیث سنائی۔ واللہ اعلم۔

وفد عبدالقیس حضور اکرم

صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کب آیا تھا؟

یہ وفد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کب آیا تھا؟ اس سلسلے میں کئی اقوال ہیں:- (۱) واقدی (۶۲)، ابن سعد (۶۳)، ابن شاذان (۶۴) اور قاضی عیاض (۶۵) وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ

(۵۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۰)۔

(۶۰) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۳) کتاب الایمان، باب الأمر بالایمان باللہ تعالیٰ۔

(۶۱) دیکھئے صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب وفد عبدالقیس۔

(۶۲) ذکرہ صاحب السیرۃ الحلبیۃ فی کتابہ ثم رد علیہ، انظر السیرۃ الحلبیۃ (ج ۲ ص ۲۲۲) باب ما یذکر فیہ ما یعلق بالوفود الی وفدت علیہ ﷺ۔ ونقل الحافظ عن الواقدی فی الإصابۃ (ج ۱ ص ۵۱): ”کان قدوم الأشج ومن معه منہ عشر من الهجرة...“

(۶۳) الطبقات الکبری لابن سعد (ج ۱ ص ۳۱۳)۔

(۶۴) دیکھئے الإصابۃ (ج ۲ ص ۱۶۸) ترجمۃ صحابہ بن العباس المبدی۔

(۶۵) دیکھئے شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۳) کتاب الایمان، باب الأمر بالایمان باللہ تعالیٰ، ورسولہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

یہ وفد ۸ھ میں فتح مکہ کے سال مکہ مکرمہ روانگی سے پہلے آیا تھا۔

(۲) محمد بن اسحاق (۶۶)، ابن ہشام (۶۷)، حافظ ابن القیم (۶۸) کی یہ رائے ہے کہ ۹ھ میں آیا تھا حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کی آمد کا سال ۹ھ ہی بتایا ہے (۶۹)، لیکن آخر میں انھوں نے تردد کا اظہار بھی کیا ہے (۷۰)۔

(۳) ابن حبان، صاحب تاریخ الخمیس اور ابن الاثیر نے اس وفد کی آمد ۱۰ھ میں بتائی ہے (۷۱)۔

(۴) حافظ ابن حجر اور علامہ انور شاہ کشمیری رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان کی آمد دو مرتبہ ہوئی ہے۔

البتہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان کی پہلی آمد ۵ھ یا اس سے پہلے ہے اور دوسری آمد ۹ھ یعنی

عام الوفود میں (۷۲)۔ جبکہ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان کی پہلی آمد ۶ھ میں اور دوسری آمد فتح

مکہ کے ساتھ یعنی ۸ھ میں ہے (۷۳)۔

در اصل اس حدیث میں چونکہ ”إنا لالاستطيع أن نأتیک إلا فی الشهر الحرام، وینتنا وینک هذا الحی من کفار مضر“ کا جملہ ہے اس لیے واقدی، ابن سعد، ابن شاہین اور قاضی عیاض رحمہم اللہ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ واقعہ فتح مکہ سے پہلے کا ہے، کیونکہ فتح مکہ کے بعد تو لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل ہو رہے تھے، اس کے بعد اہل اسلام کے لیے کوئی قابل ذکر خطرہ نہیں رہا تھا۔

جن مورخین نے ان کی آمد کا سال ۹ھ ذکر کیا ہے وہ اس بنیاد پر کیا ہے کہ یہ سال عام الوفود کہلاتا ہے (۷۴)، اس میں لوگ وفودوں کی شکل میں بارگاہ نبوی میں بکثرت حاضر ہوئے ہیں، انہی وفود میں عبدالقیس کا بھی وفد تھا۔

(۶۶) و (۶۷) دیکھئے السیرۃ النبویۃ لابن ہشام (ج ۲ ص ۳۳۰) لیکن انھوں نے اس وفد کی آمد کو قدم الجارود کے ساتھ مقید کیا ہے۔

(۶۸) زاد المماد (ج ۳ ص ۶۰۷)۔

(۶۹) البدایۃ والنهاية (ج ۵ ص ۴۶-۴۸)۔

(۷۰) حیث قال ابن کثیر (ج ۵ ص ۳۸): ”قلت: لکن فی سباق ابن عباس ما يدل علی أن قدم وفد عبدالقیس کان قبل فتح مکة لقولهم: ”وینتنا وینک هذا الحی من مضر“ لانصل إلیک إلا فی شهر حرام“ واللہ اعلم۔

(۷۱) دیکھئے الثقات لابن حبان (ج ۲ ص ۱۱۵) وتاریخ الخمیس (ج ۲ ص ۱۹۳) والکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۲۰۳)۔

(۷۲) دیکھئے فتح الباری (ج ۸ ص ۸۵ و ۸۶) کتاب المغازی، باب وفد عبدالقیس۔

(۷۳) فیض الباری (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۷۴) دیکھئے سیرت ابن ہشام مع الروض الأنف (ج ۲ ص ۳۳۳)۔

جن اصحاب سیر نے سال آمد ۱۰ھ لکھا ہے غالباً ان کی بنیاد اسی قبیلہ کے ایک فرد جابرود بن المعلیٰ (۷۵)

کی آمد پر ہے جو ۱۰ھ میں ہوئی تھی (۷۶)۔

لیکن ان سب صورتوں میں اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت میں ”ج“ کا کوئی ذکر نہیں ہے اور اصح قول کے مطابق حج کی فرضیت ۶ھ میں ہو چکی تھی (۷۷)، اگر اس وفد کی آمد ۶ھ کے بعد یعنی ۸ھ یا ۹ھ یا ۱۰ھ میں ہوتی تو ان کو آپ دیگر شرائع اسلام کے ساتھ ساتھ حج کا حکم بھی دیتے۔ (۷۸)

یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس بات کے قائل ہیں کہ ان کی آمد دو مرتبہ ہوئی ہے ایک مرتبہ حج کی فرضیت سے پہلے ۵ھ یا ۸ھ سے بھی پہلے اور دوسری دفعہ عام الوفود یعنی ۹ھ میں۔ حدیث باب میں پہلی آمد کا ذکر ہے (۷۹)۔

غالباً حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی بنیاد بھی یہی بات ہے کہ چونکہ حج کی فرضیت ۶ھ میں ہوئی ہے، یہ حضرات اسی سال نزول فرضیت حج سے پہلے پہلے آئے، اور دوسری دفعہ کی آمد ۸ھ ہے جیسا کہ قاضی عیاض وغیرہ کا یہی قول ہے۔

تقدیر وفود کی ایک دلیل ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ کی وہ روایت ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ

(۷۵) ”جابرود“ ان کا لقب ہے، ان کا نام ”بشر“ ہے، والد کے نام میں اختلاف ہے، بعض حضرات نے ”عمرو“ بتایا ہے، بعض نے ”المعلیٰ“ اور بعض نے ”العلاء“ دیکھے تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۳۳۸) وتہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۵۳) والروض الأنف مع السیرۃ النبویۃ لابن ہشام (ج ۲ ص ۳۳) والإصابة (ج ۱ ص ۲۱۶) رقم (۱۰۳۱) وتعلیقات الکاشف (ج ۱ ص ۲۸۸) وتقریب التہذیب (ص ۱۳۷) رقم (۸۸۳) (۷۶) قال المحافظ فی الإصابة (ج ۱ ص ۲۱۶): ”وقد اجارود سنة عشر فی وفد عبد القیس الآخر“۔

(۷۷) انظر فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۸) کتاب الحج باب وجوب الحج وفضله۔

(۷۸) بعض روایتوں میں حج کا ذکر بھی آیا ہے، دیکھئے السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۳ ص ۱۹۹) کتاب الصیام باب فرض صوم شہر رمضان، اور مسند احمد (ج ۱ ص ۳۶۱)۔ ان روایتوں کے بارے میں آگے انشاء اللہ بحث آئیگی۔

(۷۹) فتح الباری (ج ۸ ص ۸۵ و ۸۶) کتاب المغازی باب وفد عبد القیس۔ حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اسی مقام پر دوسری آمد کا سال ۹ھ عام الوفود ذکر کر کے یہ بھی لکھا ہے ”وکان عددهم حینئذ أربعین رجلاً کما فی حدیث أبی حویرۃ الصناحی (کذا فی الأصل، والصواب: أبی حویرۃ)۔ بالخاء المعجمة بعد ما یاء تحتانیة وبعد ما راء معجمة۔ الصباغی۔ بضم الصاد المعجمة، بعد ما یاء موحدة، ثم ألف، ثم جاء معجمة۔ کما فی فتح الباری ج ۱ ص ۱۳۱) الذی أخرجه ابن مندہ، وکان فیہم الجارود العبدی...“ گویا جابرود کی آمد ۹ھ ہے، جبکہ پیچھے الاصابہ کے حوالہ سے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ان کی آمد ۱۰ھ میں ہوئی تھی، اور وہ آخری آمد تھی۔ لہذا ”اصابہ“ کی بات درست تسلیم کر لی جائے و تظہیر کے لیے یوں کہا جاسکتا ہے کہ ان کی پہلی آمد توجہ کی فرضیت سے پہلے ہوئی، دوسری آمد عام الوفود یعنی ۹ھ میں اور تیسری آمد ۱۰ھ میں ہوئی جس میں حضرت جابرود کی آمد اور ان کے مسلمان ہونے کا ذکر ہے۔ ۹ھ اور پھر ۱۰ھ میں آمد کی دلیل وہ حدیث بھی ہے جو حضرت زکرم عبدی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے اور وہ متن میں آگے آ رہی ہے، جس سے اتنی بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ ان حضرات کی دو آمد اس طرح ہوئی تھیں کہ ان میں صرف ایک ہی سال کا فصل تھا۔ لہذا ایک قدم تو سب سے پہلے ہے، اس کے بعد دوسرا قدم عام الوفود میں اور پھر تیسرا قدم ۱۰ھ میں مانا جائے۔ واللہ اعلم۔

وسلم نے ان سے دریافت فرمایا تھا ”مالی أرى وجوهكم قد تغيرت؟ قالوا: يابى الله، نحن بأرض وخمة، وكنا نخذ من هذه الأئبة ما يقطع اللحمان في بطوننا، فلما نهيتنا عن الظروف فذلك الذي ترى في وجوهنا...“ (۸۰) اس سوال وجواب سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کی آمد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں کم از کم دو دفعہ ہوئی تھی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اسی طرح تعدد وفود پر مسند احمد کی وہ حدیث بھی دال ہے جو انھوں نے حضرت رَسِیم [بوزن عظیم وقیل: مصغر (۸۱)] عبدی رضی اللہ عنہ سے نقل کی ہے ”وَقَدْ نَأَى عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَنَهَا عَنْ الظُّرُوفِ، قَالَ: ثُمَّ قَدِمْنَا عَلَيْهِ فَقُلْنَا: إِنْ أَرْضَنَا أَرْضٌ وَخْمَةٌ...“ (۸۲) اسی طرح ایک دوسری روایت جو ان کے بیٹے سے منقول ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں قدوم کے درمیان صرف ایک سال کا فصل تھا، چنانچہ اس کے الفاظ ہیں ”كَانَ أَبِي فِي الْوَفْدِ الَّذِينَ وَفَدُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ عَبْدِ قَيْسٍ، فَهَاهُمْ عَنْ هَذِهِ الْأَوْعِيَةِ، قَالَ: فَأَتَخَمْنَا، ثُمَّ أَتَيْنَاهُ الْعَامَ الْمُقْبِلَ، قَالَ: فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّكَ نَهَيْتَنَا عَنْ هَذِهِ الْأَوْعِيَةِ فَأَتَخَمْنَا...“ (۸۳)۔

اسلام قبیلہ عبد القیس

یہ قبیلہ قدیم الاسلام ہے، یہ لوگ بحرین اور اطراف عراق کے رہنے والے تھے، جو اُنہی ان ہی حضرات کا شر ہے جس میں مدینہ منورہ کے بعد سب سے پہلے جمعہ کی نماز پڑھی گئی (۸۴)۔ اس قبیلہ کے حلقہ بگوش اسلام ہونے کے سلسلہ میں ابن شاپہن رحمۃ اللہ علیہ نے روایت نقل کی

(۸۰) موارد الظمآن (ص ۲۳۸) کتاب الأشربة باب ما جاء في الأوعية رقم (۱۳۹۳)۔ حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں ”مالی أرى وجوهكم قد تغيرت“ سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے ”ففيه إشعار بآئته كان رآهم قبل التغير“ حالانکہ آپ کا سوال اس لیے بھی ممکن ہے کہ چونکہ یہ حضرات طویل سفر کر کے آئے تھے اس لیے ان پر سفر کے آثار تھے، آپ نے دلجوئی کے لیے پوچھا ہو اس لیے اصل استدلال اس جملہ سے کرنے کے بجائے اس کے بعد ”فلما نهيتنا عن الظروف فذلك الذي ترى في وجوهنا“ کے جملہ سے کیا جائے، کیونکہ اس میں غمی عن الظروف کا ذکر ہے کہ آپ نے پہلے چونکہ ان ظروف میں نبیذ کے استعمال سے منع فرمایا تھا اس لیے ہم نے نبیذ استعمال نہیں کی اور ہماری سرزمین ایسی ہے کہ وہاں نبیذ کا استعمال ناگزیر ہے، اس لیے ہمارے چہروں پر یہ تغیر ہے۔ واللہ اعلم۔

(۸۱) دیکھئے الإكمال لابن ماکولا (ج ۴ ص ۶۵ و ۶۶) والإصابة (ج ۱ ص ۵۱۵) رقم (۲۶۵۳) وتعمیل المنفعة (ج ۱ ص ۵۴۲) رقم (۴۲۱)۔

(۸۲) مسند أحمد (ج ۳ ص ۳۸۱) حدیث ابن الرسیم عن أبيه رضی اللہ عنہ۔

(۸۳) خوارزمی۔

(۸۴) ”عن ابن عباس رضی اللہ عنہما: قال: أول جمعة جمعت - بعد جمعة جمعت في مسجد رسول الله ﷺ - في مسجد عبد القيس بجوانث،

يعني قرية من البحرين“ صحيح البخاری، کتاب المغازی، باب وفد عبد القیس، رقم (۳۳۶۱)۔

اس روایت ہے حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی تائید ہوتی ہے کہ یہ وفد پہلی دفعہ ۵ھ یا اس سے پہلے آیا تھا، کیونکہ اس روایت سے ان کا قدیم الاسلام ہونا معلوم ہوتا ہے۔

ہے کہ اشج عبد القیس [جن کا نام المنذر بن عازد بن الحارث بن المنذر بن النعمان العبیدی ہے (۸۵)] کی ایک راہب کے ساتھ دوستی تھی دونوں کی ہر سال ملاقات رہتی تھی، ایک دفعہ راہب نے ان کو بتایا کہ مکہ مکرمہ میں ایک نبی ظاہر ہوگا، وہ صدقہ نہیں کھائے گا، البتہ ہدیہ قبول کرے گا، اس کے دونوں کندھوں کے درمیان علامتِ نبوت ہوگی، وہ تمام ادیان پر غالب ہوگا۔

راہب کے انتقال کے بعد اشج عبد القیس نے اپنے داماد عمرو بن عبد القیس (۸۶) کو جو ان کے بھانجے بھی تھے، تحقیقِ حال کے لیے بھیجا، ان کو کچھ کپڑے اور کھجوریں دیں تاکہ وہ تاجر کی شکل میں سفر کر سکیں، چنانچہ وہ ایک راہنما کے ساتھ نکلے، یہ مکہ مکرمہ ہجرت کے سال پہنچے تھے (۸۷)، انھوں نے آپ سے ملاقات کی، تمام علامات کو جانچا اور پھر وہ مسلمان ہو گئے۔

بعض روایات میں یہ بھی آیا ہے کہ آپ نے ان کے قبیلہ کے بڑے بڑے لوگوں کے نام لے لے کر حالات پوچھے۔

اس کے بعد آپ نے ان کو سورۃ فاتحہ اور سورۃ العلق کی تعلیم دی، جب وہ جانے لگے تو ان کو ان کی قوم کے سرکردہ افراد کے نام آپ نے ایک خط دیا اور تاکید فرمائی کہ اپنے ماموں اور سریر یعنی اشج کو اسلام کی دعوت دینا۔

جب یہ اپنے گھر پہنچے تو وہاں جاکر انھوں نے ابتداءً خط کو چھپایا، گھر میں چھپ چھپ کر نماز پڑھنے لگے، ان کی بیوی نے جب یہ کیفیت دیکھی تو اپنے والد سے جاکر ماجرا کہہ سنایا کہ یہ جب سے آئے ہیں اپنے اعضاء کو دھوتے اور رکوع و سجود کرتے ہیں۔

اشج نے داماد سے پوچھ گچھ کی، انھوں نے تمام واقعہ کہہ سنایا اور یہ بھی بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نام بنام سب کے بارے میں پوچھ رہے تھے، ان باتوں کو سن کر وہ بھی مسلمان ہو گئے، کچھ دنوں تک

(۸۵) ان کے نام میں بڑا اختلاف ہے، (۱) بعض حضرات نے تو بھی ”المنذر بن عازد“ ذکر کیا ہے، (۲) بعض حضرات نے عبد اللہ بن عوف (۳) بعض نے ”المنذر بن العارث“ (۴) اور بعض نے ”عائذ بن المنذر“ بتایا ہے دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۵ ص ۵۵۷-۵۵۹)۔ (۵) بعض حضرات نے ان کا نام ”منقلبن عازد“ بتایا ہے۔ دیکھئے الإصالة (ج ۳ ص ۳۶۰) ترجمۃ المنذر بن عازد، رقم (۸۲۱۸)، (۶) بعض حضرات نے ”المنذر بن عوف“ بتایا ہے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۰۸)۔

(۸۶) ان کا نام ”عمرو بن المرجوم“ ہے۔ دیکھئے الإصالة (ج ۳ ص ۵) ترجمۃ عمرو بن عبد قیس، رقم (۵۹۰۱) و (ج ۳ ص ۱۵) ترجمۃ عمرو بن المرجوم، رقم (۵۹۵۹)۔ نیز دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۵ ص ۵۶۳ و ۵۶۴)۔

(۸۷) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قبیلہ ابتداءً ہجرت کے موقع پر ہی مسلمان ہو گیا تھا کیونکہ عمرو بن عبد القیس کی آمد مکہ مکرمہ میں اسی سال ہوئی تھی جس سال آپ نے وہاں سے ہجرت فرمائی، اس کے بعد جو وہ واپس گئے تو سارا قبیلہ مسلمان ہو گیا۔ اس سے بھی حافظ ابن جریر رحمۃ اللہ علیہ کی تائید ہوتی ہے کہ ان لوگوں کی پہلی آمد ھ یا اس سے پہلے ہے۔ واللہ اعلم۔

اپنے اسلام کو چھپایا، پھر اپنے قبیلہ والوں کے سامنے اعلان کیا تو وہ لوگ بھی مسلمان ہو گئے، اس کے بعد وفد کی شکل میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضری دی (۸۸)۔

وفدِ عبدالقیس کتنے اشخاص پر مشتمل تھا؟

صاحب ”التحریر“ نے وفد کے افراد کی تعداد چودہ بتائی ہے، جس کی کوئی دلیل ذکر نہیں کی، پھر ان میں سے انھوں نے صرف آٹھ افراد کے نام ذکر کئے ہیں (۸۹)، باقی چھ افراد کے نام ذکر نہیں کئے، انھوں نے لکھا ہے کہ باوجود طویل تتبع و جستجو کے اور کوئی نام دستیاب نہیں ہو سکا (۹۰)۔

البته ابن مندہ رحمۃ اللہ علیہ نے مزیدہ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت نقل کی ہے ”ینما رسول اللہ ﷺ یحدث أصحابہ إذ قال لهم: سیطلع لکم من هذا الوجه ركب هم خير أهل المشرق، فقام عمر، فلقى ثلاثة عشر راکباً...“ (۹۱)۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وفد میں تیرہ افراد تھے۔

دولابی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الکفی والاسماء میں حضرت ابو خیرہ صُباحی رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی

(۸۸) دیکھئے الإصابة (ج ۲ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) ترجمۃ صحاح، رقم (۳۰۴۱) وطبقات ابن سعد (ج ۵ ص ۵۶۳) ترجمۃ عمرو بن عبدقیس۔ وشرح النووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳) کتاب الایمان، باب بیان أركان الإسلام ودعائمه العظام۔

تنبیہ: قبیلہ عبدالقیس کے اسلام کا سبب کون بنا تھا؟ اور سب سے پہلے بحیثیت تاجر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کون آیا تھا؟ اس شخص کے نام کے بارے میں ایک اختلاف پایا جاتا ہے۔

صاحب ”التحریر“ نے اس شخص کا نام ”منقذ بن حیان (بالحاء المہملۃ ثم الباء الموحدة المشددة، ثم الألف والنون، کمافی شرح الکرمانی ج ۱ ص ۲۱۱) بتایا ہے۔ جس کو امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۳) میں نقل کیا ہے اور پھر بظاہر ان ہی دونوں حضرات کی اتباع میں دوسرے شارحین مثلاً گزالی نے شرح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۱) میں، علامہ عینی نے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۰۹) میں اور قسطلانی نے ”ارشاد الساری“ (ج ۱ ص ۱۳۵) میں بھی نقل کر دیا ہے، نیز یہ کہ معتز بن حیان ہی اشج عصری کے داماد تھے۔

جبکہ طبقات ابن سعد (ج ۵ ص ۵۶۳) الإصابة (ج ۲ ص ۱۷۸) رقم (۳۰۴۱) و (ج ۳ ص ۵) رقم (۵۹۰۱) میں سب سے پہلے تحقیق حال کے لیے آنے والے کا نام عمرو بن عبدقیس لکھا ہے، جو اشج عصری کے بھانجے بھی تھے اور داماد بھی۔ جبکہ معتز بن حیان کے بارے میں ابن سعد اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے لکھا ہے کہ یہ بھی اشج عصری کے بھانجے تھے، ان کی خصوصیت یہ تھی کہ یہ جب وفد کے ساتھ آئے تو آپ نے ان کے چہرہ پر اپنا دست مبارک پھیرا تھا۔ دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۵ ص ۶۲) اور الإصابة (ج ۲ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) رقم (۳۰۴۱)۔

بظاہر یہی درست معلوم ہوتا ہے کہ تحقیق حال کے لیے عمرو بن عبدقیس ہی کو بھیجا گیا تھا، اور ان کے مسلمان ہو کر واپس جانے کے بعد پورا قبیلہ مسلمان ہوا اور پھر اس قبیلہ کا وفد اشج عصری کی قیادت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(۸۹) ان افراد کے نام حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ نقل کئے ہیں ① المنذر بن عائد (أشج عبدالقیس) ② منقذ بن حیان۔ بالباء الموحدة۔ ③ مزیدہ بن مالک ④ عمرو بن مرجوم ⑤ الحارث بن شعیب ⑥ عبید بن مہم ⑦ العارث بن جندب ⑧ صحار بن العباس۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۰) (۹۰) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۰)۔

(۹۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۱)۔

ہے۔ ”كنت في الوفد الذين قدموا على رسول الله ﷺ من عبد القيس، فكننا أربعين رجلاً...“ (۹۲) اس روایت سے وفد کے افراد کا چالیس ہونا معلوم ہوتا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الایمان میں ان اعداد میں اس طرح تطبیق دینے کی کوشش کی ہے کہ صاحب ”التحریر“ نے جو چودہ افراد کی تصریح کی ہے اس میں اور ابن مندہ کی روایت جس میں تیرہ افراد کی تصریح ہے دونوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ اصل افراد وفد تو چودہ تھے ان میں سے تیرہ راکب تھے اور ایک پیادہ یا ردیف۔ کل تعداد کا لحاظ کر کے ان کو چودہ کہا گیا اور راکب ہونے کا لحاظ کر کے جو پیادہ یا ردیف تھا اس کو شمار نہیں کیا، اس طرح تیرہ کہہ دیا گیا۔

پھر تیرہ یا چالیس کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دونوں میں جمع اس طرح ممکن ہے کہ تیرہ تو رؤساء وفد تھے جو راکب تھے، باقی افراد سب اتباع تھے (۹۳)۔

لیکن کتاب المغازی میں جا کر حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے ابن مندہ اور دولابی کی روایتوں میں تطبیق دینے کے لیے ان دونوں روایتوں کو الگ الگ وفادتوں پر محمول کیا ہے۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ وفادۃ اولیٰ میں یہ لوگ تیرہ افراد پر مشتمل تھے، اور اس مرتبہ رئیس الوفد اشج عبد القیس رضی اللہ عنہ تھے، جبکہ وفادۃ ثانیہ میں چالیس افراد تھے، جن میں جارد رضی اللہ عنہ بھی تھے (۹۴)۔

فائدہ

چونکہ صاحب ”التحریر“ نے وفد کے افراد کی تعداد چودہ بتائی تھی اور پھر صرف آٹھ افراد کے نام ذکر کر کے یہ کہہ دیا تھا کہ طول تتبع کے باوجود مزید نام نہیں مل سکے۔ اس لیے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اولاً چھ ناموں کا اضافہ کر کے چودہ کی تعداد کی تکمیل کی (۹۵)، پھر اس پر مزید نو ناموں کا اضافہ کیا (۹۶)، اس طرح تعداد کل تیس ہو جاتی ہے۔

(۹۲) کتاب الکئی والاسماء للدولابی (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۹۳) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۴۱)۔

(۹۴) فتح الباری (ج ۸ ص ۸۵ و ۸۶) کتاب المغازی، باب وفد عبد القیس۔

(۹۵) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے اضافہ کردہ چھ نام یہ ہیں ① حنظل بن جردہ ② قیس بن العمان ③ الجهم بن قثم ④ الرکیم العبیدی ⑤ جویریۃ العبیدی ⑥ الزارع بن عامر العبیدی۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۰ و ۱۳۱)۔

(۹۶) مزید اضافہ کردہ نو نام یہ ہیں ① مطر ② ابن أخت مطر ③ مشمرج السعدی ④ جابر بن الحارث ⑤ خزیمۃ بن عبد عمرو ⑥ مہمام بن ربیعۃ ⑦ جابر بن جابر ⑧ نوح بن مخلد ⑨ أبو خیرہ الصبّاحی۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۱)۔

جبکہ طبقات ابن سعد میں جو نام ذکر کئے گئے ہیں ان ناموں کو حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے ذکر کردہ تینیس ناموں کے ساتھ ملا کر مکررات کو حذف کر دیا جائے تو مزید چودہ نام حاصل ہو جاتے ہیں (۹۷)، جن میں بعض کے بارے میں کلام بھی ہو سکتا ہے، اس طرح کل تعداد سیستیس ہو جاتی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قال: من القوم۔ أو من الوفد۔؟

آپ نے پوچھا یہ قوم کون سی ہے؟ یا آپ نے پوچھا اس وفد کا تعلق کہاں سے ہے؟۔
یہ شک کہ آپ نے ”من القوم“ فرمایا، یا ”من الوفد“؟ راویوں میں سے کسی کی طرف سے ہے، ممکن ہے ابو جمرہ کو شک ہو، اور یہ بھی ممکن ہے۔ بلکہ غالب گمان یہی ہے۔ کہ یہ شک امام شعبہ کو ہوا ہوگا، کیونکہ قرۃ وغیرہ کی روایت میں بغیر شک کے روایت آئی ہے (۹۸)۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا شک قرار دیا ہے (۹۹)۔

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ نے ان کی تردید کی ہے (۱۰۰)۔ واللہ اعلم۔

ابن ابی جمرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے اس جملے سے معلوم ہوا کہ آنے والے سے اس کے خود تعارف کرانے سے پہلے ہی سوال کرنا مستحب ہے، تاکہ معرفت حاصل ہو جانے کے بعد اس کے مرتبہ اور شان کے مطابق معاملہ کیا جاسکے (۱۰۱)۔

قالوا: ربيعة

انہوں نے جواب دیا کہ ہم ”ریعہ“ ہیں۔

یہاں مبتدا محذوف ہے ”قالوا: نحن ربيعة“ (۱) کہ ہمارا تعلق قبیلہ ریعہ سے ہے۔

(۹۷) = چودہ نام = یس ۱ الجارود ۲ سفیان بن خولی ۳ کارب بن مزیدہ ۴ الزارع بن الوازع ۵ ابان العبدی ۶ جابر بن عبد اللہ ۷ شاب بن التروک ۸ طریف بن ابان ۹ عمرو بن شعیث ۱۰ عامر بن عبد قیس ۱۱ سفیان بن حمام ۱۲ عمرو بن سفیان ۱۳ حمام بن معاویہ ۱۴ عبیدہ بن مالک۔

(۹۸) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۰) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۰۶)۔

(۹۹) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۲۰۷) حیث قال: ”شک من الراوی، والظاهر أن من ابن عباس“۔

(۱۰۰) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۰) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۰۶)۔

(۱۰۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۱)۔

(۱) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۰۶)۔

اس میں بعض افراد قبیلہ پر پورے قبیلہ کا اطلاق کیا گیا ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ پورا قبیلہ تو نہیں آیا

تھا (۲)۔

پھر یہاں راوی کا تصرف ہے، جبکہ کتاب الصلوہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”عباد عن ابی جمرہ“ کے طریق سے جو روایت نقل کی ہے اس کے الفاظ - ایک نسخہ کے مطابق - ”إنا هذا الحی من ربیعة“ ہیں (۳)۔ اس میں ”هذا الحی“ اختصاص کی وجہ سے منصوب ہے (۴) اور مطلب یہ ہے ”إنا هذا الحی من ربیعة“ (۵)۔

”حی“ دراصل قبیلہ کے پڑاؤ ڈالنے اور اقامت اختیار کرنے کی جگہ کو کہتے ہیں پھر اس کا اطلاق خود قبیلہ پر ہونے لگا، ”لأن بعضهم یحبیا بعض“ (۶)۔

پھر یہاں یہ بھی سمجھ لیجئے کہ یہ ”ربیعة“ معد بن عدنان کا پوتا ہے قبیلہ عبدالقیس کا نسب نامہ یہ ہے ”عبدالقیس بن أفضیٰ (بالفاء) بن دُعیمی (بضم الدال المهملة وإسكان العين المهملة، ثم المیم وبعد هاء یاء النسبة) بن جَدِیلة (بفتح الجیم) بن أسد بن ربیعة بن نزار بن معد بن عدنان“ (۷)۔

نزار کے چار بیٹے تھے ① مضر بن نزار ② ربیعة بن نزار ③ ایاد بن نزار ④ انمار بن نزار (۸)۔ واللہ اعلم۔

قال: مرحباً بالقوم۔ أوبالوفد۔ غیر خزا یا ولا ندامی

آپ نے فرمایا اس قوم کے لیے یا فرمایا اس وفد کے لیے مرحبا اور خوش آمدید، جو نہ ذلیل و رسوا

ہوا اور نہ ہی شرمندہ۔

”مرحبا“ کا لفظ کسی آنے والے کے آنے پر اظہارِ مسرت کے لیے کہا جاتا ہے۔ ”رحب“ شےء واسع کو کہتے ہیں لہذا ”مرحبا“ کے معنی ہوئے ”أتیت مکاناً رَحْباً“ یعنی تم وسیع اور کشادہ جگہ میں آئے ہو، یعنی ایسے لوگوں کے پاس آئے ہو جو تمہاری آمد پر اظہارِ مسرت کرتے ہیں ان کو تمہارے آنے سے

(۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۱)۔

(۳) دیکھئے صحیح البخاری (ج ۱ ص ۷۵) کتاب مواقیب الصلاة، باب قول اللہ تعالیٰ: ”منین الیمواتقوہ...“

(۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۱)۔

(۵) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۱)۔

(۶) حوالہ بالا۔

(۷) دیکھئے الأنساب للسمعانی (ج ۳ ص ۱۳۵) نسبة ”العبدی“۔

(۸) الأنساب للسمعانی (ج ۱ ص ۳۰) فصل فی نسب مضر۔

خوشی ہے ، ان کے دل خوش ہیں (۹)۔

یہ کلمہ سب سے پہلے سیف بن ذی یزن (۱۰) نے استعمال کیا تھا (۱۱) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد مواقع پر اس کا استعمال مقبول ہے ، ایک موقعہ تو یہی وفدِ عبدالقیس کی آمد کا ہے کہ آپ نے اُس وقت ”مرحباً بالقوم أو بالوفد“ فرمایا تھا۔

فتح مکہ کے موقعہ پر حضرت ام ہانی تشریف لائیں تو آپ نے فرمایا ”مرحباً بأم هانئ“ (۱۲)۔

ایک مرتبہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا داخل ہوئیں تو آپ نے فرمایا ”مرحباً بابتی“ (۱۳)۔

اسی طرح حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ کی آمد پر فرمایا ”مرحباً بالراكب المهاجر“ (۱۴)۔

حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے آنے پر ایک دفعہ فرمایا ”مرحباً بالطيب المطيب“ (۱۵)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے استحباب کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کتاب الادب میں

ایک مستقل باب ”باب قول الرجل مرحباً“ قائم فرمایا ہے (۱۶)۔

غیر خزا یا ولاندامی

یہ یا تو منصوب ہے علی وجہ الحال ، اور یا مجرور ہے اس صورت میں ”القوم“ یا ”الوفد“ کی

صفت قرار دیں گے۔ لیکن واضح رہے کہ جر کی صورت یہاں درست معلوم نہیں ہوتی ، یہاں اس کو حال قرار

(۹) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۱) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۳۰۶)۔

(۱۰) سیف بن ذی یزن تمیمی یمن کے بادشاہوں میں سے تھا ، چھٹی صدی عیسوی کے اوائل میں یمن پر اہل حبشہ کا غلبہ تھا اور انھوں نے اہل یمن کے اکثر امراء و لوک کو قتل کر ڈالا تھا ، اس موقعہ پر سیف بن ذی یزن نے پہلے انطاکیہ میں قیصر سے مدد طلب کی ، اس نے کوئی توجہ نہیں دی ، حیرہ عراق پر کسری کے گورنر العمان بن المنذر سے جا کر شکایت کی اور حکایت حال بیان کی ، نعمان نے سیف کو کسری تک پہنچا دیا ، کسری نے سیف کے ساتھ آٹھ سو افراد کا لشکر بھیج دیا ، یہ لوگ یمن پہنچے ، وہاں کے لوگوں نے بھی نصرت کی ، اس طرح حبشیوں پر غلبہ حاصل ہو گیا ، اب یمن پر اہل فارس کی حکومت ہو گئی ، البتہ براہِ راست حکمران بھی سیف بن ذی یزن ہی رہا ، اس نے تقریباً پچیس سال کے لگ بھگ حکومت کی ، یمن میں کچھ حبشیوں کو رحم کھا کر چھوڑ دیا گیا تھا ، انھوں نے سازش کر کے اس کو قتل کر ڈالا ہجرت سے پچاس سال قبل یہ واقعہ ہوا۔ واللہ اعلم۔ دیکھئے الاعلام للزرکلی (ج ۳ ص ۱۳۹)۔

(۱۱) قالہ المسکری ، کذا فی فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۱) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۳۰۶)۔

(۱۲) صحیح البخاری ، کتاب الصلاة ، باب الصلاة فی الثوب الواحد ملتحفابہ ، رقم (۳۵۷)۔

(۱۳) صحیح البخاری (ج ۱ ص ۵۱۲) کتاب المناقب ، باب علامات النبوة فی الاسلام۔

(۱۴) المعجم الكبير للطبرانی (ج ۱ ص ۳۷۳ و ۳۷۴) رقم (۱۰۲۱) و (۱۰۲۲) وانظر مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۳۸۵) ، کتاب المناقب ، باب

ما جاء فی عکرمة بن أبی جہل رضی اللہ عنہ والمستدرک للحاکم (ج ۳ ص ۲۳۲) کتاب معرفة الصحابة ، ذکر مناقب عکرمة بن أبی جہل۔

(۱۵) أخرجه الترمذی فی جامعہ ، فی کتاب المناقب ، باب مناقب عمار بن یاسر رضی اللہ عنہما ، وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۳) فی المقدمة ، باب

فضل عمار بن یاسر ، والحاکم فی المستدرک (ج ۳ ص ۳۸۸) کتاب معرفة الصحابة ، ذکر مناقب عمار بن یاسر۔

(۱۶) دیکھئے (ج ۲ ص ۹۱۲)۔

دینا ہی صحیح ہے، یہی معروف ہے (۱۷)، اس کی تائید صحیح بخاری کی کتاب اللادب میں مذکور روایت سے بھی ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں ”مرحبا بالوفد الذین جاءوا غیر خزایا ولا ندامی“ (۱۸)۔
 ”خزایا“ ”خزّیان“ کی جمع ہے، جو ”خزّی“ سے ہے، اس کے معنی رسوائی اور ذلت کے ہیں،
 ”خزّیان“ ذلیل اور رسوا شخص کو کہتے ہیں (۱۹)۔

”ندامی“

امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں قلیلاً ”نادمین“ کہنا چاہیے تھا جو ”نادم“ کی جمع ہے اور یہ ”ندامة“ سے مشتق ہے، جبکہ ”ندامی“ ”ندمان“ کی جمع ہے، اور ”ندمان“ کہتے ہیں شراب اور لہو و لعب کے ہم نشین کو، البتہ یہاں ”ندامی“ لانے کی وجہ ”خزایا“ کے ساتھ لفظی مشابہت ہے، اور ایسا تصرف اہل عرب اپنے کلام میں کرتے ہیں، چنانچہ کہتے ہیں ”انذلیأتینا بالغدایا والعشایا“ یہاں ”غدا“ ”غدة“ کی جمع ہے، جس کی جمع ”غدوات“ ہے نہ کہ ”غدا“ لیکن یہاں ”إتباعاً“ ”غدا“ کہہ دیا گیا (۲۰)۔

لیکن قزاز اور جوہری وغیرہ اہل لغت نے ”ندامة“ سے جس طرح ”نادم“ کو ذکر کیا ہے اسی طرح ”ندمان“ کو بھی ذکر کیا ہے۔ اس صورت میں ”ندامی“ کی جمع اپنی اصل کے مطابق ہے، اس میں ”إتباع“ نہیں ہے (۲۱)۔

اب اس جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ قبیلہ عبد القیس کو نہ تو کسی رسوائی کا سامنا ہوا اور نہ ہی شرمندگی اٹھانی پڑی، کیونکہ یہ قبیلہ ار خود اپنے شوق اور رغبت سے مسلمان ہوا ہے، ان کے ساتھ اہل اسلام کی کوئی لڑائی نہیں ہوئی، اگر کوئی لڑائی ہوئی ہوتی تو پکڑ کر لائے جاتے تو رسوائی ہوتی اور اگر مسلمانوں کو قتل کیا ہوتا تو ندامت و شرمندگی ہوتی۔

(۱۷) شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۳) کتاب الایمان، باب الأمر بالإیمان باللہ.....

(۱۸) صحیح البخاری (ج ۲ ص ۹۱۲) کتاب اللادب، باب قول الرجل: مرحبا۔

(۱۹) دیکھئے النہایۃ (ج ۲ ص ۳۰) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۱) واعلام الحدیث (ج ۱ ص ۱۸۵)۔

(۲۰) اعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۱۸۵)۔

(۲۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۱ و ۱۳۲)۔

فقالوا: یا رسول اللہ، انا لانستطیع أن نأتیک، إلا فی الشهر الحرام، ویننا وینک
هذا الحی من کفار مضر

انہوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ہم آپ کے پاس صرف ”شہرِ حرام“ میں آسکتے ہیں
کیونکہ ہمارے اور آپ کے درمیان کفارِ مضر کا یہ قبیلہ حائل ہے۔

بعض نسخوں میں یہاں ”الشہر الحرام“ (مرکب تو صیغی) کے بجائے ”شہر الحرام“ (مرکب اضافی)
ہے جو ”مسجد الجامع“ اور ”نساء المؤمنات“ یعنی ”إضافة الموصوف الى الصفة“ کی قبیل سے ہے (۲۲)۔
”الشہر الحرام“ میں دو احتمال ہیں، یا تو اس سے مراد اَشْهُرُ حُرْم میں سے کوئی خاص ”شہر“
مراد نہیں ہے، اس صورت میں الف لام کو جنس کے لیے مانیں گے اور اس میں چاروں اَشْهُرُ حُرْم ذوالقعدہ،
ذوالحجہ محرم اور رجب مراد ہوں گے (۲۳)، اس کی تائید اس روایت کے بعض طرق سے ہوتی ہے، چنانچہ
قرۃ کا طریق مصنف نے کتاب المغازی میں نقل کیا ہے، اس کے الفاظ ہیں ”إلا فی أشهر الحرم“ (۲۴)
اسی طرح کتاب المناقب میں انہوں نے حماد بن زید کے طریق سے جو روایت ذکر کی ہے اس کے الفاظ ہیں:
”إلا فی کل شهر حرام“ (۲۵)۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ الف لام عہد کے لیے ہو، اس صورت میں اس سے مخصوص مہینہ مراد
ہوگا، وہ مخصوص مہینہ ”رجب“ کا مہینہ ہے (۲۶)، جس کی تصریح بیہقی کی روایت میں ہے (۲۷)۔ رجب
کا مہینہ مراد لینے کی وجہ خاص طور پر یہ ہے کہ قبیلہ مضر اس مہینہ کی خاص تعظیم کیا کرتا تھا، چنانچہ اسی وجہ
سے ایک حدیث میں رجب کے مہینہ کو قبیلہ مضر کی طرف منسوب بھی کیا گیا ہے ”ورجب مضر الذی بین
جمادئ وشعبان“ (۲۸)۔

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۲)۔

(۲۳) حوالہ بالا۔

(۲۴) دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۲۷) کتاب المغازی باب وفد عبد القیس۔

(۲۵) دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۹۸) کتاب المناقب، باب (بلا ترجمہ) بعد باب نسبة الیمن الی اسمعیل علیہ السلام۔

(۲۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۲)۔

(۲۷) ولفظہ: ”وإننا لنصل إلیک إلا فی الشهر الحرام أو قال فی رجب“ السنن الكبرى للبیہقی (ج ۶ ص ۳۰۳) کتاب قسم الفیء والغنیمة، باب
سہم الصفی۔

(۲۸) عن أبي بكرة عن النبي ﷺ قال: ”الزمان قد استدار كهيأة يوم خلق الله السموات والارض، السنة اثنا عشر شهراً، منها أربعة حرم، ثلاث
متواليات: ذوالقعدة وذو الحجة والمحرم، ورجب مضر الذي بين جمادئ وشعبان“ صحیح البخاری (ج ۱ ص ۳۵۳) کتاب بدء الخلق، باب
ما جاء فی سبع أرضین۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ مضر کا قبیلہ باقی اشہر حرم کی حرمت کا قائل نہ ہو اور اس میں جنگ کو روا رکھتا ہو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ قائل تو سارے اشہر حرم کی حرمت کے تھے، البتہ باقی تین مہینوں کے مقابلہ میں ”رجب“ کی کچھ زیادہ توقیر اور تعظیم کیا کرتے تھے، حتیٰ کہ ان دوسرے مہینوں میں تو ”نسۃ“ کے جرم کا ارتکاب بھی کر لیتے تھے لیکن رجب کے ساتھ یہ سلوک نہیں کرتے تھے (۲۹)۔

لہذا اگر انھوں نے سارے اشہر حرم مراد لیے ہوں تو بھی درست ہے کہ مضر کا قبیلہ ان کی حرمت کا قائل ہے اس لیے ان مہینوں میں وہ بسلاط آپ کی خدمت میں حاضر ہو سکیں گے اور اگر مخصوص ”شہر حرام“ یعنی رجب کا مہینہ مراد ہو تو بھی کلام درست ہے کہ یہ لوگ ”رجب“ کے مہینہ کی تعظیم اور تحریم کے قائل ہونے کے ساتھ ساتھ اس کو آگے پیچھے کرنے کے جرم کا ارتکاب نہیں کرتے اس لیے صرف اس مہینہ میں وہ لوگ آپ کی خدمت میں باریاب ہو سکیں گے۔

فمرنا بأمر فصل نخبر به من وراءنا وندخل به الجنة

لہذا آپ ہمیں ایسا واضح اور بین حکم دیجئے جو حق اور باطل کے درمیان تمیز دے دے، ہم اپنے پیچھے رہ جانے والوں کو اس کی خبر دیں اور اس پر عمل کر کے ہم جنت میں داخل ہو سکیں۔

”بأمر فصل“ میں دونوں متون ہیں، یہ مرکب تو مصنیٰ ہے نہ کہ مرکب اضافی (۳۰)۔

پھر ”فصل“ بمعنی ”فاصل“ بھی ہو سکتا ہے، جیسے ”عدل“ بمعنی ”عادل“ اس صورت میں مطلب ہوگا ”فمرنا بأمر فاصل بفصل بین الحق والباطل“ یہ بھی ممکن ہے کہ ”فصل“ بمعنی ”مفصل“ ہو، جس کے معنی واضح، بین اور مکشوف کے ہیں، لہذا اب مطلب ہو جائے گا ”فمرنا بأمر واضح مکشوف...“ (۳۱)۔

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے ”فصل“ کے معنی ”بین“ کے لئے ہیں (۳۲)، وقیل: المحکم (۳۳) پھر ”نخبر به من وراءنا“ کے اندر بھی دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کو مجزوم پڑھا جائے، اس

(۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۲)۔

(۳۰) حوالہ بالا۔

(۳۱) دیکھئے الکاشف عن حقائق السنن (ج ۱ ص ۱۲۸) کتاب الایمان۔

(۳۲) قال الخطابی فی أعلام الحديث (ج ۱ ص ۱۸۵): ”وقولهم: ”مرنا بأمر فصل“ أي بین واضح بفصل به المراد، ولا يشکل فی المعنی“۔

(۳۳) انظر فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۲)۔

صورت میں ”مرنا...“ کا جواب ہوگا، دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو مرفوع پڑھا جائے، اس صورت میں یہ جملہ ”امر“ کی دوسری صفت قرار پائے گا اور پہلی صفت ”فصل“ ہوگا یا پھر اس کو جملہ مستانہ کہئے تو اُس وقت بھی یہ مرفوع ہوگا۔

”ندخل بہ الجنة“ کا عطف چونکہ ”نخبر بہ من وراءنا“ پر ہے اس لیے اس جملہ میں بھی یہی احتمالات جاری ہوں گے (۳۳)۔ واللہ اعلم۔

وسألوہ عن الأشربة، فأمرهم بأربع ونهاهم عن أربع: أمرهم بالإيمان بالله وحده، قال: أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس

اور انھوں نے اشربہ (پینے کی چیزوں کے ظروف) کے بارے میں پوچھا، تو آپ نے انھیں چار چیزوں کا حکم فرمایا اور چار چیزوں سے منع فرمایا، آپ نے انھیں اللہ وحدہ (اکیلے سچے خدا) پر ایمان لانے کا حکم دیا، آپ نے پوچھا کہ تم جانتے ہو اکیلے خدا پر ایمان لانا کیا ہے؟ انھوں نے کہا کہ اللہ اور اس کا رسول خوب جانتا ہے، آپ نے فرمایا اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اس کے رسول ہیں، اور نماز کو قائم کرنا، زکوٰۃ ادا کرنا، رمضان کے روزے رکھنا اور یہ کہ غنیمت کے مال میں سے پانچواں حصہ دینا۔

”فأمرهم بأربع“ میں ”أربع“ کا معنود ”خصال“ یا ”جمل“ نکالیں گے، یعنی ”فأمرهم بأربع خصال“ یا ”بأربع جمل“۔

”خصال“ ”خصلة“ کی جمع ہے، اس کو معنود بنانا تو ظاہر ہے، ”جمل“ کو معنود بنانے کا قرینہ مغازی کی روایت کے یہ الفاظ ہیں ”حدثنا بجملة من الأمر“ (۳۵) اس کے جواب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”أمرکم بأربع وأنها کم عن أربع“ ”آئی امرکم بأربع جمل...“ (۳۶)۔

(۳۳) حوالہ بالا۔

(۳۵) دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۲۶) کتاب المداہی، باب وفد عبد القیس۔

(۳۶) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۲)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے

وفد کو ایک چیز کا حکم فرمایا یا متعدد امور کا؟

یہاں ایک سوال یہ ہے کہ یہ سارے امور جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بتائے یہ سب ایمان باللہ کی تفسیر ہیں جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”أَتَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ وَحْدَهُ؟“ اور پھر اس کی شرح ”شهادة أن لا إله إلا الله...“ سے ظاہر ہے۔ لہذا اب مامورات چار کہاں ہوئے یہ تو صرف ایک مامور ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام چیزیں اگرچہ ایک ہی چیز کی تفسیر ہیں لیکن افراد کے اعتبار سے ان کو متعدد کہا گیا ہے (۳۷)۔

مامورات کے اجمال و تفصیل

میں تفاوت اور اس کی وضاحت

دوسرا سوال یہاں یہ ہے کہ حدیث باب میں اجمالاً مامورات کا عدد چار بتایا گیا ہے ”أمرهم بأربع“ یا ”أمرهم بأربع“ اور تفصیل میں پانچ مذکور ہیں: شاد تین، اقامتِ صلوٰۃ، ایتاءِ زکوٰۃ، صومِ رمضان اور اعطاء الخمس من المغنم۔

اس اشکال کے شراح نے اپنے اپنے انداز پر مختلف جوابات دیے ہیں:-

(۱) علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل مامور بہ چار چیزیں ہیں جو ”إقام الصلاة“ سے لے کر ”إعطاء الخمس“ تک ہیں، جہاں تک ”ایمان“ اور ”شاد تین“ کا تعلق ہے سو اس کو تبرکاً ذکر کیا گیا ہے جیسے غنیمت کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا ذکر تبرکاً ہے ”وَأَعْلَمُوا“ (۳۸) ”أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ...“ (۳۹)

(۲) علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی تقریباً یہی جواب دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ بلغاء کی عادت یہ ہوتی ہے کہ کلام کا جو حصہ مقصود ہوتا ہے سیاقِ کلام کو اسی کے تابع کر دیتے ہیں اور جو چیز ضمناً آجائے اس سے تعرض نہیں ہوتا، گویا کہ وہ غیر مذکور ہے۔ یہاں پر چونکہ مقصود ایمان کے اعمال اربعہ تھے، اس لیے

(۳۷) الکاشف عن حقائق السنن (ج ۱ ص ۱۳۹) کتاب الایمان۔

(۳۸) سورة التوبة/ ۳۱۔

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۲)۔

ابتداءً اجمالاً مامورات کی تعداد چار بیان کر دی گئی ، چونکہ یہ لوگ مسلمان تھے ، اس لیے ایمان اور شہادت یہاں مقصود بالذکر نہیں ہے (۳۰)۔

(۳) قاضی ابو بکر بن العربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر شہادتین کے بعد ”واو“ نہ ہوتا تو یہ کہا جاتا کہ یہ تفسیر کے لیے ہے اور ایمان باللہ کی شرح ہے اور شہادتین کو تبرکاً تصدیق کے لیے لایا گیا ہے ، لیکن ”واو“ کا ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ تفسیر نہیں بلکہ مستقل مقصود ہے البتہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ ”وإقام الصلاة“ کا عطف ”شہادۃ...“ پر نہیں بلکہ ”أمرهم بالإيمان“ پر ہے ، اب تقدیر ہو جائے گی : ”أمرهم بالإيمان مصدر أبداً وبشرطه من الشهادتين“ ، وأمرهم بإقام الصلاة... الخ ” وہ فرماتے ہیں کہ اس حذف کی تائید کتاب الادب کی روایت سے ہوتی ہے (۳۱) جس کے الفاظ ہیں ”... أربع وأربع: أقيموا الصلاة...“ (۳۲) مگر ان تینوں جوابوں پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ روایت باب مصنف کے مدعی کے لیے مثبت نہیں ہوگی ، اس لیے کہ ان تینوں جوابات کا حاصل یہ ہوا کہ ایمان کا ذکر ضمناً آیا ہے ، اصل مقصود اعمال اربعہ ہیں ، اس سے خمس کا شعبہ ایمان ہونا ثابت نہیں ہوتا ، حالانکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا دعویٰ یہ ہے کہ ”أداء الخمس من الإيمان“۔

(۴) علامہ ابن رشید رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اصل میں قوم نے ایمان کے بارے میں سوال نہیں کیا تھا بلکہ ایسے اعمال کا سوال کیا تھا جو جنت میں جانے کا ذریعہ بنیں ، اور جنت میں جانے کا ذریعہ یہی اعمال ایمانیہ ہیں لہذا اس لحاظ سے اداء الخمس کا شعبہ ایمان میں سے ہونا ثابت ہو گیا (۳۳)۔

(۵) علامہ تقی الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ ”وأن تعطوا من المغنم الخمس“ میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ مجرور ہو اور ”أمرهم بالإيمان بالله وحده“ میں ”الإيمان“ پر عطف ہو ، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”شہادۃ أن لا إله إلا الله...“ پر عطف ہو۔

پہلے احتمال پر تو اجمال و تقہیل میں کوئی اشکال نہیں رہتا ، کیونکہ ”وأن تعطوا من المغنم الخمس“ کا حکم مستقلاً ہوگا اور امور اربعہ کا مصداق ، شہادت ، اقامت صلوٰۃ ، ایتاء زکوٰۃ اور صوم رمضان ہوں گے۔

البتہ دوسرے احتمال پر اجمال و تفصیل میں اشکال ہو جاتا ہے اس لیے کہ جب ”شہادۃ...“ پر

(۳۰) الکاشف عن حقائق السنن (ج ۱ ص ۱۳۹)۔

(۳۱) صحیح البخاری (ج ۲ ص ۹۱۲) کتاب الادب ، باب قول الرجل : مرحبا۔

(۳۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۲ و ۱۳۳)۔

(۳۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

عطف ہوگا تو ”اعطاء خمس“ بھی مامورات کے اندر داخل ہوگا، جبکہ مامورات کو اجمالاً ”اربع“ کہا گیا تھا اور یہاں پانچ بن رہے ہیں۔

علامہ سبکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پہلا احتمال صحیح نہیں اس لیے کہ اس صورت میں روایت اور ترجمہ میں مطابقت نہیں ہوگی کیونکہ ”أداء الخمس من المغنم“ شعب ایمانیہ میں شامل نہیں ہوگا۔ یہاں دوسرا احتمال ہی مراد ہے، جہاں تک اجمال و تفصیل کے اختلاف کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سامنے ایمان کی تشریح فرمائی ہے اور ایمان کی شرح فرماتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ ایمان قول و فعل کا نام ہے، قول شہادتین ہیں اور فعل اعمال اربعہ ہیں اور مقصود یہاں اعمال اربعہ کا بیان تھا اسی لیے راوی نے اجمال میں چار کا عدد ذکر کیا ہے۔ علامہ نقی الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تقریر ابن رشد کی تقریر سے اقویٰ ہے۔ واللہ اعلم۔

مگر ان سب حضرات کی تقریر کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ شہادتین امور اربعہ میں سے نہیں اور نہ یہ مقصود بالذکر ہیں، مسند احمد کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے جو حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ”... فقال: أمركم بأربع، وأنهاكم عن أربع: اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، فهذا ليس من الأربع، وأقيموا الصلاة...“ (۴۴) اس میں ”فهذا ليس من الأربع“ اس بات کی صاف دلیل ہے کہ شہادتین کو ضمناً ذکر کیا گیا ہے، یہ ان چاروں میں شامل نہیں جن کا ابتداءً اجمالاً ذکر آیا ہے۔

مگر ظاہر یہ ہے کہ ”فهذا ليس من الأربع“ کسی راوی کا کلام ہے اور یہ ”وهم“ ہے، اس لیے کہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اسی سند سے بھی روایت نقل کی ہے اس میں یہ زیادتی موجود نہیں ہے (۴۵)۔ اس کے علاوہ خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”کتاب اداء الخمس“ میں یہ حدیث ذکر کی ہے اس میں شہادتین کے ذکر کے بعد ہے ”وعقد بيده“ (۴۶) یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلی سے گرہ لگا کر یعنی شمار کر کے دکھایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ”شہادتین“ امور اربعہ کے اندر داخل ہیں اور مستقل مقصود ہیں۔ لیکن اس پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الزکاة میں جو روایت نقل کی ہے اس کے الفاظ ہیں ”أمركم بأربع وأنهاكم عن أربع: الإيمان بالله وشهادة أن لا إله إلا الله...“ (۴۷) اس

(۴۴) مسند احمد (ج ۲ ص ۲۳)۔

(۴۵) دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) کتاب الایمان باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم....

(۴۶) دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۴۷) کتاب فرض الخمس باب أداء الخمس من الدين۔

(۴۷) صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۸۸) کتاب الزکاة باب وجوب الزکاة۔

میں ”شہادت“ سے پہلے واو عاطفہ بھی موجود ہے ، لہذا اعمالِ مذکورہ کو چار تک محصور رکھنے کے لیے کہنا پڑے گا کہ ”ایمان باللہ“ اور ”شہادت“ دونوں ایک شے ہیں اور باقی اعمالِ اربعہ ان کی تفسیر اور اصل مقصود ہیں۔ اس صورت میں یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ ”شہادت“ امورِ اربعہ کا ایک فرد اور مستقل شے ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کے اندر ”واو“ کا اضافہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ حجاج بن منہال رحمۃ اللہ علیہ کے ایہام میں سے ہے (۳۸) ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر تنبیہ بھی فرمائی ہے چنانچہ حدیثِ مذکور کے آخر میں فرماتے ہیں ”وقال سليمان وأبو النعمان عن حماد: ”الإيمان باللہ شهادة أن لا إله إلا الله“ (۳۹) اور یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادات میں سے ہے کہ جب کسی راوی کو ”وہم“ ہو جائے تو امام بخاری صحیح و صواب پر تنبیہ فرمادیا کرتے ہیں۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ”شہادتین“ امورِ اربعہ کے اندر داخل ہیں تو سابقہ جتنے جوابات دیے گئے وہ درست نہیں ہوئے ، بلکہ کوئی اور جواب دینا پڑے گا۔

(۶) ابنِ بطلال ، قاضی عیاض اور امام نووی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ نے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث میں امورِ اربعہ کا مصداق شہادتین ، اقامتِ صلوٰۃ ، ایتاءِ زکوٰۃ اور صومِ رمضان ہیں ، مگر چونکہ یہ لوگ کفار کے پڑوس میں رہتے تھے اور وہاں جنگ کے امکانات تھے ، اس لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبعاً اور ضمناً اداءِ خمس کا مسئلہ بھی بیان کر دیا (۵۰)۔

(۷) حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”أن تعطوا من المغنم الخمس“ کا عطف ”شہادۃ...“ پر نہیں بلکہ ”أمرهم بأربع“ میں ”أربع“ پر ہے ، اب مطلب یہ ہوگا کہ ”أمرهم بأربع...و بأن تعطوا من المغنم الخمس“ یعنی چار باتوں کا حکم دیا... اور اس بات کا حکم دیا کہ وہ غنیمت میں سے خمس

(۳۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۳۹) دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۸) کتاب الزکاة ، باب وجوب الزکاة۔

(۵۰) دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳) کتاب الایمان ، باب الأمر بالإيمان باللہ تعالیٰ... وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۳)۔ واکمال

إكمال المعلم للابی (ج ۱ ص ۹۳)۔

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی تقریباً یہی جواب دیا ہے ، بلکہ ان کا جواب ان حضرات کے جواب کے مقابلہ میں لطیف بھی ہے ان کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”أربع“ کا جو نام لیا ہے یہ اس اعتبار سے ہے کہ یہ ماموراتِ اربعہ وہ ہیں جن میں وفدِ عبد القیس ہی نہیں بلکہ دوسرے تمام لوگ شریک ہیں ، اور وہ ہیں شہادت ، اقامتِ صلوٰۃ ، ایتاءِ زکوٰۃ اور صومِ رمضان۔ البتہ ایمانی امور میں ایک چیز اور ہے جس میں فی الحال اور لوگ شریک نہیں یعنی اداءِ خمس ، کہ یہ جناد سے متعلق ہے اور چونکہ یہ لوگ کفارِ مضر کے جوار میں رہتے تھے ، اور جناد کے ساتھ ان کا سابقہ پڑنا تھا ، اس لیے ”أربع“ فرمانے کے بعد آپ نے ماموراتِ اربعہ کا حکم دیا ، اور پھر ایک امرِ ایمانی کا مزید اضافہ کر دیا۔ دیکھئے حاشیۃ السنن علی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۷)۔

نکالا کریں (۵۱)۔

(۸) قاضی ابن العربی کا ایک جواب پہلے گزر چکا ہے ، ایک دوسرا جواب انھوں نے یہ دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ صلوٰۃ و زکوٰۃ کو ایک شمار کر لیا گیا ہو ، اس لیے کہ یہ دونوں قرآن کریم اور احادیث میں کثرت سے ایک ساتھ مذکور ہیں ، نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ زکوٰۃ اور اداءِ خمس کو ایک شمار کر لیا گیا ہو ، کیونکہ دونوں اعطاءِ حق مالی ہونے میں مشترک ہیں (۵۲)۔

(۹) قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے شرحِ مصابیح میں یہ جواب دیا ہے کہ یہاں ان موعودہ اربعہ میں سے صرف ایک امر کا ذکر ہے ، بایں وجہ کہ شہادت وغیرہ یہ پانچوں چیزیں ایمان باللہ کی تفسیر ہیں ، لہذا یہ پانچوں چیزیں ایمان باللہ کے اندر داخل ہیں اور ایمان باللہ ان موعودہ امور اربعہ میں سے ایک امر ہے (۵۳)۔ یہ جواب بظاہر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مذاق کے مطابق ہے کیونکہ انھوں نے باب قائم کیا ہے ”آداء الخمس من الإیمان“ اور یہ باب جب ہی ثابت ہو سکتا ہے جب پانچوں چیزوں کو ایمان باللہ کی تفسیر قرار دے کر ”آداء الخمس“ کو ایمان باللہ ہی میں مندرج کر دیا جائے ، نیز ابھی حدیثِ جبریل کے باب میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا تھا ”وما بین النبی ﷺ و عبد القیس من الإیمان“ جس سے مقصود یہ تھا کہ یہاں ایمان کی تفسیر میں آپ نے اقرار بالشہادین اور صلوٰۃ و صوم و زکوٰۃ کو ذکر کیا ، جو اعمال ہیں ، جن کا نام ”اسلام“ ہے جیسا کہ حدیثِ جبریل میں انھیں امور کو اسلام کی تفسیر میں ذکر کیا ہے معلوم ہوا کہ ایمان و اسلام متحد ہیں ، یہ مقصود بھی جب ہی حاصل ہو سکتا ہے جب صلوٰۃ و صوم وغیرہ کو ایمان ہی کی تفسیر میں داخل کیا جائے ورنہ یہ مقصود حاصل نہیں ہو سکتا (۵۴)۔

مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ پھر موعودہ امور اربعہ میں سے باقی تین امور کہاں گئے ؟ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کہہ دیا کہ باقی تین کو لسیاناً یا اختصاراً راوی نے حذف کر دیا (۵۵)۔ مگر یہ بہت ہی بعید اور تعجب خیز تاویل ہے ، کیا کوئی ایک راوی بھی ایسا نہ نکلا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پورا کلام یاد رکھتا اور مکمل بیان کرتا ؟! حالانکہ کسی ایک روایت میں بھی ان مذکورہ امور کے علاوہ کسی چیز کا پتہ نہیں چلتا (۵۶)۔

(۵۱) إكمال إكمال المعلم للأبی (ج ۱ ص ۶۳)۔

(۵۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۵۳) حوالہ بالا۔

(۵۴) دیکھئے فضل الباری (ج ۱ ص ۵۵۳)۔

(۵۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۵۶) دیکھئے فضل الباری (ج ۱ ص ۵۵۳)۔

حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر غور کیا جائے تو امام بخاری اور علامہ محدثین کے مذاق پر یہ جواب ممکن ہی نہیں کیونکہ ان کے مذاق پر سب اعمال ایمان میں داخل ہیں، اسی بنا پر تو تم ان چیزوں کو ایمان کی تفسیر قرار دیتے ہو اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ بھی اسی بنا پر قائم کیا ہے۔ علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح اس بنا پر نماز، روزہ، زکوٰۃ اور اداء الخمس کو ایمان کی تفسیر مانتے ہو تو اُن کے علاوہ اور جو بھی مذکور ہوگا سب اعمال ہی میں سے ہوگا، اور وہ سب اسی طرح ایمان کی تفسیر ہوگی، ایسی کون سی چیز آئے گی جو اعمال کے علاوہ ہو اور ایمان کی تقسیم بن سکے، لہذا یہ جواب نہ مقبول ہے اور نہ محدثین کے مذاق پر منطبق ہو سکتا ہے (۵۷)۔

ان تمام جوابات میں سے سب سے بہتر جواب حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور اس کے بعد ابن بطلال، قاضی عیاض اور امام نووی رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ واللہ اعلم۔

حدیث باب میں حج کا ذکر کیوں نہیں ہے؟

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وفد عبد القیس کو ارکانِ خمسہ میں سے صرف چار کی تعلیم دی، لیکن ”حج“ جو کہ پانچواں رکن ہے اس کی تعلیم نہیں دی۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یوں تو یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ حج کا ذکر اگرچہ حدیثِ باب میں نہیں ہے لیکن بعض دوسری روایات میں ”حج“ کا بھی ذکر ہے۔

چنانچہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے ”السنن الکبریٰ“ میں ”أبو قلابۃ الرقاشی عن أبی زید الہروی عن قرۃ، عن أبی جمرۃ“ کے طریق سے روایت نقل کی ہے اس میں ”وتحجوا البیت الحرام“ کے الفاظ بھی ہیں (۵۸)۔

اسی طرح مسند احمد میں ”أبان بن یزید العطار، عن قتادۃ عن سعید بن المسیب و عن عکرمۃ عن ابن عباس“ کے طریق سے روایت منقول ہے اس میں ہے ”وأن يحجوا البیت“ (۵۹)۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیہقی کی روایت شاذ ہے، کیونکہ اس میں ایک تو ”عدو“ کا ذکر نہیں ہے جبکہ تمام روایات میں عدد کا ذکر ہے، اس کے علاوہ قرہ کے طریق سے شیخین، صحیحین کے مستخرجین، امام نسائی، ابن خزیمہ اور ابن حبان رحمہم اللہ تعالیٰ نے روایت کا اخراج کیا ہے، ان میں

(۵۷) حوالہ بالا۔

(۵۸) دیکھئے السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۴ ص ۱۹۹) کتاب الصیام، باب فرض صوم شہر رمضان۔

(۵۹) دیکھئے مسند احمد (ج ۱ ص ۳۶۱)۔

سے کسی نے بھی حج کا ذکر نہیں کیا (۶۰)۔

پھر اس روایت کی سند میں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس میں ابو قلابہ رقاشی ہیں (۶۱) ، ان کا آخر عمر میں حافظہ متغیر ہو گیا تھا (۶۲) ، ممکن ہے انھوں نے یہ روایت اسی تغیر کے بعد روایت کی ہو (۶۳) اسی طرح مسند احمد کی روایت میں بھی احتمال ہے کہ یہ ”مخفوظ“ نہ ہو (۶۴) ، کیونکہ حدیث وفد عبدالقیس بہت سے حضرات نے تخریج کی ہے ان میں سے ان دو روایتوں کے علاوہ کہیں حج کا ذکر نہیں ہے ، یہی وجہ ہے کہ علماء نے ”حج“ کے عدم ذکر کی مختلف توجیہات تو کی ہیں لیکن کسی نے بھی ان روایتوں کا ذکر نہیں کیا :-

(۱) چنانچہ قاضی عیاض وغیرہ فرماتے ہیں کہ حج کے عدم ذکر کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت تک حج فرض ہی نہیں ہوا تھا ۔ یہ ان لوگوں کی رائے میں صحیح ہے کیونکہ حج کی فرضیت ان حضرات کے نزدیک ۹ھ میں ہوئی ہے (۶۵)۔

(۲) جمہور شافعیہ کہتے ہیں کہ حج ۶ھ میں فرض ہو گیا تھا لہذا ان کے مسلک کے مطابق کہا جاسکتا ہے کہ حج چونکہ علی الفور فرض نہیں ہے ، بلکہ علی التراخی فرض ہے ، اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ذکر نہیں کیا (۶۶)۔

مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ علی التراخی فرض ہونے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ تعلیم کے وقت اس کا ذکر نہ کیا جائے ، بلکہ ہونا تو یہ چاہیے کہ تعلیم دے دی جائے اور جب عمل کا وقت آئے عمل کریں (۶۷) (۳) تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان کے حج کرنے کی کوئی صورت نہیں تھی کیونکہ کفار مضر حامل تھے ،

(۶۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۶۱) هو عبد الملك بن محمد بن عبد الله الرقاشي - بفتح الراء وتخفيف القاف - ثم معجمة - أبو قلابة البصري ، يكنى أبا محمد ، وأبو قلابة لقب ، صدوق يخطئ ، تغير حفظه لما سكن بغداد ، من الحادية عشرة مات سنة ست وسبعين ومائتين ، ولست وثمانون سنة - تقريب التهذيب (ص ۳۶۵) رقم (۳۲۱۰) وانظر الكاشف للذهبي (ج ۱ ص ۶۶۹) رقم (۳۳۶۸) مع حاشية السبط وتعليقات الشيخ محمد عوامة -

(۶۲) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۴۰۴)۔

(۶۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۶۴) حوالہ بلا - قال الحافظ في الفتح : ”وعلى تقدير أن يكون ذكر الحج فيه محفوظاً فيجمع في الجواب عنديين الجوابين المتقدمين“ فيقال : المراد بالآربع ماعداء الشهادتين وأداء الخمس . والله أعلم -

(۶۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۶۶) حوالہ بلا -

(۶۷) حوالہ سابقہ -

اس لیے آپ نے حج کا ذکر نہیں فرمایا (۶۸)۔

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ ساری عمر مضر کے قبالِ حائل رہیں، بلکہ ان کا یہ کہنا ہی درست نہیں کہ کفارِ مضر حائل رہتے تھے، کیونکہ حج تو اشہرِ حرم میں ہوتا تھا، اور خود قبیلہ عبد القیس کے حضرات تصریح کر رہے ہیں کہ ہم اشہرِ حرم میں مامون رہتے ہیں!! (۶۹)

(۴) چوتھا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ ”حج“ چونکہ مشہور شے ہے، شہرت کی وجہ سے

اس کا ذکر نہیں فرمایا (۷۰)۔

لیکن یہ بہت کمزور بات ہے کیونکہ حج سے بھی مشہور شہادتین، اقامتِ صلوٰۃ، ایتاءِ زکوٰۃ اور صومِ رمضان ہیں، لہذا ان کو ذکر کر کے حج کو چھوڑ دینا درست معلوم نہیں ہوتا (۷۱)۔

(۵) پانچواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں صرف ان اوامر و افعال پر اکتفا فرمایا ہے جن کا کرنا ان کے لیے فی الحال ممکن تھا، اور جن پر عمل کر کے وہ جنت کے مستحق بن سکتے تھے جمیع اوامر و افعال کا ذکر مقصود نہیں تھا، کیونکہ انھوں نے یہی سوال کیا تھا کہ ”مُرْنَا بِأَمْرِ فَصْلٍ نَخْبِرُ بِهِ مِنْ وَرَاءِ نَاوِنْدِ خَلْبِ الْجَنَّةِ“۔

اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سامنے جو امورِ منیہ ذکر فرمائے ان میں صرف ان چیزوں کا خاص طور پر ذکر ہے جن میں وہ مبتلا تھے، ورنہ منہا ہی کے اندر مذکورہ چیزوں سے بڑھ کر حرام چیزیں بھی ہیں (۷۲)۔

ان تمام جوابات میں سب سے رائج پہلا جواب ہے کہ حج اس وقت تک فرض ہی نہیں ہوا تھا۔ لیکن یہ جواب اسی صورت میں درست ہو سکتا ہے جبکہ حج کی فرضیت ۹ھ میں یا وفد کے آنے کے بعد مائیں۔ دوسرا بہتر جواب یہ آخری جواب ہے کہ آپ نے جمیع افعال و ترک کا استقصاء نہیں فرمایا بلکہ ان کے حسبِ حال فی الحال ممکنہ افعال و ترک کا ذکر فرمایا ہے۔

اور اگر مسند احمد کی حدیث محفوظ ہو تو پھر ان تمام حکفیات کی ضرورت ہی نہیں پڑے گی۔ واللہ

اعلم۔

(۶۸) حوالہ سابقہ۔

(۶۹) حوالہ سابقہ۔

(۷۰) حوالہ سابقہ۔

(۷۱) حوالہ سابقہ۔

(۷۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

ونهاهم عن أربع: عن الحنتم، والدباء، والنقيير، والمزفت۔ وربما قال: المقير۔
اور آپ نے انھیں چار چیزوں سے منع فرمایا، سبز مٹکا، کدو کا تونا، کریدا ہوا لکڑی کا برتن اور
روغنی برتن۔

”حَنْتَمَ“

بفتح الحاء واسكان النون وفتح التاء المشناة من فوق ثم الميم۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تفسیر میں چھ اقوال نقل کئے ہیں:

- (۱) سب سے صحیح اور قوی قول یہ ہے کہ سبز رنگ کے مٹکے کو کہتے ہیں، یہ قول صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے، یہی حضرت عبداللہ بن مظعل رضی اللہ عنہ کا قول ہے، اکثر علماء نے، بہت سے لغوی حضرات نے اور محدثین و فقہاء نے اسی کو اختیار کیا ہے (۷۳)۔
- (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ ”حَنْتَمَ“ ہر قسم کے مٹکے کو کہتے ہیں یہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما، سعید بن جبیر اور ابوسلمہ رحمہما اللہ تعالیٰ سے منقول ہے (۷۴)۔
- (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ یہ مخصوص قسم کے مٹکے تھے جو مصر سے لائے جاتے تھے، یہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، ابن ابی لیلیٰ نے بھی ”حَنْتَمَ“ کی ایک تفسیر یہی بیان کی ہے البتہ انھوں نے سرخ رنگ کی قید لگائی ہے (۷۵)۔

- (۴) چوتھا قول یہ ہے کہ یہ سرخ رنگ کے خاص مٹکے ہیں جن کا منہ پہلو میں ہوتا ہے، ان میں مصر سے شراب درآمد کی جاتی تھی۔ یہ قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے (۷۶)۔
- (۵) ابن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ سے اس کی ایک تفسیر یہی منقول ہے کہ وہ مٹکے جن کے منہ پہلو پر ہوتے تھے اور ان میں طائف سے شراب درآمد کی جاتی تھی، کچھ لوگ ان میں نبیذ تیار کرتے تھے جس سے شراب کے ساتھ مشابہت ہوتی تھی (۷۷)۔

- (۶) چھٹا قول یہ ہے کہ یہ خاص قسم کے مٹکے تھے جو مٹی، بال اور خون ملا کر تیار کرتے تھے۔ یہ

(۷۳) شرح نووی (ج ۱ ص ۲۳) کتاب الایمان، باب الأمر بالایمان باللہ تعالیٰ ورسولہ صلی اللہ علیہ وسلم۔۔۔

(۷۴) حوالہ ہوا۔

(۷۵) حوالہ ہوا۔

(۷۶) حوالہ ہوا۔

(۷۷) حوالہ ہوا۔

عطاء رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے (۷۸)۔

الدّبّاء

کدو جب خشک ہو جاتا تھا تو اندر کا گودا نکال دیتے تھے اور بعض اوقات کچے ہی کا گودا نکال کر اس کو خشک کر دیتے تھے اور اس میں نبیذ بناتے تھے (۷۹)۔

النّفیر

یہ ”مقور“ کے معنی میں ہے، کھجور کی جڑ کو کھود کر برتن بنایا جاتا تھا، اس کو ”نّفیر“ کہتے ہیں (۸۰)۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ مطلقاً لکڑی یا درختوں کی جڑ کو کھود کر جو برتن بناتے ہیں اس کو ”نّفیر“ کہتے ہیں (۸۱)۔

المزفّت

وہ برتن جس پر ”زفت“ مل دیا گیا ہو (۸۲)۔
”زفت“ تارکول کے مشابہ ایک چیز ہوتی ہے جس کو برتنوں پر ملتے تھے اور ان کے مسامات بند کرتے تھے۔

روایت باب میں اور اسی طرح بعض دیگر روایات میں ”المقیر“ بھی آیا ہے۔
”مقیر“ جس پر ”قار“ یا ”قیر“ مل دیا گیا ہو، یہ بھی تارکول کی شکل کی ایک کالی چیز ہوتی ہے۔

مذکورہ تمام برتنوں میں چونکہ نبیذ تیار کی جاتی تھی اور ان میں سکر بہت جلد آجاتا تھا اس لیے حرمت مسکرات کے تحت ان برتنوں میں نبیذ بنانے سے ابتداء اسلام میں روک دیا گیا تھا، اس کے بعد ہر برتن میں نبیذ بنانے کی اجازت ہو گئی بشرطیکہ اس میں اتنی دیر نہ رکھی جائے کہ سکر آجائے، ترمذی شریف

(۷۸) حوالہ بالا۔

(۷۹) شرح نووی (ج ۱ ص ۳۳)۔

(۸۰) أعلام الحديث (ج ۱ ص ۱۸۶)۔

(۸۱) دیکھئے شرح نووی (ج ۱ ص ۳۳)۔

(۸۲) أعلام الحديث (ج ۱ ص ۱۸۶)۔

کی حدیث ہے ”وإني كنت نهيتكم عن الظروف“، وإن ظرفاً لا يحل شيئاً ولا يحرمه، وكل مسكر حرام“ (۸۳) -
اسی طرح ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے شیخ عصری رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے ”فقال
النبي ﷺ: إن الظروف لا تحل ولا تحرم ولكن كل مسكر حرام...“ (۸۴) -

حضرت رسیم عبدی رضی اللہ عنہ کی روایت مسند احمد میں ہے کہ جب قبیلہ عبد القیس کے لوگوں
نے نبیذ استعمال نہ کرنے کی وجہ سے پیٹ کی خرابی اور بد ہضمی اور اس کی بنیاد پر صحت کی خرابی کی شکایت کی
تو آپ نے فرمایا ”انتبذوا فيما بدمكم ولا تشربوا مسكراً“ (۸۵) واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحكم۔

وقال: احفظوهن وأخبروا بهن من وراءكم
اور آپ نے فرمایا کہ ان باتوں کو یاد رکھو اور تمہارے پیچھے جو لوگ ہیں یا تمہارے بعد جو تمہاری
اولاد آنے والی ہے ان سب کو یہ باتیں بتلاؤ۔
اس سے معلوم ہوا کہ جس کو جتنا علم ہو اس کو اس کی تبلیغ کرنی چاہیے، یہ ضروری نہیں کہ جو
شخص دین کے تمام امور کا عالم ہو تو وہی تبلیغ کر سکتا ہے اور کوئی نہیں کر سکتا!
واللہ اعلم۔

۳۹- باب : مَا جَاءَ أَنَّ الْأَعْمَالَ بِالنِّيَّةِ وَالْحِسْبَةِ ، وَلِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى .
فَدَخَلَ فِيهِ الْإِيمَانُ ، وَالْوُضُوءُ ، وَالصَّلَاةُ ، وَالزَّكَاةُ ، وَالْحَجُّ ، وَالصَّوْمُ ، وَالْأَحْكَامُ
وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى : « قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ » / الإسراء : ۸۴ / عَلَى نِيَّتِهِ . (نَفَقَةُ الرَّجُلِ عَلَى
أَهْلِهِ بِحَسَبِهَا صَدَقَةٌ) . وَقَالَ : (وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ) . [ر : ۳۰۱۷]

ما قبل سے ربط

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس باب کی ما قبل کے باب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ ما قبل
کے باب میں اُن اعمال کا ذکر ہے جو دخولِ جنت کا سبب ہیں ، اب اس باب سے یہ بتانا مقصود ہے کہ کوئی

(۸۳) جامع ترمذی (ج ۲ ص ۹) أبواب الأثرية، باب ما جاء في الرخصة أن يتبذد في الظروف۔

(۸۴) موارد الطمان (ص ۳۳۸) كتاب الأثرية، باب ما جاء في الأوعية، رقم (۱۲۹۳)۔

(۸۵) مسند احمد (ج ۳ ص ۲۱۸)۔

عمل اسی وقت عمل کملانے کے قابل ہوگا جب اُس میں نیت اور اخلاص ہو، ورنہ وہ نہ عمل کملانے کا مستحق ہوگا اور نہ ہی اُس پر دخولِ جنت مرتب ہو سکتا ہے (۱)۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی غرض اُن مرجئہ کی تردید ہے جو کہتے ہیں ”الایمان قول باللسان، دون عقد القلب“ یعنی صرف زبان سے ”لا اِلهَ اِلا اللہ“ کہہ دینے کا نام ایمان ہے، دل سے یقین و تصدیق ضروری نہیں (۲)۔

حضرت سیح البند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان، اعمال، اجتناب عن المعاصی اور جملہ امور متعلقہ بالایمان سے فارغ ہو کر سب سے اخیر میں دو باب قائم فرمائے ہیں، ان میں یہ پہلا باب ہے، اس کی غرض یہ ہے کہ جملہ اعمال خیر مذکورہ سابقہ جن میں ایمان بھی داخل ہے، ان کا مدار و مشانیت خالص لوجہ اللہ پر ہے، ایسا ہی معاصی سے اجتناب و ترک وہی مطلوب ہے جس کا باعث ابتغاء وجہ اللہ ہو، بدون نیتِ صالحہ صادقہ کوئی عمل خیر مفید نہیں اور نہ وہ طاعت میں شمار ہو سکتا ہے، اس لیے اس کا اہتمام سب سے اہم امر ہے۔ واللہ اعلم (۳)۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی غرض اس باب سے یہ بیان کرنا ہے کہ ثوابِ اعمال کا مدار نیت پر ہے (۴)۔

حضرت سیح الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ میں ”حسبہ“ لاکر بتلادیا کہ اس سے مجرد ارادہ مع الاخلاص مراد ہے، یعنی اعمال صرف نیت اور حسبہ و ثواب کی امید پر کئے جاتے ہیں اور ثواب کی امید اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ اعمال خالصۃً لوجہ اللہ ہوں، چونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”نیت“ کی تفسیر ”حسبہ“ سے کی ہے اور حسبہ و احتساب کہتے ہیں ثواب طلب کرنے کو، تو معلوم ہوا کہ خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ”انما الأعمال بالنیات“ کا مطلب ”انما ثواب الأعمال بالنیات“ ہے اور یہی حقیقہ کہتے ہیں (۵)۔

(۱) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۱۲)۔

(۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۱۲)۔ شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۲۱۳)۔ وانظر ایضاً: المتواری علی تراجم أبواب البخاری (ص ۵۶)۔

(۳) الأبواب والتراجم لصحیح البخاری (ص ۳۹)۔

(۴) لامع الدراری (ج ۱ ص ۶۱۰)۔

(۵) دیکھئے حاشیہ لامع الدراری (ج ۱ ص ۶۱۰)۔

یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی غرض اس باب سے یہ ہو کہ اب تک انہوں نے کہیں مرحۃ کی تردید میں اور کہیں محترکہ و خوارج کی تردید میں تراجم قائم کئے اور حدیثیں ذکر کیں ، اب ان امور ایمان کے بیان سے فارغ ہوئے ، کے بعد یہ دونوں باب انہوں نے اس بات پر تنبیہ کی غرض سے قائم فرمائے کہ ان سب امور میں ہماری نیت خالص ہے ، کسی کی توہین مقصود ہے نہ اپنی شہرت بلکہ ”النصح لكل مسلم“ پر عمل مقصود ہے (۶)۔ واللہ اعلم۔

ترجمۃ الباب کی تحلیل

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو باب قائم فرمایا ہے اس کے تین اجزاء ہیں ”أن الأعمال بالنية“، ”والحسبة“ اور ”ولكل امرئ ما نوى“۔

ان میں پہلا حصہ اور تیسرا حصہ ایک ہی حدیث کے ٹکڑے ہیں ، جبکہ دوسرے حصہ کا تعلق اس حدیث سے نہیں ہے بلکہ وہ حضرت ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہ کی حدیث جو اسی باب میں آرہی ہے ”إذا أنفق الرجل على أهله يحتسبها فهو له صدقة“ اس میں ”يحتسبها“ کے لفظ سے ماخوذ ہے (۷)۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ”الحسبة“ کا عطف ”باب ماجاء أن الأعمال بالنية“ میں ”لنية“ پر ہے۔ چونکہ معطوف علیہ ”ما جاء“ کے تحت ہے لہذا معطوف بھی اسی کے تحت ہوگا ، لہذا ”ما جاء“ جس طرح ”الأعمال بالنية“ کو شامل ہے اسی طرح ”الحسبة“ کو بھی شامل ہوگا ، جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ ایک ہی حدیث کے اجزاء ہوں ، حالانکہ ایک حدیث کے اجزاء نہیں ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کا ”ما جاء“ کے تحت داخل ہونا تو مسلم ہے ، لیکن دونوں کا تمام احکام میں مشترک ہونا لازم نہیں کہ یہ تسلیم کرنا لازم آئے کہ دونوں ایک ہی حدیث کے اجزاء ہیں (۸)۔

پھر سوال یہ ہے کہ جب ”الأعمال بالنية“ اور ”لکل امرئ ما نوى“ ایک حدیث کے اجزاء ہیں تو ان دونوں کو یکجا لانا چاہیے تھا اور ”والحسبة“ کو دونوں سے مؤخر کرنا چاہیے تھا ، ایسا کیوں نہیں کیا؟

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ظاہر کا تقاضا تو یہی ہے کہ ایسا ہی کیا جاتا ، لیکن چونکہ ”الحسبة“ ”احتساب“ سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی اخلاص کے ہیں ، لہذا اس کا ذکر ”نیت“ کے بعد ہی زیادہ

(۶) دیکھئے إنداد الباری (ج ۳ ص ۷۹۸)۔

(۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۵) وعبد القاری (ج ۱ ص ۳۱۱)۔

(۸) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۱۱)۔

مناسب ہے، کیونکہ ”نیت“ وہی معتبر اور باعثِ ثواب ہے جس میں اخلاص ہو (۹)۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تین تراجم قائم فرمائے ہیں، پہلا ترجمہ : ”أن الأعمال بالنية“ ہے، دوسرا ترجمہ ”الحسبة“ کا ہے اور تیسرا ترجمہ ”ولکل امرئ ما نوى“ ہے، چنانچہ تینوں تراجم کے لیے تین حدیثوں کی تخریج کی ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ”الأعمال بالنية“ کے ترجمہ پر ہے، حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ”الحسبة“ کے ترجمہ پر اور حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ”ولکل امرئ ما نوى“ کے ترجمہ کے مطابق ہے۔

اب اگر ”والحسبة“ کو مؤخر کر دیتے اور یوں کہتے ”باب ماجاء أن الأعمال بالنية، ولکل امرئ ما نوى، والْحِسْبَةُ“ تو تین تراجم پر جو تنبیہ ہے وہ فوت ہو جاتی، اور صرف دو تراجم سمجھ میں آتے، پہلا ترجمہ ہوتا ”الأعمال بالنية ولکل امرئ ما نوى“ کیونکہ ان دونوں اجزاء پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کافی ہو جاتی، اور پھر دوسرا ترجمہ ہوتا ”الحسبة“ کا۔ تین حدیثوں کی تخریج کے ذریعہ جو تین تراجم پر تنبیہ مقصود تھی وہ فوت ہو جاتی، اس لیے ”الحسبة“ کو پہلے ترجمہ کے بعد ذکر کیا گیا ہے (۱۰)۔ واللہ اعلم۔

فدخل فيه الإيمان، والوضوء، والصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والأحكام

سو عمل میں ایمان، وضو، نماز، زکوہ، حج، روزہ اور سارے معاملات داخل ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ماقبل پر تفریع فرماتے ہوئے تصریح کر رہے ہیں کہ ”اعمال“ اپنے عموم کی وجہ سے ایمان، وضو، صلوٰۃ، زکوٰۃ، حج، صوم اور سارے احکام کو شامل ہے، لہذا ان سب میں ثواب کی نیت ہونی چاہیے۔

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کے اندر بھی نیت کا اعتبار کیا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور ان لوگوں کے مسلک پر صحیح ہے جو اعمال کو ایمان میں داخل مانتے ہیں، گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ ایمان قول و فعل کا نام ہے، لیکن فعل اُسی وقت جزءِ ایمان بن سکتا ہے جب اس میں نیت اور احتساب پایا جائے، خلوص دل سے وہ کام کیا گیا ہو، اگر علی وجہ اتفاق کوئی کام کیا جائے تو وہ ایمان کا جزء نہیں ہے (۱۱)۔

(۹) عملہ (ج ۱ ص ۳۱۱)۔

(۱۰) عملہ (ج ۱ ص ۳۱۱ و ۳۱۲)۔

(۱۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۵)۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جن لوگوں کے نزدیک ایمان بمعنی ”تصدیق“ ہے ان کے یہاں نیت کی ضرورت ہی نہیں جیسے دوسرے اعمالِ قلب مثلاً خشیتِ خداوندی، محبتِ الہی، عظمتِ خالق کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی، کیونکہ نیت تو ریاء اور اخلاص میں فرق کرنے کے لیے ہوتی ہے اور جب آدمی اللہ تعالیٰ کی تصدیق کر رہا ہے تو تصدیق تو اللہ کے سوا کسی کی ہے ہی نہیں، لہذا اس میں نیت کی ضرورت نہیں (۱۲) لیکن کہا جاسکتا ہے کہ تصدیق کے وقت اگر ثواب کی نیت کا استحضار کر لیا جائے کہ ہم اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی وحدانیت، متصف بجمع صفات الکمال اور منزہ عن جمیع شوائب النقص ہونے کی تصدیق کر رہے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس پر اجر اور ثواب عطا فرمائیں گے۔ اس اعتبار سے تصدیق کے اندر بھی نیت میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے وضو کا ذکر کیا ہے کہ اس میں بھی نیت ضروری ہے۔ وضو کا مسئلہ پہلے گزر چکا ہے (۱۳)۔ یہاں خلاصہ سمجھ لیجئے کہ وضو کی دو حیثیتیں ہیں ایک یہ کہ اس کو مفتاحِ صلوٰۃ بنانے کے لیے کیا جائے اور ایک یہ کہ اجر و ثواب حاصل کرنے کے لیے کیا جائے۔ اگر اجر و ثواب حاصل کرنے کے لیے کیا جائے تو بے شک نیت کی ضرورت ہے لیکن اگر مفتاحِ صلوٰۃ بنانے کے لیے کیا جائے تو پھر اس میں ماءِ طہور استعمال کرنے کی ضرورت ہے، نیت کی ضرورت نہیں، کیونکہ ماءِ طہور مطہر ہے وہ اعضاء کو طہارت بخشنے کا اور مفتاحِ صلوٰۃ بننے کی اس عمل میں صلاحیت پیدا ہو جائے گی، علی الاطلاق وضو کے اندر نیت کی ضرورت نہیں (۱۴)۔

پھر فرمایا کہ نماز بھی اس میں داخل ہے۔ اس کے اندر نیت کے اشتراط پر اتفاق ہے، کسی کا اختلاف نہیں (۱۵)۔

فرمایا کہ زکوٰۃ میں بھی نیت شرط ہے۔

واضح رہے کہ زکوٰۃ میں نیت کا شرط ہونا ائمہ اربعہ اور جمہور امت کے یہاں متفق علیہ ہے، البتہ امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ زکوٰۃ میں نیت شرط نہیں، جیسے عام دیون کی ادائیگی میں نیت کی شرط نہیں ہوتی (۱۶)۔

(۱۲) حوالہ ۱۱۔

(۱۳) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۲۵۴-۲۶۹)۔

(۱۴) دیکھئے ایضاح البخاری (ج ۳ ص ۳۲۸ و ۳۲۹)۔

(۱۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۵) و عدلہ الفاری (ج ۱ ص ۳۱۳)۔

(۱۶) دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۲۶۳) کتاب الزکاة، مسألة: قال: ولا يجوز إخراج الزکاة إلا بنية، رقم (۱۷۵۸)۔

جمہور کے نزدیک زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے نیت شرط ہے، کیونکہ یہ ایک عبادت ہے اور عبادات میں فرائض بھی ہیں اور نوافل بھی، لہذا تعین کی ضرورت ہوگی جو نیت ہی سے ممکن ہے۔ جہاں تک اداء دین پر قیاس کا تعلق ہے سو وہ اس لیے درست نہیں کہ اداء دین مستقلاً کوئی عبادت نہیں (۱۷)۔ واللہ اعلم۔

البتہ بعض حضرات علماء محققین نے امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی توجیہ کی ہے کہ ان کا مطلب یہ ہے کہ صدقہ مطلقہ کی نیت سے اگر زکوٰۃ دی جائے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، خاص زکوٰۃ مفروضہ کی نیت کی ضرورت نہیں جیسے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی اپنا سارا مال صدقہ کر دے اور زکوٰۃ کی ادائیگی کی نیت نہ کرے تو اس کے ضمن میں زکوٰۃ مفروضہ بھی ادا ہو جائے گی (۱۸)، حالانکہ شافعیہ کے یہاں ادا نہیں ہوتی۔

آگے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حج بھی ان اعمال میں داخل ہے جن میں نیت شرط ہے، حج میں نیت کے اشتراط پر تو سب کا اتفاق ہے، البتہ ایک مقام پر حج کی نیت کے معتبر ہونے میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنا حج نہیں کیا اور دوسرے کی طرف سے حج بدل کرنا چاہتا ہے، امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، بلکہ یہ حج اُسی کی طرف سے واقع ہوگا (۱۹)۔

یہ حضرات دلیل میں قصہ شبرمہ پیش کرتے ہیں ”عن ابن عباس أن النبی ﷺ سمع رجلاً یقول: لبيك عن شبرمة، قال: من شبرمة، قال: أخ لي أو قريب لي، قال: حججت عن نفسك؟ قال: لا، قال: حج عن نفسك، ثم حج عن شبرمة“ (۲۰)۔

ابن ماجہ کے الفاظ ہیں ”فاجعل هذه عن نفسك ثم حج عن شبرمة“ (۲۱)۔
امام مالک اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حج آمرہی کی طرف سے واقع ہوگا (۲۲)۔
ان حضرات کی دلیل خشمیہ کی حدیث کا اطلاق ہے (۲۳)، اس میں آپ نے یہ نہیں پوچھا کہ تم

(۱۷) حوالہ بلا۔ (۱۸) دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الزکاة۔

(۱۹) دیکھئے المعنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۰۲ و ۱۰۳) کتاب الحج، مسأله: قال: ومن حج عن غيره ولم يكن حج عن نفسه: رد مأخذ، وكانت الحجة عن نفسه، رقم (۲۲۳۳)۔

(۲۰) سنن ابی داود، کتاب المناسک، باب الرجل یحج عن غيره۔

(۲۱) سنن ابن ماجہ (ص ۲۰۸) کتاب المناسک، باب الحج عن الميت۔

(۲۲) دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۱۳) والمعنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۰۳)۔

(۲۳) عن عبد الله بن عباس قال: ”كان الفضل بن عباس رديف رسول الله ﷺ، وجاءته امرأة من خثعم تستفتيه فجعل ينظر إليها وتنتظر إليه، فجعل رسول الله ﷺ يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر، فقالت: يا رسول الله، إن فريضة الله عز وجل على عباده في الحج أدرت أمي شيئا كبيرا، لا يستطيع أن يثبت على الرحلة، أفأحج عنه؟ قال: نعم، وذلك في حجة الوداع“ سنن ابی داود، کتاب المناسک، باب الرجل یحج عن غيره۔

پہلے حج کر چکی ہو یا نہیں۔ بلکہ مطلقاً حج کا حکم دیا تھا۔

بہر حال شرمہ کے واقعہ کے پیش نظر حنفیہ میں سے صاحب بدائع وغیرہ کہتے ہیں کہ اپنا حج کئے بغیر حج بدل کرنا مکروہ ہے (۲۳)۔ واللہ اعلم۔

اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صوم کا ذکر فرمایا ہے کہ اس میں بھی نیت شرط ہے۔

صوم کے بارے میں ائمہ اربعہ اور جمہور کا اتفاق ہے کہ نیت شرط ہے۔

البتہ عطاء مجاہد اور زفر رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگر رمضان کا مہینہ ہو اور روزہ رکھنے والا تندرست اور مقیم ہو تو پھر نیت کی ضرورت نہیں، کیونکہ رمضان میں نفل درست نہیں، لہذا نیت کی ضرورت نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک نیت تو دوسرے ائمہ کی طرح ضروری ہے لیکن رمضان کی تعیین لازمی نہیں ہے، حتیٰ کہ رمضان میں قضاء، نذر، یا تطوع کی نیت سے بھی اگر روزہ رکھ لے تو فرض ہی کی طرف سے ادائیگی ہوگی نہ کہ نفل یا قضاء و نذر کی طرف سے (۲۵)۔ واللہ اعلم۔

آخر میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”والاحکام“ یعنی دیگر احکام میں بھی نیت ضروری ہے۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس میں تمام معاملات داخل ہیں، چنانچہ اگر بغیر قصد کے سبقت لسانی کے طور پر ”بعت“، ”رہنت“، ”طلقت“ اور ”نکحت“ کہہ دے تو ان میں سے کوئی بھی معاملہ درست نہیں ہوگا (۲۶)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”احکام“ میں وہ تمام معاملات داخل ہیں جن میں محاکمہ کی ضرورت پڑتی ہے، لہذا، بیوع، نکاح، اقرار وغیرہ سب میں نیت کی ضرورت ہوگی (۲۷)۔

لیکن علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ان حضرات پر رد فرمایا ہے اور ثابت کیا ہے کہ اس قدر توسع کہ تمام احکام میں نیت کا اشتراط ہو، یہ کسی کے نزدیک نہیں ہے (۲۸)۔

علامہ ابن المنیر رحمۃ اللہ علیہ نے نیت کس قسم کی چیزوں میں شرط ہے اور کہاں شرط نہیں، ایک

(۲۳) بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۱۳)۔

(۲۵) دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۳)۔

(۲۶) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۲۱۱)۔

(۲۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۶)۔

(۲۸) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۱۳)۔

ضابطہ ذکر کیا ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ جن اعمال سے مقصود کوئی فائدہ آجلہ مستقبلہ مطلوبہ فی الآخرہ ہو تو وہاں تو بالاتفاق نیت شرط ہے اور جس کا فائدہ عاجلہ مقصود ہوتا ہے اس میں نیت شرط نہیں ، الا یہ کہ اس کے ساتھ کوئی ایسی بات ملحوظ ہو جس پر ثواب کا ترتب ہوتا ہے ، جیسے کوئی کپڑا دھو رہا ہے تاکہ پاک ہو جائے اور صاف ستھرا کپڑا پہنے ۔ اور اگر کپڑے دھونے کے ساتھ ساتھ یہ نیت کر لے کہ پاک صاف کپڑے پہننا سنت ہے ، لوگوں کو ایذا رسانی سے بچانا ہے تو اس صورت میں ثواب حاصل ہوگا اور اس ثواب کے حاصل کرنے کے لیے نیت شرط ہوگی ۔

اور بعض اعمال ایسے ہیں کہ ان میں اختلاف ہے کہ فائدہ عاجلہ مقصود ہے یا فائدہ آجلہ ، اسی اختلاف کی وجہ سے بعض اعمال میں اختلاف ہوا ہے کہ نیت ضروری ہے یا نہیں (۲۹) ۔ واللہ اعلم ۔

لیکن علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اس ضابطہ کو مقنن قرار دیا ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ تلاوت قرآن ، اذان اور دیگر اذکار وغیرہ ایسے اعمال ہیں جن سے فائدہ آجلہ مطلوبہ فی الآخرہ مقصود ہے ، حالانکہ بغیر کسی اختلاف کے ان اعمال میں نیت شرط نہیں ۔

اسی طرح بیع ، رہن ، طلاق ، نکاح وغیرہ اعمال سے فائدہ عاجلہ مراد ہے ، جبکہ ان کی اصل کے مطابق نیت کے بغیر ان میں سے کوئی شے درست نہیں (۳۰) ۔ واللہ اعلم

نوٹ

کن کن چیزوں میں نیت ضروری ہے ؟ اور کن چیزوں میں نہیں ؟ اس سلسلہ میں ہم پیچھے بحث ذکر کر چکے ہیں (۳۱) ۔ فارجمع البیان شنت ۔

وقال اللہ تعالیٰ : "قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ" : علی نیتہ
 اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "کہہ دیجئے کہ ہر شخص اپنے طریقہ پر یعنی اپنی نیت پر عمل کرتا ہے ۔
 علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے "وقال اللہ تعالیٰ" میں "واو" کو حالیہ قرار دیا ہے ، یعنی "والحال
 اُن اللہ تعالیٰ قال ... " (۳۲) ۔

(۲۹) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۳۱۳) ۔

(۳۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۱۳) ۔

(۳۱) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۲۶۶-۲۶۸) ۔

(۳۲) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۲۱۱) ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ ”واو“ بمعنی ”مع“ ہو، مطلب ہوگا ”مع أن اللہ تعالیٰ قال...“ (۳۳)۔

لیکن علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں کی تردید کرنے کے بعد دو احتمال ذکر کئے ہیں :-
ایک یہ کہ یہ ”واو“ عاطفہ ہو اور معطوف علیہ محذوف ہو، تقدیر عبارت ہوگی ”فدخل فیہ الإیمان...“، لآلہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الأعمال بالنية، وقال اللہ تعالیٰ: قل کل يعمل علی شاکلتہ“ -
دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ”واو“ بمعنی لام تعلیل ہو، جیسا کہ علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ ”واو“ کو بمعنی لام تعلیل بھی استعمال کرتے ہیں، اس صورت میں مطلب ہوگا ”فدخل فیہ الإیمان وأخواتہ؛ لقوله تعالیٰ: قل کل يعمل علی شاکلتہ“ (۳۳)۔ واللہ أعلم۔

پھر ”شاکلتہ“ کی تفسیر یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”نیت“ سے کی ہے، یہی تفسیر حضرت حسن بصری، قتادہ اور معاویہ بن قرہ مزنی رحمہم اللہ تعالیٰ سے بھی منقول ہے جبکہ امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تفسیر ”طبیعت“ اور ”حدت“ سے کی ہے، ابن زید رحمۃ اللہ علیہ نے ”دین“ سے، مقاتل رحمۃ اللہ علیہ نے ”جبلت“ سے کی ہے اور امام فراء رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے ”طریقتہ و مذهبہ الذی جیل علیہ“۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ”ناحیتہ“ منقول ہے، یہی ضحاک رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے (۳۵)۔

بہر حال ”قل کل يعمل علی شاکلتہ“ کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص خواہ کافر ہو یا مؤمن، معرض ہو یا مقبل، اپنے اپنے طریقے، نیت، طبیعت اور مذہب پر چلتا ہے اور اسی میں مگن رہتا ہے۔ ”وَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا“ (الإسراء/۸۴) لیکن یہ یاد رہے کہ خدا کے علم محیط سے کسی شخص کا کوئی عمل باہر نہیں ہو سکتا، وہ ہر ایک کے طریق عمل اور حرکات و سکنات کو برابر دیکھ رہا ہے اور بخوبی جانتا ہے کہ کون کتنا سیدھا چلتا ہے اور کس میں کس قدر کج روی اور کج راہی ہے، ہر ایک کے ساتھ اسی کے موافق برتاؤ کرے گا (۳۶)۔

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ”وقال اللہ تعالیٰ: قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ“ علی نیت“ کا تعلق ترجمہ اولیٰ ”أن الأعمال بالنية“ سے ہے۔

(۳۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۶)۔

(۳۴) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۱۳ و ۳۱۵)۔

(۳۵) دیکھئے الجامع لأحكام القرآن للقرطبی (ج ۱ ص ۲۲۲) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۶)۔

(۳۶) دیکھئے تفسیر عثمانی (ص ۳۸۱) حاشیہ (۲)۔

ونفقة الرجل على أهله - يحتسبها - صدقة

آدمی کا اپنے اہل و عیال پر احتساب کی نیت سے خرچ کرنا صدقہ ہے۔

اس کا تعلق ترجمہ کے دوسرے جزء ”والحسبة“ سے ہے، مطلب یہ ہے کہ آدمی عمل کرے گا اور ثواب حاصل کرنے کی نیت کا استحضار رکھے گا تو اس کا یہ عمل صدقہ قرار پائے گا، جبکہ وہ اپنے اہل و عیال کی کفالت کا ویسے بھی ذمہ دار ہے لیکن اگر ثواب کی نیت کا استحضار کرے گا تو اس صورت میں اجر میں اضافہ ہو جائے گا۔

واضح رہے کہ یہ جملہ حضرت ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ماخوذ ہے جو اسی باب میں آرہی ہے۔

وقال: ولكن جهاد ونية

اور آپ نے فرمایا (اب ہجرت نہیں رہی) جہاد اور نیت باقی ہے۔

اس جملہ کا تعلق ترجمہ کے تیسرے جزء ”ولكل امرئ ما نوى“ سے ہے۔

یہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کا ایک ٹکڑا ہے، پوری حدیث امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جہاد وغیرہ کے ایواب میں نقل کی ہے ”لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، واذا استنفرتهم فانفروا“ (۳۷)۔

جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ فتح کر لیا تو بہت سے لوگ اب مسلمان ہوئے، ان کو قلق ہوا کہ کاش! ہم پہلے اسلام لے آتے اور ہجرت کی فضیلت حاصل کرتے!! تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية“ یعنی ہجرت کی فضیلت تو اب باقی نہیں رہی اور جہاد کی غرض سے مفارقت وطن کی فضیلت اب بھی باقی ہے۔

”ونية“ کے ایک معنی تو یہ ہو سکتے ہیں کہ جہاد کی نیت کرو گے تو فضیلت ملے گی اور ثواب حاصل

ہوگا۔

دوسرے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ کسی بھی عمل خیر کی نیت کرو گے تو اس پر ثواب ملے گا۔

تیسرے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ اگرچہ اب ہجرت باقی نہیں رہی لیکن اگر تم یہ نیت رکھو کہ اگر خدا نخواستہ ایسے مقام میں گھر گئے جہاں پر احکام اسلام پر عمل کرنے میں آزادی نہ ہو تو ہم وہاں سے ہجرت کریں گے، یہ ہجرت کی نیت اگر رکھو گے تو تمہیں اجر و ثواب ملے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۵۴: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ قَالَ : أَخْبَرَنَا مَالِكٌ ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ ، عَنْ مُحَمَّدٍ ابْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ . عَنْ عُمَرَ (۳۸) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : (الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ ، وَلِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَاجَرَتْهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ . وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا ، أَوْ امْرَأَةٍ يَتَرَوَّجُهَا ، فَهَاجَرَتْهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ) . [ر : ۱]

تراجم رجال

- (۱) عبد اللہ بن مسلمہ : یہ عبد اللہ بن مسلمہ بن قعب قعنبی حارثی بصری رحمۃ اللہ علیہ ہیں ، ان کے حالات پیچھے ”باب من الدین الفرار من الفتن“ کے تحت گزر چکے ہیں ۔
- (۲) مالک : یہ امام مالک بن انس رحمۃ اللہ علیہ ہیں ، ان کے حالات بھی ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث (۳۹) اور کتاب الایمان میں ”باب من الدین الفرار من الفتن“ کے تحت گزر چکے ہیں ۔
- (۳) یحییٰ بن سعید : یہ یحییٰ بن سعید بن قیس انصاری مدنی رحمۃ اللہ علیہ ہیں ، ان کے حالات بھی ”بدء الوحي“ کی پہلی حدیث کے ذیل میں (۴۰) نیز کتاب الایمان ، ”باب صوم رمضان احتسابا من الإیمان“ کے تحت گزر چکے ہیں ۔
- (۴) محمد بن ابراہیم (۴۱) : یہ محمد بن ابراہیم بن حارث بن خالد قرشی تمیمی مدنی رحمۃ اللہ علیہ ہیں ۔ ابو عبد اللہ ان کی کنیت ہے ، ان کے دادا حضرت حارث بن خالد صحابی رسول اور مہاجرین میں سے تھے اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے چچا زاد بھائی تھے (۴۲) ۔

(۳۸) الحدیث أخرجه البخاری هنا ، وفي بدء الوحي ، باب إنا أو حيناً إليك كما أو حيناً إلى نوح والنبيين من بعده ، رقم (۱) وفي كتاب العتق ، باب الخطايا والنسيان في العتاق والطلاق ونحوه ، رقم (۲۵۲۹) وفي كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ ، باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة ، رقم (۳۸۹۸) وفي كتاب النكاح ، باب من هاجر أو عمل خيراً أو تزوج امرأة فلم يمانوى ، رقم (۵۰۶۰) وفي كتاب الإيمان والنذور ، باب النية في الإيمان ، رقم (۶۶۸۹) وفي كتاب النحل ، باب ترك الحيل وأن لكل امرئ ما نوى ، رقم (۶۹۵۳) ۔ ومسلم في صحيحه ، في كتاب الإمامة ، باب قوله صلى الله عليه وسلم : إنما الأعمال بالنية ۔ وأبو داود في سننه ، في كتاب الطلاق ، باب فيما عني به الطلاق والنيات ، رقم (۲۲۰۱) والترمذي في جامعه ، في كتاب فضائل الجهاد ، باب ما جاء فيس يقاتل رياءاً وللدنيا ، رقم (۱۶۳۶) والنسائي في سننه ، في كتاب الطهارة ، باب النية في الوضوء ۔ وابن ماجه في سننه ، في كتاب الزهد ، باب النية ، رقم (۳۲۲۶) ۔

(۳۹) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۲۹۰) ۔

(۴۰) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۲۳۸) ۔

(۴۱) ان کا نامیت مختصر تذکرہ کشف الباری (ج ۱ ص ۳۳۸) میں آچکا ہے ، یہاں ان کے قدرے تفصیلی حالات لکھے جا رہے ہیں ۔

(۴۲) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳ و ۳۰۱ و ۳۰۲) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۹۳) ۔

محمد بن ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی زیارت کی ہے (۴۳)
یہ حضرت اسامہ بن زید، حضرت اسید بن حضیر سے مرسل، حضرت انس اور حضرت عائشہ رضی اللہ
عنہم کے علاوہ بہت سے تابعین سے روایت حدیث کرتے ہیں (۴۴)۔

ان سے حدیث حاصل کرنے والوں میں یحییٰ بن سعید انصاری، هشام بن عروہ، یحییٰ بن ابی کثیر،
امام زہری، امام اوزاعی اور اسامہ بن زید لیثی رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے حضرات ہیں (۴۵)۔

امام یحییٰ بن معین، ابو حاتم، نسائی اور ابن خراش رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۴۶)۔

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة كثير الحديث“ (۴۷)۔

امام علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”هو حسن الحديث، مستقيم الرواية، ثقة إذا روى عنه

ثقة، رأيت على حديثه السور“ (۴۸)۔

يعقوب بن سفیان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مدني ثقة، يقوم حديثه مقام الحجة“ (۴۹)۔

ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”هو عندی لا بأس به، ولا أعلم له شيئاً منكر إذا حدث عنه ثقة“ (۵۰)۔

يعقوب بن شبيب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان ثقة“ (۵۱)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان فقيهاً ثقة جليل القدر“ (۵۲)۔

نیز وہ فرماتے ہیں ”من ثقات التابعين“ (۵۳)۔

لیکن ان تمام توثیقات کے برخلاف عقلی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا ذکر کتاب الضعفاء میں کیا ہے (۵۴)

(۴۳) حوالہ جات بالا۔

(۴۴) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۳۰۲ و ۳۰۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۹۳)۔

(۴۵) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۳ و ۳۰۲)۔

(۴۶) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۳۰۳) وتہذیب التہذیب (ج ۹ ص ۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۹۵)۔

(۴۷) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۳۰۵) وتہذیب التہذیب (ج ۹ ص ۶)۔

(۴۸) تعلیقات تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۳۰۵) بحوالہ ”المعروض والتاريخ“ (ج ۱ ص ۲۲۶)۔

(۴۹) حوالہ جات بالا۔

(۵۰) الکامل (ج ۶ ص ۱۳۱)۔

(۵۱) تہذیب التہذیب (ج ۹ ص ۷)۔

(۵۲) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۵۳) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۳۵)۔

(۵۴) کتاب الضعفاء للعقيلي (ج ۳ ص ۲۰) رقم (۱۵۷۳)۔

اور ان کے بارے میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کیا ہے ”فی حدیث شیعہ، یروی احادیث مناکیر، او منکرۃ“ (۵۵) -

لیکن حقیقت یہ ہے کہ عام نقاد حدیث نے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی اس تضعیف کو قبول نہیں کیا، اس کے برخلاف نہ صرف یہ کہ سب نے ان کی توثیق کی، بلکہ تمام ارباب صحاح ستہ نے اور خاص طور پر سنیین رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کی احادیث کو قابل احتجاج قرار دیا ہے۔

چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وثقة الناس، واحتج به الشيخان وقفز القنطرة“ (۵۶) - نیز وہ فرماتے ہیں ”من غرائب المنفرد بها: حدیث ”الأعمال“ عن علة مة، عن عمر، وقد جاز القنطرة“ (اُی لا یؤثر فیہ جرح جارح) واحتج به أهل الصحاح بلا مشنویۃ“ (۵۷) -

پھر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”یروی احادیث مناکیر“ کا مطلب یہ بتایا ہے کہ یہاں ”منکر“ سے اصطلاحی ”منکر“ مراد نہیں جو ”معروف“ کے مقابل ہے جس کی تعریف ”وہ حدیث جس کا راوی باوجود ضعیف ہونے کے جماعت ثقافت کے مخالف روایت کرے“ (۵۸) ہے، بلکہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ”منکر“ کا اطلاق اس ”فرد“ حدیث پر بھی ہوتا ہے جس کے لیے کوئی متابع موجود نہ ہو۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”فیحمل هذا علی ذلک، یعنی امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو یہاں ”منکر“ کا اطلاق کیا ہے اس کو اسی ”فرد“ کے معنی میں محمول کیا جائے (۵۹) - واللہ اعلم۔

۱۲۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا (۶۰) - رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعتہ -

(۵) علقمۃ بن وقاص یہ علقمہ بن وقاص بن محصن لیثی عتواری مدنی رحمۃ اللہ علیہ ہیں (۶۱) - یہ حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت معاویہ، حضرت عمرو بن العاص، حضرت عائشہ اور

(۵۵) حوالہ بالا - نیز دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۰۴) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۹۵) ومیزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۳۵) وهدی الساری ص ۳۳۷ -

(۵۶) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۳۵) -

(۵۷) سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۹۵) -

(۵۸) نزہۃ النظر شرح نخبۃ الفکر (ص ۵۱) وخیر الاصول (ص ۱۲۰) مشمولہ ”آثار خیر“ (مجموعہ رسائل حضرت مولانا خیر محمد صاحب جالندھری رحمۃ اللہ علیہ) -

(۵۹) ہدی الساری (۷۳) -

(۶۰) الکاشف (ج ۲ ص ۱۵۳) رقم (۳۶۹۵) و دیگر مراجع مذکورہ -

(۶۱) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۰۱۲) -

حضرت بلال بن الحارث مرزی رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں (۶۲)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے اپنے دونوں بیٹوں عمرو بن علقمہ اور عبد اللہ بن علقمہ کے علاوہ امام زہری، ابن ابی ملیکہ، محمد بن ابراہیم تیمی، عمرو بن یحییٰ مازنی رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں (۶۳)۔

امام واقدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پیدا ہوئے تھے (۶۴) حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی ذکر کیا ہے (۶۵)، امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو اس طبقہ میں ذکر کیا ہے جو عبد نبوت میں پیدا ہوا تھا (۶۶)۔

حتیٰ کہ ابن مندہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”صحابہ“ میں شمار کیا ہے اور اس کی بنیاد ایک حدیث ہے جس کی سند حسن ہے، چنانچہ ابن مندہ رحمۃ اللہ علیہ ”عن خيشمة، عن يحيى بن جعفر عن يزيد بن هارون عن محمد بن عمرو بن علقمة عن أبيه، عن جده“ کے طریق سے نقل کرتے ہیں ”شهدت الخندق مع النبي ﷺ، وكتبت في الوفد الذين وفدوا على رسول الله ﷺ“ (۶۷)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اگر ثابت ہو جائے تو علقمہ صحابی ہوں گے، لیکن تمام ائمہ و علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ علقمہ تابعی ہیں، چنانچہ حافظ ابو نعیم اصبہانی رحمۃ اللہ علیہ نے ابن مندہ کی روایت کو ”وہم“ قرار دیا ہے (۶۸)۔

خود حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”الاصابة“ میں ”القسم الثاني“ میں ذکر کیا ہے (۶۹)۔

- (۶۲) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۱۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۶۱) (۶۳) تہذیب الکمال (ج ۲۰ ص ۳۱۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۶۱)۔
(۶۴) الإصابة (ج ۳ ص ۸۱) رقم الترجمة (۶۲۶۰) القسم الثاني۔ (۶۵) دیکھئے الاستيعاب (بإمضاء الإصابة ج ۳ ص ۱۲۶)۔
(۶۶) تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۲۸۰)۔ (۶۷) تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۲۸۰) والإصابة (ج ۳ ص ۸۱)۔ (۶۸) الإصابة (ج ۳ ص ۸۱)۔

(۶۹) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے الاصابة میں صحابہ کرام کے تذکروں کو چار قسموں پر مرتب کیا ہے :-

(۱) قسم اول: ان صحابہ کے تذکروں میں ہے جن کی صحابیت ثابت شدہ ہو، خواہ ان کی اپنی کسی روایت سے یا کسی اور کی روایت سے، قطع نظر اس بات کے کہ وہ روایت صحیح ہے یا حسن ہے یا ضعیف، یا یہ کہ روایت میں مطلقاً اس بات پر دلالت ہو کہ یہ صحابی ہیں۔

(۲) قسم ثانی ان صحابہ کے تذکرے میں ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں پیدا ہوئے، اور آپ کی وفات کے موقع پر وہ حضرات سن تمیز تک نہیں پہنچ پائے، اور ان کے بارے میں کوئی صریح روایت بھی نہیں کہ ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی تھی۔ گویا ان حضرات کو صحابہ میں شمار کرنا غلبہ ظن پر مبنی ہے کہ یہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں پیدا ہوئے تو ان کو آپ کی زیارت بھی حاصل ہوئی ہوگی، کیونکہ صحابہ کرام اپنی اولاد کو تحنیک اور حصول تبرک کے طور پر آپ کے پاس لایا کرتے تھے۔

(۳) قسم ثالث مختصرین کے تذکروں سے متعلق ہے جنہوں نے جاہلیت اور اسلام دونوں دور کو پایا، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نصیب نہیں ہوئی، یہ حضرات بالاتفاق صحابہ نہیں ہیں، ان کا تذکرہ صحابہ کے ساتھ قرب عہد کی وجہ سے کیا جاتا ہے۔

(۴) قسم رابع ان حضرات کے تذکرے میں ہے جن کو غلطی سے بعض اگوں نے صحابہ میں شمار کر لیا۔ دیکھئے الاصابة (ج ۱ ص ۲-۶)۔

اس تفصیل کے لحاظ سے علقمہ بن وقاص رحمۃ اللہ علیہ کا تذکرہ ”اصابة“ میں قسم اول میں ہونا چاہیے تھا، نیز اس تفصیل سے یہ

بھی معلوم ہوا کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان کو صحابہ میں شمار کرنا درست ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم

نیز وہ فرماتے ہیں ”أخطأ من زعم أن له صحبة“ (۷۰) -

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة قليل الحديث“ (۷۱) -

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی توثیق فرمائی ہے (۷۲) -

امام ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”كتاب الثقات“ میں ذکر فرمایا ہے (۷۳) -

امام محلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مدنی تابعی ثقة“ (۷۴) -

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة نبيل“ (۷۵) -

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ثبت“ (۷۶) -

عبد الملک کے زمانہ خلافت میں ۸۰ھ کے بعد آپ کا انتقال ہوا (۷۷) -

رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ -

(۶) عمر: امیر المؤمنین سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا مختصر تذکرہ پیچھے بدء الوحی کی پہلی

حدیث کے تحت (۷۸)، نیز کتاب الایمان، ”باب زیادة الإیمان ونقصانہ“ کے ذیل میں گزر چکا ہے -

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ”الأعمال بالنية“ لے کر آئے

ہیں، اس حدیث پر مکمل تفصیلی کلام بدء الوحی کی ابتداء میں ہو چکا (۷۹) -

(۷۰) تقریب التہذیب (ص ۳۹۷) رقم (۳۶۸۵) -

(۷۱) الطبقات الکبری (ج ۵ ص ۶۰) -

(۷۲) سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۶۱) وخلاصة الخزرجی (ص ۲۷۱) -

(۷۳) الثقات لابن حبان (ج ۵ ص ۲۰۹) -

(۷۴) تعلیقات تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۳۱۳) -

(۷۵) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۵۳) -

(۷۶) تقریب التہذیب (ص ۳۹۷) رقم (۳۶۸۵) -

(۷۷) دیکھئے تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۵۳) وطبقات ابن سعد (ج ۵ ص ۶۰) وتہذیب الکمال (ج ۲ ص ۳۱۳) -

(۷۸) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۲۳۹) -

(۷۹) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۲۳۳-۲۸۹) -

۵۵ : حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ قَالَ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ : أَخْبَرَنِي عَدِيُّ بْنُ ثَابِتٍ قَالَ : سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ يَزِيدَ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ (۸۰) عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ (إِذَا أَنْفَقَ الرَّجُلُ عَلَى أَهْلِهِ يَحْتَسِبُهَا فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ) . [۳۷۸۴ . ۵۰۳۶]

تراجم رجال

(۱) حجاج بن منہال : یہ ابو محمد حجاج بن منہال انماطی بصری ہیں (۸۱) -

یہ قرہ بن خالد ، شعبہ بن الحجاج ، حماد بن سلمہ ، حماد بن زید ، سفیان بن عیینہ ، عبد العزیز بن عبد اللہ بن ابی سلمۃ المازنی اور یزید بن ابراہیم تفسیری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں (۸۲) -
ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری ، امام دارمی ، محمد بن یحییٰ ذہلی ، ابو مسلم کجی ، محمد بن بشار بن دار ، یعقوب بن سفیان اور یعقوب بن شیبہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں (۸۳) -

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ما أرى به بأساً“ (۸۴) -

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة فاضل“ (۸۵) -

امام احمد بن عبد اللہ علی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة رجل صالح“ (۸۶) -

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۸۷) -

امام محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان ثقة كثير الحديث“ (۸۸) -

(۸۰) الحديث أخرجه البخاري أيضا في كتاب المغازی باب (بلا ترجمہ بعد باب شہود الملائكة بداراً) رقم (۳۰۰۶) وفي فاتحة كتاب النفقات باب فضل النفقة على الأهل رقم (۵۳۵۱) - وسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۳) في كتاب الزكاة باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين والزوجة والأولاد والوالدين ولو كانوا مشركين - والنسائي في سننه (ج ۱ ص ۳۵۳) في كتاب الزكاة باب أي الصدقة أفضل - والترمذي في جامعه في كتاب البر والصلة باب ما جاء في النفقة في الأهل رقم (۱۹۶۵) -

(۸۱) تهذيب الكمال (ج ۵ ص ۴۵۷) -

(۸۲) تهذيب الكمال (ج ۵ ص ۴۵۷ و ۴۵۸) وسير أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۵۳) -

(۸۳) حوالہ جات بالا -

(۸۴) تهذيب الكمال (ج ۵ ص ۳۵۹) -

(۸۵) حوالہ جات بالا ، نیز دیکھئے سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۳۵۳) -

(۸۶) حوالہ جات بالا -

(۸۷) تهذيب الكمال (ج ۵ ص ۳۵۹) -

(۸۸) الطبقات لابن سعد (ج ۷ ص ۴۰۱) -

ابن قانع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة مأمون“ (۸۹)۔

خلفہ بن محمد کدوس رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان صاحب سنة يظهرها“ (۹۰)۔

فلاس رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مارأيت مثله فضلاً ودين“ (۹۱)۔

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے (۹۲)۔

ان کا پیشہ ”بکسرہ“ (۹۳) تھا اور ان کا معمول تھا کہ جتنی قیمت میں کوئی چیز کسی کو دلاتے ، فی دینار صرف ایک حبّ لیا کرتے تھے ؛ ایک دفعہ ایک خراسانی امیر شخص آیا جو اصحاب حدیث میں سے بھی تھا ، اس کے لیے انھوں نے ایک قالین خریدا ، اُس شخص نے ان کو بطور اجرت کے تیس دینار دیے ، انھوں نے پوچھا کہ یہ کیا ہے ؟ جواب دیا کہ یہ آپ کی اجرت ہے ، انھوں نے فرمایا ”دنانیرک اھون علینا من هذا التراب ، هات من دینار حبة“ یعنی تمھارے ان دنانیر کی ہمارے نزدیک کوئی وقعت نہیں ، ہمیں تو فی دینار صرف ایک حبّ چاہیے ، بس وہی دے دو ، چنانچہ تیس دینار واپس کر کے ایک دینار اور کچھ حصّہ وصول کیا (۹۴) ۲۱۷ھ میں ان کا انتقال ہوا (۹۵)۔ رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعةً۔

(۲) شعبہ : یہ امیر المؤمنین فی الحدیث امام شعبہ بن الحجاج رحمۃ اللہ علیہ ہیں ، ان کے حالات

پچھے ”باب : المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ کے تحت گزر چکے ہیں (۹۶)۔

(۳) عدی بن ثابت : یہ عدی بن ثابت انصاری کوئی ہیں۔

ان کے والد اور دادا کے نام کے بارے میں کافی اختلاف ہے ، حافظ مغلطای اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ

تعالیٰ نے اس اختلاف کو کافی تفصیل سے لکھا ہے لیکن کوئی متعین نتیجہ نہیں نکالا اور نہ ہی اس اختلاف میں کوئی بڑا فائدہ ہے (۹۷)۔

(۸۹) تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۲۰۷)۔

(۹۰) تہذیب الکمال (ج ۵ ص ۳۵۹) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۳۵۳)۔

(۹۱) تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۲۰۷)۔

(۹۲) کتاب الثقات لابن حبان (ج ۸ ص ۲۰۲)۔

(۹۳) دلالی کا پیشہ ، اجرت پر چیزیں بیگانے کا پیشہ۔

(۹۴) تہذیب الکمال (ج ۵ ص ۳۵۹) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۳۵۳)۔

(۹۵) الکاشف (ج ۱ ص ۳۱۳) رقم (۹۳۳)۔

(۹۶) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۶۷۸)۔

(۹۷) دیکھئے تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۱۹-۲۱) ترجمۃ : ثابت الأنصاری والد عدی بن ثابت۔ وحاشیۃ تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۳۸۶) ترجمۃ :

ثابت الأنصاری۔

انھوں نے حضرت براء بن عازب، اپنے نانا عبداللہ بن یزید خطمی، اپنے والد ثابت، زر بن حبیش، سعید بن جبیر، ابو حازم اور ابو بردہ بن ابی موسیٰ اشعری رحمہم اللہ تعالیٰ اور ضیٰ عنہم سے روایت کی ہے (۹۸)۔
ان سے امام اعمش، امام شعبہ، ابو اسحاق شیبی، مسعر بن کدام اور یحییٰ بن سعید انصاری رحمہم اللہ وغیرہ روایت کرتے ہیں (۹۹)۔

امام احمد، امام نسائی اور امام احمد بن عبداللہ عیسیٰ رحمہم اللہ تعالیٰ نے ان کو ”ثقة“ قرار دیا ہے (۱۰۰)۔
ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صدوق“ (۱۰۱)۔
ابن شامین رحمۃ اللہ علیہ نے یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے: ”عدی بن ثابت الجزری لیس بہ بأس إذا حدث عن الثقات“ (۱۰۲)۔

امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”... وعدی ثقة“ (۱۰۳)۔
لیکن ان توثیقات کے ساتھ ساتھ ان پر ”تشیع“ کا الزام بھی ہے:
چنانچہ امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”شیعی مفرط“ (۱۰۴)۔
امام جوزجانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ماثل عن القصد“ (۱۰۵)۔
امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة إلا أنه كان غالباً يعني في التشيع“ (۱۰۶)۔
امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة إلا أنه كان يثني“ (۱۰۷)۔
امام طبری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”عدی بن ثابت ممن يجب الثبوت في نقله“ (۱۰۸)۔
مسعودی کہتے ہیں ”ما أدر كنا أحدًا أقول بقول الشيعة من عدی بن ثابت“ (۱۰۹)۔

(۹۸) تہذیب الکمال (ج ۱۹ ص ۵۲۳)۔

(۹۹) حوالہ بالا۔

(۱۰۰) حوالہ بالا۔

(۱۰۱) تہذیب الکمال (ج ۱۹ ص ۵۲۳)۔

(۱۰۲) حاشیہ تہذیب الکمال (ج ۱۹ ص ۵۲۳)۔

(۱۰۳) حوالہ بالا۔

(۱۰۴) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۶۲) وتہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۱۶۶)۔

(۱۰۵) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۶۲) ومدی الساری (ص ۴۲۳)۔

(۱۰۶) تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۱۶۶) ومدی الساری (ص ۴۲۳)۔

(۱۰۷) تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۱۶۶)۔

(۱۰۸) حوالہ بالا۔

(۱۰۹) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۶۲)۔

ان اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ عدی بن ثابت نہ صرف شیعی تھے بلکہ غالی بھی تھے۔
لیکن دوسری طرف یہ ایسے راوی ہیں کہ اصحابِ اصولؒ نے ان کی روایات کو قبول کیا ہے اور ان کو قابلِ احتجاج سمجھا ہے۔

لہذا ان کے بارے میں یہی کہیں گے کہ اگرچہ یہ شیعی تھے بلکہ مفرط فی التشیع تھے، لیکن نہ تو داعی تھے اور نہ ہی اپنے مذہب کی تائید میں انھوں نے کوئی روایت بیان کی، اور مبتدع کا حکم جمہور کے نزدیک یہی ہے کہ اگر وہ داعی ہو یا وہ روایت اس کے اپنے مذہب کی تائید میں ہو تو مقبول نہیں ورنہ مقبول ہے (۱۱۰)، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”احتج بہ الجماعة، وما أخرج له فی الصحيح شیء مما یقوی بدعتہ“ (۱۱۱)۔

۱۱۶ھ میں ان کی وفات ہوئی (۱۱۲)۔ سامحہ اللہ وغفرلہ۔

(۴) عبداللہ بن یزید: یہ حضرت عبداللہ بن یزید بن زید بن حصین خطمی انصاری رضی اللہ عنہ

ہیں (۱۱۳)۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ ان کو ”صحبت“ کا شرف حاصل نہیں تھا (۱۱۴)، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کو نہ صرف یہ کہ ”صحبت“ کا شرف حاصل ہوا بلکہ یہ اصحابِ حدیث میں سے بھی تھے، اگرچہ اس موقع پر وہ صغیر السن تھے (۱۱۵)۔

(۱۱۰) دیکھئے ہدی الساری (ص ۲۸۵)۔

(۱۱۱) ہدی الساری (ص ۳۲۳)۔

(۱۱۲) الکاشف (ج ۲ ص ۱۵) رقم الترجمہ (۳۷۵۸)۔

(۱۱۳) تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۳۰۱ و ۳۰۲)۔

(۱۱۴) قال المصعب الزہری۔ کما فی تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۲۰۳)۔

(۱۱۵) انظر تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۲۰۲) والکاشف للذہبی (ج ۱ ص ۶۰۷) رقم (۳۰۵۵)۔

حافظ مزی اور حافظ ذہبی رحمہما اللہ تعالیٰ نے نقل کیا ہے کہ یہ غزوہ حدیبیہ کے موقع پر موجود تھے اور اس وقت ان کی عمر ستو سال

تھی۔

ابو عبید آجری رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ یہ عبداللہ بن یزید خطمی رضی اللہ عنہ وہی ہیں جن کی ماں ایک نابینا صحابیہ عمیر بن عدی بن قرظہ رضی اللہ عنہ کی غیر مسلم ام ولد تھی، یہ عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہتی تھی، ایک دفعہ عمیر بن عدی رضی اللہ عنہ نے اس کے بیٹ میں خنجر بھونک دیا، وہ خود تو مر گئی، اور حضرت عبداللہ بن یزید خطمی رضی اللہ عنہ اسی حال میں پیدا ہو گئے (دیکھئے تعلیقات الکاشف ج ۱ ص ۶۰۸، نیز واقعہ کے لیے دیکھئے سنن ابی داؤد، کتاب الحدود، باب الحکم فیمن سب النبی ﷺ،

وسنن نسائی ج ۲ ص ۱۶۰، کتاب المحاربة، باب الحکم فیمن سب النبی ﷺ)۔

یہاں اشکال ہے کہ یہ باندی حضرت عمیر بن عدی کی ام ولد تھی تو نو مولود ”عبداللہ“ کو عبداللہ بن عمیر کہنا چاہیے تھا، نہ کہ ”عبداللہ

بن یزید“ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ باندی یزید خطمی کے پاس تھی ؟! =

جبل ، صفین اور نہروان کے مواقع میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ رہے ، آپ کوفہ کے گورنر بھی رہے تھے (۱۱۶)۔

آپ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ ، حضرت عمر بن الخطاب ، حضرت براء بن عازب ، حضرت حذیفہ ، حضرت خزیمہ بن ثابت ، حضرت زید بن ثابت ، حضرت عبداللہ بن حنظلہ ، حضرت ابو ایوب انصاری اور حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہم اجمعین سے روایت کرتے ہیں۔

ان سے امام شعبی ، عدی بن ثابت انصاری ، محارب بن دثار ، محمد بن سیرین ، محمد بن کعب قرظی ، ابو اسحاق سبیعی اور ابو بردہ بن ابی موسیٰ اشعری رحمہم اللہ تعالیٰ روایت کرتے ہیں (۱۱۷)۔

۷۰ھ کے بعد حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں ان کا انتقال ہوا (۱۱۸)۔
رضی اللہ عنہ وارضاه۔

(۵) ابو مسعود : یہ مشہور صحابی عقبہ بن عمرو بن ثعلبہ بن اُسَیرہ - بفتح الهمزة وکسر السین المهملة ، وقیل : بضم الهمزة وفتح السین (۱۱۹)۔ بن عَسیرہ - بفتح العين وکسر السین المهملتین (۱۲۰)۔

== اس کا جواب یہ ہے کہ اس باندی سے حضرت عمیر رضی اللہ عنہ کے دو صاحبزادے پیدا ہوئے (دیکھئے سنن أبی داود و سنن نسائی) اس کے بعد انھوں نے اس کا کاح یزید خطمی رضی اللہ عنہ سے کر دیا ، ان سے حضرت عبداللہ بن یزید اس واقعہ کے نتیجہ میں پیدا ہوئے۔
بمیریہاں ایک بات یہ یاد رکھنے کی ہے کہ حافظ مزی اور حافظ ذہبی رحمہما اللہ تعالیٰ نے حضرت عبداللہ بن یزید خطمی رضی اللہ عنہ کی عمر غزوہ حدیبیہ کے وقت سترہ سال لکھی ہے (دیکھئے تہذیب الکمال ج ۶ ص ۲۰۲ ، والکاشف ج ۱ ص ۶۰۷ ، رقم ۳۰۵۵) جبکہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمیر بن عدی رضی اللہ عنہ کے باندی کو قتل کرنے کے واقعہ کی تاریخ ۳ھ لکھی ہے (دیکھئے الاصابہ ج ۳ ص ۳۳) ، غزوہ حدیبیہ ۶ھ میں پیش آیا تھا ، اس طرح حضرت عبداللہ بن یزید رضی اللہ عنہ کی عمر صرف چار سال ہی بنتی ہے ، اسی لیے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۷۸) اور الاصابہ (ج ۳ ص ۲۸۲) میں ان کے تذکرہ میں لکھا ہے ”وشہیدۃ الرضوان وهو صغیر“ یہی اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

فائدہ

مذکورہ تفصیل سے اس عورت کو قتل کرنے والے نابینا صحابی کا نام بھی معلوم ہو گیا کہ وہ حضرت عمیر بن عدی بن خزیمہ رضی اللہ عنہ تھے ، حضرت علامہ سارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے بذل المجہود (ج ۱ ص ۲۹۹ ، کتاب الحدود باب الحکم فیمن سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم) میں حدیث کے الفاظ ”ان اعمی کانت لہ ام ولد“ کے تحت نابینا صحابی کے بارے میں لکھا ہے ”لم أفت علی تسمیۃ“ فاعتمدت هذه الفائدة۔

(۱۱۶) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۳۰۲)۔

(۱۱۷) ان کے تمام شیوخ اور راویوں کی تفصیل کے لیے دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۱ ص ۳۰۲)۔

(۱۱۸) دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۱۸)۔

(۱۱۹) دیکھئے الإكمال لابن ماکولا (ج ۱ ص ۷۹)۔ وقیل فی هذا الاسم: بسمرة، بضم أوله۔ انظر العمدة (ج ۱ ص ۳۱۷)۔

(۱۲۰) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) وسیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۳۹۳)۔

بن عطیہ خزرجی انصاری رضی اللہ عنہ ہیں۔ ابو مسعود بدری کے نام سے معروف ہیں۔

آپ اجلہ علماء صحابہ میں سے تھے (۱۲۱)۔

بیعت عقبہ ثانیہ میں آپ بھی شریک تھے، ان شرکاء میں آپ سب سے چھوٹے تھے (۱۲۲)۔

آپ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت حدیث کرتے ہیں، آپ سے ایک سو دو حدیثیں مروی ہیں، جن میں سے نو حدیثیں متفق علیہ ہیں، ایک حدیث میں امام بخاری اور سات حدیثوں میں امام مسلم مستفرد ہیں (۱۲۳)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے بشیر، اوس بن ضمعج، علقمہ، ابو داؤد، قیس بن ابی حازم، ربیع بن حراش، عبدالرحمن بن یزید، عمرو بن میمون اور امام شعبی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں (۱۲۴)۔ آپ غزوہ احد اور اس کے بعد کے تمام غزوات میں شریک رہے (۱۲۵)، بدر میں آپ شریک ہوئے تھے یا نہیں اس میں بڑا اختلاف ہے:

چنانچہ امام ابن شہاب زہری (۱۲۶)، سعد بن ابراہیم (۱۲۷)، موسیٰ بن عقبہ (۱۲۸)، واقدی (۱۲۹)، ابن سعد (۱۳۰)، ابراہیم حربی (۱۳۱)، اسماعیلی (۱۳۲) اور حافظ ذہبی (۱۳۳) رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ، جمہور اہل سیر و تاریخ ان کے شہود غزوہ بدر کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کو ”بدری“ نہ بلایا گیا ہونے کی حیثیت سے کہتے ہیں۔

(۱۲۱) سیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۴۹۳)۔

(۱۲۲) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۱۶)۔

(۱۲۳) خلاصة الخرزجی (ص ۲۶۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۳۱۶)۔

(۱۲۴) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۱۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۴۹۳)۔

(۱۲۵) تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۲۳۸) والإصابة (ج ۲ ص ۴۹۱)۔

(۱۲۶) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۱۶)۔

(۱۲۷) حوالہ بالا، وسیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۴۹۳)۔

(۱۲۸) حوالہ جات بالا۔

(۱۲۹) الإصابة (ج ۲ ص ۴۹۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۴۹۳)۔

(۱۳۰) طبقات ابن سعد (ج ۶ ص ۱۶)۔

(۱۳۱) فتح الباری (ج ۴ ص ۳۱۸) کتاب المغازی، باب (بلا ترجمہ، بعد باب شہود الملائکۃ بدرًا)۔

(۱۳۲) حوالہ بالا۔

(۱۳۳) سیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۴۹۳)۔

جبکہ امام بخاری (۱)، امام مسلم (۲)، حکم بن عتیبة (۳)، ابو عبیدہ قاسم بن سلام (۴)، ابن الکلبی (۵) طبرانی (۶) اور ابو احمد الحاکم (۷) رحمہم اللہ تعالیٰ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ غزوہ بدر میں شریک ہوئے۔

مشتبہین کے پاس ان کے شہود بدر کی دلیل ایک تو ان کی نسبت ”بدری“ ہے، دوسرے حضرت عروہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے جو بخاری شریف میں مروی ہے ”شہد بدر“ (۸)۔

اگرچہ اثبات کی یہ دونوں دلیلیں خاص وزن نہیں رکھتیں لیکن چونکہ نفی کرنے والوں کے پاس بھی کوئی خاص دلیل نہیں اور قاعدہ ہے ”المثبت مقدم علی النافی“، اس کے علاوہ جب تمام حضرات یہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ بیعت عقبہ ثانیہ میں شریک تھے تو غزوہ بدر میں شرکت سے کوئی مانع بھی نہیں (۹)، اس لیے غالب گمان یہ ہے کہ ان کا شہود غزوہ بدر ہی راجح ہے۔ واللہ سمانہ و تعالیٰ اعلم۔

حضرت ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہ کا انتقال بعض حضرات کے نزدیک ۴۰ھ سے پہلے، بعض حضرات کے نزدیک ۴۰ھ میں اور بعض کے نزدیک اس کے بعد ہوا (۱۰)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ کی ملاقات حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے ان کی کوفہ کی گورنری کے زمانہ میں ہوئی ہے، اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کوفہ کے گورنر ۴۰ھ کے بعد ہی ہوئے تھے، اس لیے راجح یہ ہے کہ ۴۰ھ کے بعد آپ کا انتقال ہوا (۱۱)۔ رضی اللہ عنہ وارضاه۔

إِذَا أَنْفَقَ الرَّجُلُ عَلَى أَهْلِهِ يَحْتَسِبُهَا فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ

جب کوئی شخص اپنے گھر والوں پر ثواب کی نیت سے خرچ کرے تو وہ اس کے لیے صدقہ ہوگا،

(۱) دیکھئے صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب (بلا ترجمہ) بعد باب شہود الملائکۃ بدرًا، رقم (۳۰۰۶-۳۰۰۸)۔

(۲) الإصابة (ج ۲ ص ۳۹۱)۔

(۳) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۰) و سیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۳۹۳)۔

(۴) ذکرہ البغوی فی معجمہ، قالہ الحافظ فی الفتح (ج ۴ ص ۳۱۹)۔ و وقع فی الإصابة (ج ۲ ص ۳۹۱): ”أبو عتبہ بن سلام“ والظاهر أنه تحریف، والصواب: ”أبو عبیدہ القاسم بن سلام“۔ فتنبہ۔

(۵) فتح الباری (ج ۴ ص ۳۱۹)۔

(۶) حوالہ بلا۔

(۷) حوالہ بلا۔

(۸) صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب (بلا ترجمہ) رقم (۳۰۰۶)۔

(۹) دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۳۱۹) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۲) و تہذیب التہذیب (ج ۴ ص ۲۳۹)۔

(۱۰) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۰ و ۲۱۸ و ۲۱۹) و سیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۳۹۶)۔

(۱۱) دیکھئے الإصابة (ج ۲ ص ۳۹۱)۔

اُسے صدقہ کا ثواب ملے گا۔

یہ حدیث ”ترجمہ“ کے دوسرے جزء ”والحسبة“ سے متعلق ہے اور حدیث باب میں موجود لفظ ”یحتسبها“ یہاں مقصود ہے (۱۲)۔

امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا منطوق تو یہ ہے کہ اتفاق میں اجر قربت کے قصد اور اسکی نیت ہی سے ملے گا۔ خواہ واجب نفقہ ہو یا مباح، جس کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ قصد قربت اگر نہ ہو تو اجر نہیں ملے گا، لیکن نفقہ واجبہ سے وہ بری الذمہ ہو جائے گا (۱۳)۔

پھر یہاں ”صدقہ“ کا اطلاق ”نفقہ“ پر مجازاً ہے، اس سے مراد اجر ہے، حقیقی معنی یعنی صدقہ اس وجہ سے مراد نہیں لے سکتے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ اگر زوجہ ہاشمیہ ہے تو اس کا نفقہ بھی واجب ہے حالانکہ اس پر صدقہ حرام ہے (۱۴)۔ واللہ اعلم۔

۵۶ : حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ : حَدَّثَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ (۱۵) أَنَّهُ أَخْبَرَهُ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : (إِنَّكَ لَنْ تَنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا أُجِرْتَ عَلَيْهَا ، حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فِي أَمْرَاتِكَ) .
[۱۲۳۳] ، ۲۵۹۱ ، ۲۵۹۳ ، ۳۷۲۱ ، ۴۱۴۷ ، ۵۰۳۹ ، ۵۳۳۵ ، ۵۳۴۴ ، ۶۰۱۲ ،

[۶۳۵۲]

(۱۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۶)۔

(۱۳) حوالہ بالا۔

(۱۴) حوالہ سابقہ۔

(۱۵) الحدیث أخرجه البخاری ایضاً فی کتاب الجنائز، باب رثاء النبی ﷺ سعد بن خولة، رقم (۱۲۹۵) وفی کتاب الوصایا، باب أن یتربک ورثته أغنیاء خیر من أن یتکفوا الناس، رقم (۲۶۳۲) وباب الوصیة بالثلث، رقم (۲۶۳۳) وفی کتاب مناقب الأنصار، باب قول النبی ﷺ : اللهم امض لأصحابی مخرجهم، ومرتین لمن مات بسکة، رقم (۳۰۳۶) وفی کتاب المغازی، باب حجة الوداع، رقم (۳۳۰۹) وفی فاتحة کتاب النفقات، باب فضل النفقة علی الأهل، رقم (۵۳۵۳) وفی کتاب المرضی، باب وضع اليد علی المريض، رقم (۵۶۵۹) وباب ما رخص للمريض أن یقول : إني وجع، أو واریأساء، أو اشتدنی الوجع، رقم (۵۶۶۸) وفی کتاب الدعوات، باب الدعاء برفع الوباء والوجع، رقم (۶۳۶۳) وفی کتاب الفرائض، باب میراث البنات، رقم (۶۴۳۳) ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۹ و ۳۰) فی کتاب الوصیة۔ وأبو داود فی سننہ، فی کتاب الوصایا، باب ما جاء فیما لا یجوز للوصی فی مالہ، رقم (۲۸۶۳) والترمذی فی جامعہ، فی کتاب الجنائز، باب ما جاء فی الوصیة بالثلث والرابع، رقم (۹۷۵) والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۲۹ و ۱۳۰) کتاب الوصایا، باب الوصیة بالثلث، رقم (۲۷۰۸)۔

- (۱) الحکم بن نافع : یہ ابو الیمان الحکم بن نافع ہرانی حمصی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ ان کے حالات ”بدء الوجہ“ کی چھٹی حدیث کے ذیل میں گزر چکے ہیں (۱۶)۔
- (۲) شعیب : یہ ابو بشر شعیب بن ابی حمزہ قرشی اموی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات بھی ”بدء الوجہ“ کی چھٹی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں (۱۷)۔
- (۳) الزہری : یہ امام ابو بکر محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ ہیں ان کے مختصر حالات ”بدء الوجہ“ کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں (۱۸)۔
- (۴) عامر بن سعد : یہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے ہیں، ان کا مختصر تذکرہ پیچھے ”باب إذا لم یکن الإسلام علی الحقيقة...“ کے تحت آچکا ہے۔
- (۵) سعد بن ابی وقاص : حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا تذکرہ بھی ”باب إذا لم یکن الإسلام علی الحقيقة...“ کے تحت گزر چکا ہے۔

إنک لن تنفق نفقة تبتغی بها وجه الله إلا أجزت علیها حتی ما تجعل فی فی

امراتک

بلاشبہ تم جو کچھ بھی اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لیے خرچ کرو گے اس پر تمہیں اجر ملے گا یہاں تک کہ اس پر بھی جو تم اپنی بیوی کے منہ میں ڈالو۔

مذکورہ حدیث کا تعلق ترجمۃ الباب کے تیسرے جزء یعنی ”وإنما لكل امرئ ما نوى“ سے ہے، اور حدیث باب میں مقصود ”تبتغی بها وجه الله“ ہے، جس کی ”ترجمہ“ کے ساتھ مناسبت واضح ہے (۱۹)۔

پھر اکثر روایات میں ”فی امراتک“ ہے جبکہ کچھ روایات میں ”فی فم امراتک“ (۲۰) ہے۔

(۱۶) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۳۷۹ و ۳۸۰)۔

(۱۷) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۳۸۰ و ۳۸۱)۔

(۱۸) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۳۲۶)۔

(۱۹) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۷)۔

(۲۰) حوالہ بالا۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”فی امراتک“ کی روایت اصوب ہے، کیونکہ اس لفظ میں اصل یہ ہے کہ ”میم“ محذوف رہے، کیونکہ اس کی جمع ”افواہ“ اور تصغیر ”فؤیدہ“ آتی ہے ”میم“ کا اجابت وہاں اولیٰ ہے جہاں یہ لفظ بغیر اضافت کے منفرداً آئے لیکن جہاں اضافت کے ساتھ استعمال ہو وہاں ”میم“ کا استعمال مناسب نہیں الا فی لغة قليلة (۲۱)۔

حدیث باب حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی ایک طویل حدیث کا حصہ ہے، حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ بیمار ہو گئے تھے، حتیٰ کہ وہ سمجھ رہے تھے کہ اجل قریب ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدایت طلب کی کہ اپنے مال کے بارے میں کیا طریقہ اختیار کروں، آپ نے انھیں تسلی دی کہ ابھی تمھاری زندگی باقی ہے، اسی ضمن میں یہ ہدایت بھی دی کہ نیت اچھی کر لو گے تو جو کچھ خرچ کرو گے اس میں صدقہ کا ثواب ملے گا (۲۲)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث سے استنباط کیا ہے کہ اگر حظ حق کے موافق ہو تو ثواب میں قاصر نہیں ہوگا، دیکھئے! ایک آدمی بعض اوقات کسی فقیر، مسکین، یتیم یا کسی بچہ کے منہ میں لقمہ دیتا ہے اور بعض اوقات اپنی بیوی کو دیتا ہے، پہلی جگہ شہوت نہیں ہوتی لیکن دوسری جگہ شہوت بالیقین ہوتی ہے کیونکہ یہ بہت ہی بعید ہے کہ آدمی اپنی بیوی کے منہ میں لقمہ دے اور شہوت نہ ہو، مگر یہ لقمہ دینا حق کے موافق و مطابق ہے، اس کے خلاف نہیں، اس لیے یہ اجر و ثواب کی تقلیل کا سبب نہیں ہوگا (۲۳)۔

بلکہ اگر حظ بنیت حق ہو تو وہ بھی اجر کا سبب ہے چنانچہ حدیث شریف میں آیا ہے ”وفی بضع أحدکم صدقة۔ قالوا یا رسول اللہ! آیاتی أسدنا شهوته ویكون له فیہا اجر؟ قال: أرأیتم لو وضعها فی حرام أکان علیہ فیہا وزر؟! فکذلک إذا وضعها فی الحلال کان له اجر“ (۲۴) یعنی جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنا بھی صدقہ اور ثواب ہے، تو صحابہ کرام کو تعجب ہوا اور انھوں نے پوچھا کہ اپنی شہوت پوری کرنے پر بھی اجر ہے؟! آپ نے فرمایا کہ ہاں! اس لیے کہ اگر حرام جگہ اس پانی کو صرف کرتا تو کیا گناہ نہ ہوتا؟! لہذا اگر مقام حرام میں صرف کرنا موجبِ اثم ہے تو مقامِ مباح میں بنیۃ التوقی عن الحرام صرف کرنا یقیناً موجبِ ثواب ہوگا (۲۵)۔

(۲۱) حوالہ ۱۱۔

(۲۲) حدیث باب کی تحریج ذرا پہلے کر دی گئی ہے، تفصیلات کے لیے ان حوالہ جات کی مراجعت کی جائے۔

(۲۳) دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۹) کتاب الوصیۃ۔

(۲۴) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۵) کتاب الزکاة باب بیان أن اسم الصدقة یقع علی کل نوع من المعروف۔

(۲۵) دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۹)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں ”ما تجعل فی فی امرأتک“ فرما کر لقمہ کی مثال دینے کے اندر اس قاعدہ کی خوب وضاحت ہو گئی کہ جب اپنی زوجہ کو جو مجبور بھی نہیں ہے اس کو ایک لقمہ دینے کا یہ ثواب ہے تو اس شخص کو کتنا ثواب ملے گا جو کسی محتاج و مجبور شخص کو کئی لقمے دیتا ہو، یا طاعات و فرمانبرداری میں سے اتنا عمل کرتا ہو جس میں لقمہ کی قیمت سے بڑھ کر مشقت اور تکلیف ہو (۳۶)۔

خلاصہ یہ ہے کہ شوہر کا اپنی بیوی کو کھلانے کا فائدہ خود شوہر کی طرف راجع ہے، کیونکہ اس طعام سے اس کی بیوی کے بدن پر اچھا اثر پڑے گا، اور اس کے جسم سے اس کا شوہر ہی متمتع ہوگا، نیز غالب یہ ہے کہ زوجہ پر انفاق میں نفس اور لذات کا دخل ہوتا ہے، لہذا جب بیوی کو بنیتِ ثواب کھلانے میں اجر ہے تو دوسروں کو مذکورہ دواعی کے نہ ہونے کے باوجود کھلانے میں اجر کیوں نہ ہوگا؟ واللہ اعلم۔

۴۰۔ باب : قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ : (الَّذِينَ النَّصِيحَةُ : لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى : «إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ» / التوبة : ۹۱ /

باب سابق کے ساتھ ربط و مناسبت

اس باب کی سابق باب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ پچھلے باب میں ”الأعمال بالنیات“ کا بیان تھا اور اس بات کا ذکر تھا کہ اعمال کی قبولیت اسی وقت ہوگی جبکہ رضائے خداوندی مقصود ہو اور اس میں ریا کاری نہ ہو۔ اس طریقہ سے عمل کرنا ”النصیحة للہ و لرسولہ“ میں داخل ہے، کہ آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کے مطابق نواہی سے مجتنب رہ کر عمل کرتا ہے (۲۸)۔

پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الایمان کے اختتام پر اس عظیم حدیث پر باب منعقد کیا ہے جس پر اسلام کا مدار ہے، چنانچہ امام محمد بن اسلم طوسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو ان چار احادیث میں سے ایک قرار دیا ہے جن پر اسلام کا مدار ہے، بلکہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ تو فرماتے ہیں کہ یہ ایک ہی حدیث پورے دین کو حاوی ہے (۲۹)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الایمان کے آخر میں یہ ”ترجمہ“ رکھ کر اس بات کی طرف

(۳۱) حوالہ دیا۔

(۲۷) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۷)۔

(۲۸) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۲۱)۔

(۲۹) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۸)۔

اشارہ فرمایا ہے کہ ہم نے اس کتاب سے نصیحت و خیر خواہی ملحوظ رکھی ہے، اسی کے پیش نظر یہ کتاب جمع کی گئی ہے، خاص کسی فرد کی تردید مقصود نہیں ہے۔

مقصود ترجمۃ الباب

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود مراتبِ ایمان بتانا ہے کہ ان میں تفاوت ہوتا ہے، اس لیے کہ یہاں ”الدین النصیحة“ فرمایا گیا ہے، ”النصیحة“ کا حمل ”الدین“ پر ہو رہا ہے گویا کہ ”دین“ اور ”نصیحت“ ایک ہی ہیں، پھر چونکہ ”نصیحت“ میں مراتب ظاہر ہیں کہ ایک نصیحت ”للہ“ ہوتی ہے ایک ”لرسولہ صلی اللہ علیہ وسلم“ ایک ”لأئمة المسلمین“ اور ایک ”لعمامتہم“ نیز ان نصیحتوں کی کیفیات میں بھی کمی بیشی ہوتی ہے لہذا جب ”نصیحت“ میں مراتب کا تفاوت ثابت ہوا تو ”دین“ میں بھی ہوگا، دین اور ایمان چونکہ ایک ہی ہیں اس لیے ایمان کے اندر مراتب اور زیادت و نقصان کا ثبوت بھی ہو جائے گا۔

اسی طرح یہ مقصود بھی ہو سکتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ عمل کو ایمان میں داخل قرار دینا چاہتے ہیں کہونکہ یہاں ”الدین“ پر ”النصیحة“ کا حمل ہے، اور ”نصیحت“ عمل ہے، معلوم ہوا کہ عمل دین و ایمان میں داخل ہے۔ واللہ اعلم۔

الدین النصیحة للہ ولرسولہ ولأئمة المسلمین و عمائمہم
دین اللہ تعالیٰ، اللہ کے رسول، مسلمانوں کے ائمہ و امراء اور عامۃ المسلمین کے ساتھ خیر خواہی ہی کا نام ہے۔

مذکورہ حدیث معلق کی تخریج

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں اس حدیث کو معلقاً ذکر کیا ہے جبکہ دوسرے حضرات نے اسے موصولاً نقل کیا ہے :-

چنانچہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں ”سہیل بن ابی صالح عن عطاء بن یزید عن تمیم الداری“ کے طریق سے اس کی تخریج کی ہے (۳۰)۔

اسی طرح امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی طریق سے اس حدیث کی تخریج کی ہے (۳۱) ، نیز امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی بعینہ اسی طریق سے یہ حدیث اپنی ”سنن“ میں نقل کی ہے (۳۲) ۔
ان کے علاوہ ابن حبان ، ابن مندہ اور ابن خزیمہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے بھی مذکورہ طریق سے اس حدیث کی تخریج کی ہے (۳۳) ۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے

اس حدیث کو موصولاً کیوں تخریج نہیں کیا؟

اس حدیث کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمۃ الباب میں تعلیقاً تو ذکر کیا ہے موصولاً نقل نہیں کیا ، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کا مدار سہیل بن ابی صالح رحمۃ اللہ علیہ (۳۴) پر ہے ، اور وہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط کے مطابق نہیں ہیں (۳۵) ۔

پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ یہ حدیث حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ کی مسانید میں سے ہے یا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ، چنانچہ بعض حضرات نے ”ابو سہیل عن أبیہ عن أبی ہریرۃ“ کے طریق سے بھی اس کو نقل کیا ہے (۳۶) ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”لا یصح إلا عن تمیم“ (۳۷) ۔
اس اختلاف کی وجہ سے بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو نقل نہیں کیا ، البتہ چونکہ یہ حدیث فی الجملہ قابل استدلال ہے اس وجہ سے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انھوں نے اس پر ترجمہ قائم فرمادیا (۳۸) ۔ واللہ اعلم ۔

(۳۱) دیکھئے سنن النسائی (ج ۲ ص ۱۸۵) کتاب البیعة ، باب النصیحة للإمام۔

(۳۲) دیکھئے سنن أبی داؤد ، کتاب الأدب ، باب فی النصیحة ، رقم (۳۹۴۳) ۔

(۳۳) دیکھئے تغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۵۶ و ۵۷) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۸) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۴۲۱) ۔

(۳۴) قال الذہبی فی الکاشف (ج ۱ ص ۴۷۱ ، رقم ۲۱۸۳) : ”... قال ابن سعین : هو مثل العلاء ، ولیسا بحجة ، وقال أبو حاتم : لا یحتج بہ ، ووثقة ناس“ ۔

(۳۵) دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۴۲۱) وأعلام الحديث للخطابی (ج ۱ ص ۱۸۷) وأخرج له البخاری مقروناً بغيره . انظر تهذيب الكمال (ج ۱۲ ص ۲۲۸) ۔

(۳۶) دیکھئے تغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۵۸) ۔ نیز دیکھئے سنن النسائی (ج ۲ ص ۱۸۵) کتاب البیعة ، باب النصیحة للإمام ۔ ومسند أحمد (ج ۲ ص ۲۹۷) (۳۷) انظر فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۸) وتغلیق التعلیق (ج ۲ ص ۶۱) ۔

(۳۸) انظر الأبواب والتراجم لمصحيح البخاری (ص ۳۰) ۔

النصیحة

”نصیحت“ خیر خواہی کو کہتے ہیں۔

یہ یا تو ”نصحت العسل“ سے مشتق ہے، جس کے معنی شہد کو صاف کرنے کے ہیں، چنانچہ ”نصح الشيء“ کہتے ہیں جب کوئی شے صاف شفاف اور خالص ہو جائے۔ اسی طرح جب اخلاص کے ساتھ بات کی جائے تو کہتے ہیں ”نصح للقول“۔

اور یا یہ ”النصح“ سے مشتق ہے، جس کے معنی ”منصحة“ یعنی سوئی کے ذریعہ سینے کے ہیں، گویا جس طرح سوئی کے ذریعہ کپڑے کے پھٹن کو درست کیا جاتا ہے اسی طرح نصیحت کے ذریعے اپنے بھائی کی پراندگی کو ختم اور دور کیا جاتا ہے، اسی سے ”توبہ نصوح“ بھی مشتق ہے، گویا کہ گناہ دین کے لباس کو تار تار کر دیتا ہے اور توبہ اس کو سی دیتی اور اس کی اصلاح کر دیتی ہے (۳۹)۔

امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”نصیحت“ ایک جامع کلمہ ہے جو باوجود مختصر سا ہونے کے اپنے اندر بہت سے جامع معانی رکھتا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ منصوح لہ کے لیے تمام حظوظ خیر کو جمع کر دینا نصیحت ہے (۴۰)۔

یہاں ”الدين النصيحة“ فرمایا گیا ہے، ”النصيحة“ کا محل ”الدين“ پر ہے، اس کا مطلب ہے ”عماد أمر الدين وقوامه إنسا هو النصيحة“ یعنی دین کا مدار نصیحت و خیر خواہی پر ہے کہ اسی کے ذریعہ دین کو قوت و ثبات حاصل ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”الأعمال بالنیات“ (۴۱) اور ”الحج عرفة“ (۴۲) اسی طرح کہا جاتا ہے ”الناس تمیم“ اور ”المال الإبل“ (۴۳)۔

النصيحة لله

اللہ کے لیے نصیحت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات و ہدایات کے مطابق ایمان لانا اور شرک اور اس کی تمام انواع سے اجتناب کرنا، اطاعت و فرمانبرداری

(۳۹) انظر فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۸) وأعلام الحديث (ج ۱ ص ۱۹۰)۔

(۴۰) أعلام الحديث (ج ۱ ص ۱۸۹ و ۱۹۰)۔

(۴۱) انظر تخریجہ قبل هذا الباب: ”باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة ولكل امرئ ما نوى“۔

(۴۲) انظر جامع الترمذی، کتاب التفسیر، تفسیر سورة البقرة، رقم (۳۰۵۸) وسنن أبي داود، کتاب المناسک، باب من لم يدرك عرفة، رقم (۱۹۵۰)۔

والسنن لابن ماجه، کتاب المناسک، باب من أتى عرفة قبل الفجر ليلة جمع، رقم (۳۰۱۵)۔

(۴۳) ركني أعلام الحديث للخطابی (ج ۱ ص ۱۹۰ و ۱۹۱)۔

کو اختیار کرنا اور اخلاص کے ساتھ تمام اوامر کو بجالانا ، نواہی سے مکمل اجتناب کرنا ، انعامات و احسانات خداوندی کا اعتراف کرنا اور ان پر شکر بجالانا اور اللہ کے نیک بندوں کے ساتھ مزااات و محبت کا تعلق رکھنا اور نافرمانوں کے ساتھ معادات کا تعلق رکھنا (۴۴)۔

پھر یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی ناصح کی نصیحت یا کسی مرشد کے ارشاد کی کوئی حاجت و ضرورت نہیں ، مذکورہ امور کے متعلق اگرچہ کہا یہ جاتا ہے کہ ”النصيحة لله تعالى“ ہے لیکن حقیقت یہ امور خود بندے کے منافع کی طرف راجع ہیں (۴۵)۔

النصيحة لكتاب الله

پھر شارحین نے اس مقام پر ”النصيحة لكتاب الله“ کا تذکرہ بھی کیا ہے ، اللہ کی کتاب کے لیے ”نصيحة“ کا مطلب یہ ہے کہ اس پر ایمان لایا جائے کہ یہ اللہ کا کلام اور اس کی نازل کردہ وحی ہے ، مخلوق کے کلام کے نہ تو مشابہ ہے اور نہ ہی مخلوق میں سے کوئی ایسے کلام پر قادر ہے۔

پھر اسی ”النصيحة لكتاب الله“ کے اندر یہ بھی داخل ہے کہ اس کے الفاظ و حروف کو درست کیا جائے ، محرفین کی تاویلات کا ابطال کیا جائے ، زبان طعن دراز کرنے والوں کی زبان کو بند کیا جائے ، اس کے بیان کردہ فرائض و سنن و آداب کا علم حاصل کیا جائے ، اس میں جو محکمات ہیں ان پر عمل کیا جائے ، متشابہات کے سامنے سر تسلیم خم کیا جائے ، اس کے مواعظ سے عبرت حاصل کی جائے ، اس کے وعد و وعید کی تصدیق کی جائے ، علوم قرآن کی تحصیل میں کوشش کی جائے (۴۶)۔

النصيحة للرسول صلى الله عليه وسلم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے نصیحت کا مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ لے کر آئے ہیں اس میں آپ کی مکمل تصدیق کی جائے آپ نے جس چیز کی دعوت دی اس کو قبول کیا جائے ، آپ نے جو شرائع و احکام بتائے اور دین کی تشریح فرمائی اس کے مطابق عمل کیا جائے ، آپ کے اوامر بجالائے جائیں اور نواہی سے اجتناب کیا جائے ، آپ کے حق کو تمام مخلوقات کے حق پر مقدم کیا جائے

اور آپ کے طریقہ دعوت کو اختیار کیا جائے (۴۷)۔

النصيحة لأئمة المسلمين

”ائمتہ المسلمین“ سے مراد مسلمانوں کے امراء و خلفاء ہیں، ان کے ساتھ نصیحت و خیر خواہی کے تعلق کا مطلب یہ ہے کہ ”معروف“ میں ان کی اطاعت کی جائے، ان کے پیچھے نماز پڑھی جائے، ان کے ساتھ مل کر کفار کے مقابلہ میں جہاد کیا جائے، ان پر خروج بالسیف نہ کیا جائے اگرچہ ان سے کچھ ظلم صادر کیوں نہ ہو، غفلت کے مواقع پر ان کو متنبہ کیا جائے، ان کو جھوٹی تعریفیں کر کے دھوکے میں نہ ڈالا جائے اور ان کی صلاح و ہدایت کے لیے دعا کی جائے (۴۸)۔

”ائمتہ المسلمین“ سے علماء دین اور مجتہدین امت بھی مراد ہو سکتے ہیں، ان کے ساتھ نصیحت کے معاملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ ان کے علوم کو نشر کیا جائے، ان کے مناقب کو بیان کیا جائے، ان کے ساتھ حسن ظن رکھا جائے اور ان کی تقلید کی جائے (۴۹)۔

النصيحة لعامة المسلمين

عامۃ المسلمین کے ساتھ ”نصیحت“ کا مطلب یہ ہے کہ ان کو دین کی تعلیم دینا، انہیں ان کے دینی و دنیوی مصالح کی طرف راہنمائی کرنا، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنا، ان کے ساتھ شفقت و مہربانی کا معاملہ کرنا، بڑوں کے ساتھ توقیر اور چھوٹوں کے ساتھ ترحم کا رویہ رکھنا (۵۰)۔

واللہ أعلم وعلّمہ أتم وأصوب وأحكم۔

إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ

جب وہ خدا و رسول خدا کے ساتھ خلوص و خیر خواہی کا معاملہ کریں (تو ان کی فروگزاشتوں پر مواخذہ نہ ہوگا)۔

(۴۷) دیکھئے أعلام الحديث (ج ۱ ص ۱۹۲) وشرح النووي علی صحيح مسلم (ج ۱ ص ۵۳) کتاب الایمان باب بیان أن الدين النصيحة - وفتح

الباری (ج ۱ ص ۱۳۸)۔

(۴۸) حوالہ جات بالا۔

(۴۹) حوالہ جات بالا۔

(۵۰) حوالہ جات سابقہ۔

یہ آیت کا ایک حصہ ہے، پوری آیت ہے ”لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ“ (التوبة/۹۱) یعنی ضعیفوں پر کوئی گناہ نہیں اور نہ بیماروں پر اور نہ اُن لوگوں پر جن کو سامانِ جہاد کی تیاری میں خرچ کرنے کو میسر نہیں، جبکہ یہ لوگ اللہ اور رسول کے ساتھ اور احکام میں خلوص رکھیں اور دل سے اطاعت کرتے رہیں، تو ان نکوکاروں پر کسی قسم کا الزام عائد نہیں، کیونکہ ”لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ اور اللہ تعالیٰ بڑی مغفرت والے، بڑی رحمت والے ہیں کہ اگر یہ لوگ اپنے علم میں معذور ہوں اور اپنی طرف سے خلوص و اطاعت میں کوشش کریں اور واقع میں کچھ کمی رہ جائے تو معاف کر دیں گے۔

اس آیتِ کریمہ سے مذکورہ حدیث شریف کی تائید اور تاکید مقصود ہے جو بالکل ظاہر ہے (۵۱)۔ واللہ اعلم بالصواب۔

۵۸/۵۷ - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ : حَدَّثَنَا يَحْيَى ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ قَالَ : حَدَّثَنِي قَيْسُ بْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (۵۲) قَالَ بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى إِقَامِ الصَّلَاةِ ، وَإِتْيَاءِ الزَّكَاةِ ، وَالتَّصَحُّعِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ

تراجم رجال

(۱) مسدد: یہ مشہور محدث مسدد بن مسدد رحمۃ اللہ علیہ ہیں ان کے حالات ”باب من الایمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔
(۲) یحییٰ: یہ مشہور حافظ حدیث امام یحییٰ بن سعید القطان تمیمی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، ان کے حالات بھی ”باب من الایمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

(۵۱) دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

(۵۲) الحدیث أخرجه البخاری أيضاً فی کتاب مواقیب الصلاة، باب البيعة على إقامة الصلاة، رقم (۵۲۳) وفي کتاب الزكاة، باب البيعة على إيتاء الزكاة، رقم (۱۴۰۱) وفي کتاب البيوع، باب هل يبيع حاضر بآدم غير آجر، رقم (۲۱۵۶) وفي کتاب الشروط، باب ما يجوز من الشروط في الإسلام، والأحكام، والمبايعات، رقم (۲۴۱۳) و (۲۴۱۵) وفي کتاب الأحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس، رقم (۶۲۰۳) - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۵۵) في کتاب الایمان، باب بيان أن الدين النصيحة - والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۱۸۰) کتاب البيعة، باب البيعة على النصيحة لكل مسلم، و (ج ۲ ص ۱۸۲) باب البيعة فيما أحب وكره، و (ج ۲ ص ۱۸۳) باب البيعة فيما يستطيع الإنسان - وأبو داود في سننه، في کتاب الادب، باب في النصيحة، رقم (۳۹۳۵)۔

(۳) اسماعیل : یہ تابعی محدث اسمعیل بن ابی خالد احمری بکلی کوئی رحمۃ اللہ علیہ ہیں ، ان کا مختصر تذکرہ ”باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ کے تحت گذر چکا ہے (۵۳)۔

(۴) قیس بن ابی حازم :

یہ مشہور مختصر تابعی قیس بن ابی حازم احمری بکلی کوئی رحمۃ اللہ علیہ ہیں ، ابو عبد اللہ ان کی کنیت ہے (۵۴) ، ان کے والد اور دادا کے نام میں بڑا اختلاف ہے (۵۵)۔

انھوں نے جاہلیت کا زمانہ پایا ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہجرت کی نیت سے چل پڑے تھے ، ابھی راستے ہی میں تھے کہ آپ کا انتقال ہو گیا ، اس طرح شرف صحبت سے مشرف نہیں ہو سکے۔ اگرچہ ایک روایت میں یہ بھی مروی ہے کہ انھوں نے آپ کو خطبہ دیتے ہوئے دیکھا ہے ، لیکن یہ روایت ثابت نہیں ، البتہ ان کے والد حضرت ابو حازم رضی اللہ عنہ صحابی ہیں (۵۶)۔

انھوں نے صحابہ کرام کی ایک بڑی جماعت سے حدیثیں روایت کی ہیں حافظ عبد الرحمن بن یوسف بن خزاش اور امام حاکم رحمہما اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ انھوں نے عشرۃ مبشرہ سے روایت کی ہے (۵۷)۔ امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے سوا باقی تمام عشرۃ مبشرہ سے روایت کرتے ہیں (۵۸)۔

سبط ابن العجمی رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے قول کو ترجیح دی ہے یعنی ان کی روایت عشرۃ مبشرہ سے ثابت ہے (۵۹)۔

ان سے روایت نقل کرنے والوں میں اسماعیل بن ابی خالد ، ابو یشر بیان بن یشر احمری ، حکم بن عتیبہ ، امام اعمر ، مغیرہ بن شلیل اور ابو اسحاق سبعی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ حضرات ہیں (۶۰)۔ امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : ”نقۃ“ (۶۱)۔

(۵۳) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۶۷۹)۔

(۵۴) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳ و ۱۱)۔

(۵۵) حوالہ بالا۔

(۵۶) حوالہ بالا ، نیز دیکھئے سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۱۹۸ و ۲۰۱)۔

(۵۷) دیکھئے تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۶۱)۔

(۵۸) حوالہ بالا۔

(۵۹) حاشیۃ الکاشف (ج ۲ ص ۱۳۸) رقم (۳۵۹۶)۔

(۶۰) ان کے شیوخ و تلامذہ کی تفصیلات کے لیے دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۱۱-۱۳)۔

(۶۱) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۱۵) و سیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۲۰۰)۔

ان ہی سے منقول ہے: ”قیس بن أبی حازم أو ثقی من الزهری ومن السائب بن یزید“ (۶۲) -
 امام عبد الرحمن بن یوسف بن خراش رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”قیس بن أبی حازم کوفی جلیل،
 ولیس فی التابعین أحد روی عن العشرة إلا قیس بن أبی حازم“ (۶۳) -
 اسماعیل بن ابی خالد رحمۃ اللہ علیہ ان سے روایت کرتے ہوئے ان کی ثقاہت کی تاکید اس طرح کیا
 کرتے تھے ”حدثنا قیس بن أبی حازم: هذه الأسطوانة“ (۶۴) یعنی گویا کہ وہ ثقاہت و اتقان میں اسطوانہ (ستون)
 کی مانند تھے۔

امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أجود التابعین إسناداً قیس بن أبی حازم“ (۶۵) -
 ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے (۶۶) -
 امام عجل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”ثقة“ (۶۷) -
 امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”ثقة حجة كاد أن يكون صحابياً“ (۶۸) -
 خلاصہ یہ کہ ان کی عدالت و ثقاہت پر اتفاق ہے۔ البتہ ان کے بارے میں دو الزام نقل کئے گئے
 ہیں :-

ایک یہ کہ امام یحییٰ بن سعید القطان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”قیس بن ابی حازم منکر الحديث“ (۶۹) -
 دوسرا الزام یہ نقل کیا گیا ہے کہ ”كان يحمل على علي رضي الله عنه“ (۷۰) -
 جہاں تک پہلے الزام یعنی ”منکر الحديث“ ہونے کا تعلق ہے سو محدثین کا فیصلہ ہے کہ اس سے
 ”منکر“ اصطلاحی مراد نہیں بلکہ تفرّد مراد ہے۔
 چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لا ينكر له التفرد في سعة ما روى“ (۷۱) -
 اسی طرح حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ومراده القطان بالمنكر: الفرد المطلق“ (۷۲) -

(۶۲) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۱۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۲۰۰) -

(۶۳) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۱۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۲۰۰) -

(۶۴) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۱۵) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۲۰۰ و ۲۰۱) -

(۶۵) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۱۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۱۹۹) -

(۶۶) الثقات لابن حبان (ج ۵ ص ۳۰۶ و ۳۰۸) -

(۶۷) تعلیقات تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۱۶) نقلاً عن ”ثقات المجلی“ -

(۶۸) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۹۲) رقم (۶۹۰۸) -

(۶۹) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۱۵) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۲۰۰) ولکاشت (ج ۲ ص ۱۳۹) رقم (۳۵۹۶) ومیزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۹۲) -

(۷۰) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۱۳) وسیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۱۹۹) -

(۷۱) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۹۲) رقم (۶۹۰۸) - (۷۲) تہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۳۸۹) -

اور جہاں تک دوسرے الزام کا تعلق ہے سو اس کا ثبوت نہیں، زیادہ سے زیادہ اتنی بات ثابت ہے کہ یہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو مقدم سمجھتے تھے جس کی وجہ سے قدماء کوفین میں سے بہت سے حضرات نے ان کی روایتوں سے اجتناب کیا تھا۔ ظاہر ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو مقدم سمجھنا اہل السنۃ کا عین مذہب ہے۔

حافظ یعقوب بن شبیبہ سدوسی نے ان کے اوپر عائد کردہ الزامات کی تفصیلات بتائی ہیں اور ان کا دفاع کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”وقیس من قدماء التابعین، وقد روی عن أبی بکر الصدیق فمن دونہ، وأدرکہ وهو رجل کامل، ویقال: إنه لیس أحد من التابعین جمع أن روی عن العشرة مثله إلا عبد الرحمن بن عوف، فإننا لانعلمه روی عنه شیئاً، ثم قدروی بعد العشرة عن جماعة من أصحاب النبی ﷺ وکبرائهم، وهو متقن الروایة. وقد تکلم أصحابنا فیہ: فمنهم من رفع قدره وعظمه، وجعل الحدیث عنه من أصح الإسناد، ومنهم من حمل علیہ، وقال: له أحادیث مناکیر، والذین أطروه حملوا هذه الأحادیث عنه علی أنها عندهم غیر مناکیر، وقالوا: هی غرائب.

ومنهم من لم یحمل علیہ فی شیء من الحدیث وحمل علیہ فی مذہبه، وقالوا: کان یحمل علی علیّ رحمة الله علیہ وعلی جمیع الصحابة، والمشهور عنه أنه کان یقدم عثمان، ولذلك تجنب کثیر من قدماء الکوفیین الروایة عنه.

ومنهم من قال: إنه مع شهرته لم یرو عنه کبیر أحد، ولس الأمر عندنا کما قال هؤلاء، وقد روی عنه جماعة، منهم: إسماعیل بن أبی خالد، وهو أرواهم عنه، وکان ثقة ثبتاً، ویمان بن بشر، وکان ثقة ثبتاً۔ وذكر آخرین۔ ثم قال: کل هؤلاء قدروی عنه“ (۷۳)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”فہذا قول مبین مفصل“ (۷۴) یعنی حافظ یعقوب بن شبیبہ سدوسی رحمۃ اللہ علیہ نے ساری تفصیل بتادی کہ نہ تو یہ منکر الحدیث تھے اور نہ ہی مذہب کے اعتبار سے ان میں کوئی کمی تھی اور نہ یہ بات تھی کہ بڑے محدثین نے ان کی روایتوں کو قبول نہ کیا ہو۔

یہی وجہ ہے کہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أجمعوا علی الاحتجاج بہ، ومن تکلم فیہ فقد

(۷۳) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۱۲ و ۱۳)۔ وسیر أعلام النبلاء (ج ۴ ص ۱۹۹ و ۲۰۰) ومدی الساری (ص ۳۳۶)۔

(۷۴) مدی الساری (ص ۳۳۶)۔

آدی نفسه، نسأل الله العافية وترك الهوى!...“ (۷۵) -

۹۸ھ میں ان کا انتقال ہوا (۷۶) - رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

(۵) جریر بن عبد اللہ : یہ حضرت جریر بن عبد اللہ الحمسی بجلی کوئی رضی اللہ عنہ ہیں (۷۷) -

یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ سے بھی روایت کرتے ہیں -

ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے اپنے بیٹے ابراہیم بن جریر ، ایوب بن جریر ، عبید اللہ بن جریر ، منذر بن جریز اور پوتے ابو زرعمہ بن عمرو بن جریر کے علاوہ زیاد بن علاقہ ، ابو اعلیٰ شقیق بن سلمہ ، عامر بن سعد نخعی ، عامر بن شراحیل شعبی اور ابو اسحاق سبیعی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں (۷۸) -

رمضان ۱۰ھ میں مشرف باسلام ہوئے ، آپ اپنی قوم کے سردار تھے ، جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے تو آپ نے ان کا اکرام فرمایا ، انھیں چادر عطا فرمائی اور ارشاد فرمایا ”اذا جاءکم کریم قوم فاکرموه“ (۷۹) -

جب یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہونے لگے اور مدینہ منورہ کے قریب پہنچے تو انھوں نے لباس تبدیل کئے اور آپ کے دربار میں پہنچے ، آپ نے حضرات صحابہ سے اُس سے پہلے فرمایا تھا : ”سیدخل علیکم من هذا الفج من خیر ذی یمن، ألا وإن علی وجهه مسحة ملک“ (۸۰) -

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں قبیلہ خثعم کا بت خانہ ”ذوالخلصہ“ کو ڈھانے کے لیے بھیجا تھا ، وہ اپنے ساتھ قبیلہ احس کے شہسوار لے کر گئے اور اُسے سمار کر دیا ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب خبر ملی تو آپ نے قبیلہ احس کے لیے خوب دعائیں فرمائیں (۸۱) - خود انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تھی کہ میں گھوڑے کی پیٹھ پر جم کر بیٹھ نہیں پاتا ، آپ نے ان کے سینہ پر دست

(۷۵) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۹۳) رقم (۶۹۰۸) -

(۷۶) الکاشف (ج ۲ ص ۱۳۹) رقم (۳۵۹۶) وغیرہ کتب رجال -

(۷۷) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۵۳۳) -

(۷۸) شیوخ و تلامذہ کے ناموں کی تفصیل کے لیے دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۵۳۳) -

(۷۹) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۵۳۵) وسیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۵۳۲) والمعجم الكبير للطبرانی (ج ۲ ص ۳۰۳) رقم (۲۲۶۶) و (ج ۲ ص ۲۲۵) رقم (۲۳۵۸) -

(۸۰) مسند أحمد (ج ۳ ص ۳۵۹ و ۳۶۰ و ۳۶۳) - والمعجم الكبير للطبرانی (ج ۲ ص ۲۹۱) رقم (۲۲۱۰) و (ج ۲ ص ۳۰۱) رقم (۲۲۵۸) ومسند الحمیدی (ج ۲ ص ۳۵۰) رقم (۸۰۰) وتہذیب الکمال (ج ۳ ص ۵۳۶) وسیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۵۳۲) -

(۸۱) دیکھئے صحیح البخاری (ج ۱ ص ۵۳۹) کتاب المناقب باب ذکر جریر بن عبد اللہ البجلی رضی اللہ عنہ - وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۹۶ و ۲۹۸)

۱۱، باب من فضائل جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ -

مبارک رکھ کر وعادی کہ ”اللہم ثبتہ واجعله هادياً مہدیاً“ (۸۲) -

حضرت انس رضی اللہ عنہ کا حضرت جریر (رضی اللہ عنہ) کے ساتھ ایک دفعہ سفر کا اتفاق ہوا ، حضرت جریر رضی اللہ عنہ باوجود بڑے ہونے کے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی خدمت کیا کرتے تھے ، حضرت انس رضی اللہ عنہ نے انھیں منع فرمایا تو فرمایا ”إني رأيت الأنصار تصنع برسول الله ﷺ أشياء ، آليت ألا أصحاب أحد منهم إلا خدمته“ (۸۳) -

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ ان سے فرمایا کہ اپنی قوم کو لے کر عراق جاؤ ، وہاں جماد کرو ، تمھیں کل غنیمت کا ربح ملے گا - وہاں جا کر انھوں نے جماد کیا ، جو غنیمت حاصل ہوئی اس میں انھوں نے ربح کا مطالبہ کیا ، حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا اور اس بارے میں استفسار کیا ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”صدق جریر ، قد قلت ذلك له ، فإن شاء أن يكون قاتل هو وقومه على جعل ، فأعطوه جعله ، وإن يكن إنما قاتل الله ، ولدينه ، وحسبه ، فهو رجل من المسلمين ، له مالهم ، وعليه ما عليهم“ جب یہ خط حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچا تو انھوں نے حضرت جریر رضی اللہ عنہ کو بلا کر خط کے مندرجات سے آگاہ کیا ، حضرت جریر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”صدق أمير المؤمنين ، لا حاجة لي به ، بل أنا رجل من المسلمين ، لي مالهم وعلى ما عليهم“ (۸۴) -

پہلے آپ کوفہ منتقل ہوئے اور وہاں سکونت اختیار کی ، بعد میں وہ ”قرقيسيا“ نامی علاقہ میں منتقل ہو گئے تھے ، کیونکہ کوفہ میں بعض لوگ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو برا بھلا کہا کرتے تھے ، چنانچہ وہ وہاں سے ”لا أقیم ببلدة يشتم فيها عثمان“ کہتے ہوئے قرقيسيا منتقل ہو گئے اور آخر حیات تک وہیں مقیم رہے ، حتیٰ کہ وہیں تدفین عمل میں آئی (۸۵) -

حضرت جریر رضی اللہ عنہ کو اللہ تعالیٰ نے جسمانی صحت اور حسن و جمال میں سے حصہ وافر عطا فرمایا تھا ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے ”جریر یوسف هذه الأمة“ -

جب مشرف باسلام ہوئے ، انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر بیعت کی ، اُس

(۸۲) دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۹۷) کتاب الفضائل ، باب من فضائل جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ وسنن ابن ماجہ (ص ۱۵) المقدمة ،

فضل جریر بن عبد اللہ البجلي رضی اللہ عنہ - ومسند أحمد (ج ۳ ص ۳۶۲) -

(۸۳) صحیح البخاری ، کتاب الجہاد ، باب فضل الخلفة فی الغزو ، رقم (۲۸۸۸) وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۰۶) کتاب الفضائل ، باب من فضائل الأنصار رضی اللہ عنہم -

(۸۴) تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۵۳۹ و ۵۴۰) -

(۸۵) تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۵۳۵) والمعجم الكبير للطبرانی (ج ۲ ص ۲۹۳) رقم (۲۲۱۷) -

موقع پر منجملہ دوسرے امور کے ”النصح لكل مسلم“ کا معاہدہ بھی ہوا (۱۸۶) اس کا نتیجہ یہ تھا کہ زندگی سراسر کا لحاظ کرتے رہے۔

اس سلسلہ میں ان کا دلچسپ واقعہ مشہور ہے کہ ایک دفعہ انھوں نے اپنے وکیل کو ایک جانور خریدنے کے لیے بھیجا اور خود بھی ساتھ ہوئے ایک گھوڑا انھیں پسند آیا، ان کے وکیل نے اس کے عین سوورہم لگائے گھوڑے کے مالک نے انکار کیا، وکیل نے کہا کہ میرے آقا سے بات کر لو، چنانچہ وہ اس شخص کو حضرت جریر رضی اللہ عنہ کے پاس لے کر آیا، حضرت جریر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تمہارا گھوڑا عین سو سے زیادہ قیمت کا ہے، اس طرح وہ قیمت بڑھاتے رہے، یہاں تک کہ سات یا آٹھ سو روپے میں جا کر انھوں نے وہ گھوڑا خریدا (۸۷)۔

ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مجلس میں کسی شخص کی ریح خارج ہوئی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بدو محسوس ہونے پر قسم دے کر فرمایا کہ وہ شخص اٹھ کر وضو کر آئے، حضرت جریر رضی اللہ عنہ نے فرمایا امیر المؤمنین! کیا یہ بہتر نہیں کہ ہم سب اٹھ کر وضو کریں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو متنبہ ہوا اور کھل اٹھے، فرمایا ”یرحمک اللہ، نعم السید کنت فی الجاہلیۃ، ونعم السید انت فی الإسلام“ (۸۸)۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں آپ ہمدان کے والی بھی رہے، وہیں آپ کی بیٹلی جاتی رہی تھی (۸۹)۔

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے درمیان جو اختلافات پیدا ہوئے ان سے پورے عرصہ میں بالکل الگ تھلگ رہے (۹۰)۔

آپ سے تقریباً سو حدیثیں مروی ہیں، ان میں سے آٹھ حدیثیں متفق علیہ ہیں، ایک حدیث میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور چھ حدیثوں میں امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ مکترو ہیں (۹۱)۔

(۸۶) کما فی حدیث الباب وغیرہ۔ ۸۷ المعجم الکبیر للطبرانی (ج ۲ ص ۳۳۳ و ۳۳۵) رقم (۲۳۹۵)۔

(۸۸) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۵۳۹) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۵۳۵)۔

(۸۹) سیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۵۳۶) وتہذیب الکمال (ج ۲ ص ۵۳۰)۔

(۹۰) سیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۵۳۶) وتہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۱۲۷)۔

(۹۱) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۶) وشرح الکرمانی (ج ۱ ص ۲۱۸) و خلاصۃ الخرز (ج ۱ ص ۶۱)۔

هذا وقد قلنا الذهبی: "وانفرد البخاری بحدیثین..." (السیر ۵: ۵۲۶) ولعلہ سبق قلم: "ثم ان البیہقی رحمہ اللہ ذکر مہتا نقلاً عن شرح قطب الدرب: کما قلنا ان لجریر مائۃ حدیث، اتفقاً منها علی ثمانیۃ، وانفرد البخاری بحدیث ومسلم بستۃ، ثم حکى عن النووی ان لم یأتی حدیث، ثم حکى عن الکرمانی: "لجریر عن رسول اللہ ﷺ مائۃ حدیث، ذکر البخاری منها تسعۃ" وبعد ما حثناہ قال: "وهذا غلط صریح" فکأن غلطہ من انہ لم یأتی عن جریر کلامہ صواب وواضح، ولعل التخطیئة ترتبط بما حکاه عن النووی ان لم یأتی حدیث، وعزاہ الی شرح النووی لہ، ولا ندری مدی صحتہ بانقلہ، فإنه: "لو یلزم الذیہ" ولكن النووی نفسہ قد ذکر فی تہذیب الأسماء علی الصواب، کما ذکرنا آنفاً، واللہ اعلم۔

۵۵۳ یا ۵۶۲ھ میں آپ کا انتقال ہوا (۹۲) - رضی اللہ تعالیٰ عنہ وأرضاه۔

بایعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی إقام الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح

لکل مسلم

میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر نماز کی پابندی، زکوٰۃ کی ادائیگی اور ہر مسلمان کے ساتھ خیر خواہی پر بیعت کی ہے۔

اس روایت میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ صرف اقامت صلوٰۃ اور ایطاء زکوٰۃ کا ذکر ہے، نہ شہادین کا ذکر ہے اور نہ ہی صوم و حج کا، حالانکہ حضرت جریر رضی اللہ عنہ بالکل متاخر الاسلام تھے، اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اسی روایت کے دوسرے طریق میں شہادین کا بھی ذکر ہے اور اس میں سمع و طاعت کو بھی ذکر کیا گیا ہے (۹۳)، لہذا صوم و حج وغیرہ تمام امور ”سمع و طاعت“ میں داخل ہو جائیں گے (۹۴)۔

در اصل رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ یہ تھی کہ بیعت میں عام طور سے ارکان ظاہرہ شہادین اور صلوٰۃ و زکوٰۃ کو ذکر فرمایا کرتے اور پھر ان بعض امور کو بیعت میں ذکر فرماتے جن کی ضرورت بیعت کرنے والے میں محسوس فرماتے، چنانچہ آپ نے کسی سے بیعت لی تو فرمایا: ”خیر خواہی کرنا“ (۹۵)، کسی سے بیعت لی تو فرمایا ”جہاد میں پیٹھ نہ دکھانا“ (۹۶) غرضیکہ جس میں جو بات محسوس فرماتے اس پر تنبیہ کرنے کے لیے بیعت لیا کرتے تھے۔

میں سے حضرات مشائخ و صوفیہ کرام اپنی بیعتوں میں ان باتوں کو داخل کرتے ہیں جن کی بیعت کرتے وقت ضرورت محسوس ہوتی ہے اور جن جرائم کا شیوع ہوتا ہے، یہ حضرات بیعت لیتے وقت ان سے اجتناب کا ذکر بھی کر دیتے ہیں۔

یہاں بھی حضرت جریر رضی اللہ عنہ سے ”نصح“ یعنی خیر خواہی کا عہد لیا گیا ہے۔
ان کو اس عہد کا اس قدر پاس اور لحاظ تھا کہ جب کبھی کوئی چیز فروخت کرتے یا خریدتے تو فرمایا

(۹۲) تہذیب الکمال (ج ۴ ص ۵۳۰)۔

(۹۳) انظر صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب: هل يبيع حاضر لباد ينفير أجر؟ رقم (۲۱۵۷)۔

(۹۴) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹)۔

(۹۵) کما فی حدیث الباب۔

(۹۶) عن جابر قال: ”لم يبيع رسول الله ﷺ على الموت، إنما يبيعنا على أن لا نفر“ سنن النسائي، كتاب البيعة، باب البيعة على أن لا نفر، رقم (۳۱۶۳)۔

کرتے تھے ”اعلم ان ما أخذنا منك أحب إلينا مما أعطيناك؛ فاختر“ (۹۷)۔
ان کا اسی قسم کا ایک واقعہ ابھی پہلے ان کے حالات میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

(۵۸) : حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ ، عَنْ زِيَادِ بْنِ عَلَاقَةَ قَالَ : سَمِعْتُ جَرِيرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ (۹۸) يَقُولُ يَوْمَ مَاتَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ ، قَامَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَقَالَ ، عَلَيْكُمْ بِاتِّقَاءِ اللَّهِ وَحَدِّهِ لَا شَرِيكَ لَهُ ، وَالْوَفَارِ ، وَالسَّكِينَةِ ، حَتَّى يَأْتِيَكُمْ أَمِيرٌ ، فَأَتَمَّا يَأْتِيَكُمْ الْآنَ . ثُمَّ قَالَ : اسْتَغْفِرُوا لِأَمِيرِكُمْ ، فَإِنَّهُ كَانَ يُحِبُّ الْعَفْوَ . ثُمَّ قَالَ : أَمَّا بَعْدُ فَأَيُّ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ قُلْتُ : أَبَايُكَ عَلَى الْإِسْلَامِ ، فَشَرَطَ عَلَيَّ : (وَالْتَصَحَّ لِكُلِّ مُسْلِمٍ) . فَبَايَعْتُهُ عَلَى هَذَا ، وَرَبَّ هَذَا الْمَسْجِدِ إِنِّي لَتَأْصِيحُ لَكُمْ . ثُمَّ اسْتَغْفَرَ وَنَزَلَ [۵۰۱ : ۱۳۳۶ : ۲۰۴۹ : ۲۵۶۵ : ۲۵۶۶ : ۶۷۷۸]

تراجم رجال

(۱) ابو النعمان : یہ ابو النعمان محمد بن الفضل السدوسی البصری ہیں، جو ”عارم“ کے لقب

سے معروف ہیں (۹۹)۔

یہ ثابت بن یزید الاحول، جریر بن حازم، حماد بن زید، حماد بن سلمہ، عبد اللہ بن المبارک، عبد العزیز بن محمد دراوردی، عبد الواحد بن زیاد، معتمر بن سلیمان، ہمدی بن میمون اور ابو عوانہ وصال بن عبد اللہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے روایت حدیث کرتے ہیں۔

ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری، ابراہیم بن حرب عسکری، امام احمد بن حنبل، حجاج بن الشاعر، عبد اللہ بن محمد مسندی، عبد بن حمید، ابوزرعہ عبید اللہ بن عبد الکدیم رازی، الاحاتم رازی، محمد بن الشقی، محمد بن یحییٰ ذہلی اور یعقوب بن شیبہ سدوسی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ جیسے کثیر خلائق ہیں (۱۰۰)۔
امام محمد بن یحییٰ ذہلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”حدثنا محمد بن الفضل عارم، وكان بعيداً من العرامة، صحيح الكتاب، وكان ثقة“ (۱۰۱)۔

(۹۷) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۴۲۳)۔

(۹۸) قد سبق تخريج أصل الحديث في فواتح هذا الباب۔

(۹۹) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۸۶ و ۲۸۸)۔

(۱۰۰) شیوخ و تلمذہ کی فرست کے لیے دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۸۸ و ۲۸۹)۔

(۱۰۱) دیکھئے تہذیب التہذیب (ج ۹ ص ۳۰۵)۔

امام محمد بن مسلم بن وارہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”حدثنا عمار بن الفضل الصدوق المأمون“ (۱۰۲)

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”إذا حدثك عارم فاختم عليه، و عارم لا يتأخر عن عفان، وكان سليمان بن حرب يقدم عارماً على نفسه، إذا خالفه عارم في شيء رجع إلى ما يقول عارم، وهو أثبت أصحاب حماد بن زيد بعد عبد الرحمن بن مہدی“ (۱۰۳) -

اسی طرح امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ سے جب ابوسلمہ اور عارم کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا :
”عارم أحب الی“ (۱۰۴) -

نیز وہ فرماتے ہیں ”ثقة“ (۱۰۵) -

امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”عارم كان ما علمت رجلاً صدوقاً مسلماً“ (۱۰۶) -

امام علی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”بصري، ثقة، رجل صالح“ (۱۰۷) -

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان أحد الثقات قبل أن يختلط“ (۱) -

سعید بن عثمان ابوازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”حدثنا عارم ثقة إلا أنه أحد“ (۲) [کذا فی

المطبوع، ولعلها: اختلط“ (۳) -

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”حافظ، صدوق، مكثر“ (۴) -

نیز وہ فرماتے ہیں ”...الحافظ الثبت الإمام...“ (۵) -

ابو العمان محمد بن الفضل سدوسی رحمۃ اللہ علیہ کے اندر آخر عمر میں تغیر آگیا تھا، پھر یہ تغیر

اختلاط کی حد تک پہنچا تھا یا نہیں؟ اس میں مختلف اقوال ملتے ہیں :-

(۱۰۲) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۲۹۰) -

(۱۰۳) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۲۹۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۲۶۶) -

(۱۰۴) حوالہ جات بلا -

(۱۰۵) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۲۹۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۲۶۶) -

(۱۰۶) تعلیقات تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۲۹۲) -

(۱۰۷) تہذیب التہذیب (ج ۹ ص ۳۰۵) -

(۱) تعلیقات تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۲۹۲) -

(۲) تہذیب التہذیب (ج ۹ ص ۳۰۵) -

(۳) دیکھئے تعلیقات تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۲۹۲) -

(۴) میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۷) -

(۵) سیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۲۶۵) -

چنانچہ ابو حاتم بن حبان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”اختلط فی آخر عمرہ، وتغیر، حتی کان لا یدری ما یحدث بہ، فوقع فی حدیثہ المناکیر الکثیرہ، فیجب التنبک عن حدیثہ فیما رواہ المتأخرون، فإذا لم یعلم هذا من هذا ترک الكل، ولا یحتج بشیء منها“ (۶)۔

نیز وہ فرماتے ہیں ”اختلط عارم فی آخر عمرہ، وزال عقلہ، فمن سمع منه قبل الاختلاط فسماعہ صحیح، وکتبت عنه قبل الاختلاط سنة أربع عشرة، ولم أسمع منه بعد ما اختلط، فمن سمع منه قبل سنة عشرين ومائتين: فسماعہ جید، وأبوزرعة لقیہ سنة اثنتين وعشرين“ (۷)۔

نیز امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”بلغنا أن عارماً أنکر سنة ثلاث عشرة، ثم راجعه عقلہ، واستحکم بہ الاختلاط سنة ست عشرة“ (۸)۔

اسی طرح امام غلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”خولط قبل أن یموت بسنة أو سنتين“ (۹) [اور ان کی وفات ۲۲۳ھ یا ۲۲۴ھ میں ہوئی ہے کما سیأتی]۔

امام عقیلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”اختلط فی آخر عمرہ، فمن سمع من عارم قبل الاختلاط فهو أحد الثقات المسلمين، وإنما الكلام فيه بعد الاختلاط“ (۱۰)۔

جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا محتاط قول یہ ہے کہ ان میں ”تغیر“ تو آیا تھا، لیکن یہ اختلاط کی حد تک نہیں پہنچا تھا، یہی تحقیق کا قول ہے۔ چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان تغیر، وکان من عباد اللہ الصالحين“ (۱۱)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”تغیر قبل موته فما حدث“ (۱۲)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة ثبت تغیر فی آخر عمرہ“ (۱۳)۔

خلاصہ ان اقوال کا یہ ہے کہ بعض حضرات آخر عمر میں ان کے ”مختلط“ ہونے کے قائل ہیں

(۶) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۲۶۷ و ۲۶۸)۔

(۷) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۲۹۰)۔

(۸) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۲۹۱)۔

(۹) تعلیقات تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۲۹۲) نقلاً عن ثقات المجلی۔

(۱۰) الضعفاء الکبیر للعقيلي (ج ۳ ص ۱۲۳) رقم (۱۶۸۰)۔

(۱۱) تعلیقات تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۲۹۲) نقلاً عن تاریخ البخاری الصغیر (۲: ۲۱۹)۔ وقال البخاری فی تاریخہ الکبیر (ج ۱ ص ۲۰۸)

رقم (۶۵۴): ”تغیر بأخرة“۔

(۱۲) الکاشف للذہبی (ج ۲ ص ۲۱۰) رقم (۵۱۱۳)۔

(۱۳) تقریب التہذیب (ص ۵۰۲) رقم (۶۲۲۶)۔

جبکہ چند دوسرے حضرات صرف ”تغییر“ کے قائل ہیں، ”اختلاط“ کے قائل نہیں ہیں۔
 اختلاط ہو یا تغیر، ان دونوں حالتوں میں جو روایتیں مقبول ہوں وہ قبول نہیں کی جائیں (۱۴)۔
 اس اعتبار سے ان کی روایتیں اگر غیر متمیز ہوں (یعنی بعد الاختلاط اور تغیر والی روایات کا قبل الاختلاط اور تغیر
 والی روایات سے امتیاز نہ ہو سکے) تو مقبول نہیں ہونی چاہئیں! جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ان کی روایات کو
 قبول کر رہے ہیں!!

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ آخر عمر میں متغیر ہو گئے تھے، لیکن یہ ہمیں
 تسلیم نہیں کہ انھوں نے تغیر کے بعد کوئی روایت بھی کی ہو۔

چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ تصریح فرماتے ہیں ”تغیر قبل موتہ فمحدث“ (۱۵)۔
 جہاں تک ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ کے اس دعوے کا تعلق ہے کہ ان سے اختلاط کے بعد بہت سی
 منکر روایتیں نقل کی گئی ہیں، سو یہ دعویٰ دلیل سے بالکل عاری ہے۔
 جبکہ امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”تغیر بأخرة“ و ما ظهر له بعد اختلاطہ حدیث منکر،
 و هو وثقة“ (۱۶)۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کر کے لکھتے ہیں ”فہذا قول حافظ العصر
 الذی لم یأت بعد النسائی مثله، فأین هذا القول من قول ابن حبان الخساف المتهور فی عارم“ (۱۷)۔
 نیز وہ فرماتے ہیں ”ولم یقدر ابن حبان أن یسوق له حدیثاً منکراً، فأین ما زعم؟“ (۱۸)
 پھر ابو حاتم ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ۳۲۰ھ تک سماع کرنے والوں کی روایتوں کو معبر قرار
 دیا ہے، جبکہ امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرما رہے ہیں کہ ان کے اندر کچھ تغیر تو ۲۱۱ھ میں پیدا ہوا تھا، لیکن
 پھر وہ ٹھیک ہو گئے تھے، بعد میں ۲۱۶ھ میں مکمل اختلاط پیدا ہو گیا تھا۔ گویا بقول ابن حبان ۲۲۰ھ اور
 بقول ابو داؤد ۲۱۶ھ سے پہلے پہلے کی روایتیں قابل قبول ہوں گی۔

(۱۴) چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”والذی ینفی أن من خلط فی کلامہ کتخلیط السکران أن لا یحمل عنہ، البتہ، وأن من تغیر لکثرة
 النسیان أن لا یؤخذ عنہ“۔

قال الشیخ محمد عوامة فی تعلیقاتہ علم الکاشف (ج ۲ ص ۲۱۰): ”التغیر أخف من الاختلاط، كما أن النسیان أخف من التغیر
 حسبما یظهر للمتبع لأقوالهم...“۔

(۱۵) الکاشف (ج ۲ ص ۲۱۰) رقم (۵۱۱۳)۔

(۱۶) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۸) رقم (۸۰۵۷) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۲۶۷)۔

(۱۷) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۲۶۷)۔

(۱۸) میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۱ ص ۲۶۸)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”انما سمع منه البخاری سنة ثلاث عشرة، قبل اختلاطه

بمدة...“ (۱۹) -

لذا صحیح بخاری کی روایات میں کسی قسم کا شک نہیں۔ واللہ اعلم۔

ان کا انتقال ۲۳۳ھ یا ۲۳۴ھ میں ہوا ہے (۲۰) - رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة۔

(۲) ابو عوانہ : یہ ابو عوانہ وضاح بن عبداللہ لیشکری رحمۃ اللہ علیہ ہیں ان کا مختصر تذکرہ ”بدء

الوجی“ کی میسر حدیث کے ذیل میں گزر چکا ہے (۲۱) -

(۳) زیاد بن علاقہ : یہ ابو مالک زیاد بن علاقہ - بکسر العين المهملة - بن مالک الثعلبی

- بالمثلثة قبل العين المهملة - الکونی ہیں (۲۲) -

یہ حضرت جریر بن عبداللہ بخلی ، حضرت مغیرہ بن شعبہ ، اپنے چچا حضرت قطبہ بن مالک ثعلبی ،

حضرت مرواس السلی رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت تو کرتے ہیں لیکن ان کو ان سے لقاء حاصل

نہیں ہے (۲۳) ، اسی طرح کہا جاتا ہے کہ انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی زیارت کی

ہے (۲۴) ، اگرچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو مستبعد قرار دیا ہے (۲۵) -

ان سے روایت کرنے والوں میں سفیان ثوری ، ابو عوانہ ، شعبہ ، یابن عیینہ ، اعمش ، سماک بن

حرب (وہومن أقرانه) اور مشعر بن کدام رحمہم اللہ وغیرہ کے علاوہ بہت سے حضرات ہیں (۲۶) -

امام یحییٰ بن معین اور امام نسائی رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کو ”ثقة“ قرار دیا ہے (۲۷) -

امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صدوق الحديث“ (۲۸) -

(۱۹) ہدی الماری (ص ۳۳۱) -

(۲۰) دیکھئے تقریب التہذیب (ص ۵۰۲) رقم (۶۲۲۶) -

(۲۱) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۳۳۳) -

(۲۲) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۹۸) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۱۵) وتقریب التہذیب (ص ۲۲۰) رقم (۲۰۹۲) -

(۲۳) دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۹۸) -

(۲۴) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۵۰۰) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۱۵) -

(۲۵) تہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۳۸۱) -

(۲۶) شیعخ و تلامذہ کی فہرست کے لیے دیکھئے تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۳۹۸ و ۳۹۹) -

(۲۷) تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۵۰۰) -

(۲۸) حوالہ بالا -

- ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے (۲۹) -
 حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”من الثقات المعمرین“ (۳۰) -
 امام عیسیٰ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان ثقة، وھو فی عداد الشیوخ“ (۳۱) -
 امام یعقوب بن سفیان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کرفی ثقة“ (۳۲) -
 حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة، رمی بالنصب“ (۳۳) -

زیاد بن علاقہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں علمائے جرح و تعدیل کی توثیقات آپ کے سامنے ہیں، جبکہ ازدی - سامحہ اللہ - نے ان کے بارے میں لکھا ہے ”سیئ المذہب، کان منحرفاً عن أهل بیت النبی ﷺ“ (۳۴) غالباً اسی قول کی وجہ سے حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی توثیق کے ساتھ ساتھ ”رمی بالنصب“ بھی لکھ دیا ہے۔

لیکن اول تو ان توثیقات کثیرہ کے مقابلہ میں یہ جرح مقبول نہیں، دوسرے خود ازدی متکلم فیہ ہیں (۳۵) لہذا ان کے اس جرح کی کوئی قیمت نہیں (۳۶) -

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا سن وفات ۱۲۵ھ یا اس کے کچھ عرصہ بعد لکھا ہے (۳۷)، جبکہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے صریحی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے ۱۲۵ھ نقل کیا ہے (۳۸) - واللہ اعلم -
 (۳) جریر بن عبد اللہ: حضرت جریر بن عبد اللہ بجلي رضی اللہ عنہ کا تذکرہ ابھی کچھلی حدیث کے تحت ہم کر آئے ہیں۔

سمعت جریر بن عبد اللہ یقول یوم مات المغيرة بن شعبه قام فحمد الله وأثنى عليه
 زیاد بن علاقہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ جس دن حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کا انتقال ہوا اس

(۲۹) الثقات لابن حبان (ج ۲ ص ۲۵۸) -

(۳۰) سیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۴۱۵) -

(۳۱) تہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۳۸۱) -

(۳۲) حوالہ بالا -

(۳۳) تقریب التہذیب (ص ۲۲۰) رقم (۲۰۹۲) -

(۳۴) دیکھئے تہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۳۸۱) -

(۳۵) انظر میزان الاعتدال للذهبي (ج ۳ ص ۵۲۳) رقم (۴۳۱۶) والأشباہ للسمعاني (ج ۱ ص ۱۲۰ و ۱۲۱) -

(۳۶) قال فی تعلیقات تہذیب الکمال (ج ۹ ص ۵۰۰): ”ولم يتابعه عليه أحد“ -

(۳۷) دیکھئے الکاشف (ج ۱ ص ۴۱۲) رقم (۱۶۰۱) وسیر أعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۱۵) -

(۳۸) تہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۳۸۱) نیز دیکھئے تقریب التہذیب (ص ۲۲۰) رقم (۲۰۹۲) -

روز میں نے حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے سنا، کھڑے ہو کر انھوں نے اوّل اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا بیان کی۔

یہاں ”سمعت“ کا مفعول حمد و ثنائے خداوندی ہے، گویا تقدیر عبارت یوں ہے ”سمعت جریراً حمداً للہ وأثنی علیہ“ باقی عبارت اس موقعہ کی کیفیت کی تفصیل اور تشریح ہے (۳۹)۔

حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے کوفہ کے گورنر تھے، ان کی وفات ۵۰ھ میں ہوئی، وفات کے وقت انھوں نے عارضی طور پر اپنے بیٹے عروہ کو نائب بنادیا تھا، ایک قول یہ ہے کہ حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کو نائب مقرر فرمایا تھا، اسی لیے انھوں نے مذکورہ خطبہ دیا تھا (۴۰)۔

وقال: علیکم باتقاء اللہ وحدہ لاشریک لہ، والوقار والسکینۃ حتی یأتیکم امیر،

فانما یأتیکم الآن

اور فرمایا تم لوگ خدائے وحدہ لاشریک سے ڈرو، وقار اور سکون اختیار کرو، جب تک کہ کوئی امیر تمہارے پاس آئے، کیونکہ وہ (امیر) ابھی تمہارے پاس آنے والا ہے۔

چونکہ امراء کی وفات کے بعد عموماً انتشار ہوتا ہے اور خاص طور پر کوفہ والوں کا تو مزاج ہی تھا کہ امراء و خلفاء کے مقابلہ میں انتشار و اختلاف پیدا کریں (۴۱)، اس لیے حضرت جریر رضی اللہ عنہ نے وقار اور سکون کی تلقین فرمائی کہ ہمارے امیر حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کا انتقال ہو گیا، ان کے انتقال پر کوئی بدامنی، شورش یا انتشار نہیں ہونا چاہیے، یہاں تک کہ دوسرا امیر آجائے، اور وہ ابھی آیا ہی چاہتا ہے۔

فانما یأتیکم الآن

بعض حضرات نے خیال ظاہر کیا ہے کہ اس سے مراد خود حضرت جریر رضی اللہ عنہ کی ذات ہے (۴۲) کیونکہ ان کو حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ نے اپنا نائب بنایا تھا۔ کما سبق ذکرہ۔

لیکن بظاہر یہ خیال غلط ہے، کیونکہ حضرت جریر رضی اللہ عنہ کو دربار خلافت کی منظوری کے بغیر

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۹) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۲۵)۔

(۴۰) حوالہ جات بلا۔

(۴۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۹)۔

(۴۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۲۵)۔

بذاتِ خود امیر بننے کا اختیار نہیں تھا۔

لہذا اس کا درست مطلب یہی ہے کہ تقریبِ بدت کی خاطر انھوں نے لوگوں کو تسلی دیتے ہوئے فرمایا کہ ابھی عنقریب امیر آنے والا ہے، لہذا انتشار اور ہنگامہ نہ ہونے پائے (۴۳)۔

پھر جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو خبر پہنچی تو انھوں نے اپنے بصرہ کے گورنر زیاد کو کوفہ کی گورنری بھی سنبھالنے کے لیے بھیج دیا (۴۴)۔

ثم قال: استعففوا لأميركم فإنه كان يحب العفو
پھر فرمایا اپنے (مرحوم) امیر کے لیے خدا سے مغفرت مانگو، کیونکہ وہ بھی درگزر کرنے کو پسند کرتے تھے۔

چونکہ قاعدہ ہے کہ ”الجزاء بمثل العمل“ جب اس کا عمل عفو کا تھا تو اس کا بدلہ دو کہ اللہ تعالیٰ سے عفو کی درخواست کرو۔

ثم قال: أما بعد، فإني أتيت النبي ﷺ، قلت: أبايعك على الإسلام. فشرط عليّ:
”والنصح لكل مسلم“ فبايعته على هذا
پھر فرمایا اب اس حمدِ صلوٰۃ کے بعد سنو! میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اور میں نے عرض کیا کہ میں اسلام پر آپ کی بیعت کرتا ہوں تو آپ نے مجھ سے اسلام پر قائم رہنے کی اور ہر مسلمان کی خیر خواہی کی شرط لی، میں نے اسی پر آپ کی بیعت کی۔

مطلب یہ ہے کہ چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ پر اسلام لانے کے وقت ”نصح لكل مسلم“ کی شرط بھی لگائی تھی، اسی شرط کو نبھانے کے لیے میں تمھارے سامنے منبر پر کھڑا ہوں، اسی جذبہ کے تحت تم یہ کہہ رہا ہوں کہ تقویٰ کو لازم پکڑو اور سکون و وقار اور متانت کے ساتھ رہو، کہ اسی میں خیر اور بھلائی ہے۔

وربّ هذا المسجد، إني لناصح لكم
اس مسجد کے رب کی قسم! میں تمھارا خیر خواہ ہوں۔

یہ جملہ دلالت کر رہا ہے کہ یہ خطبہ مسجد میں دیا جا رہا تھا (۳۵)، یہ بھی ممکن ہے کہ ”المسجد“ سے مراد بیت اللہ ہو، اور انھوں نے ”بیت اللہ“ کی طرف اشارہ کر کے قسم کھائی ہو، اس کی تائید طبرانی کی روایت سے ہوتی ہے، جس کے الفاظ ہیں ”ورب الکعبة“ (۳۶)۔
قسم اٹھانے سے ان کا مقصود یہ تھا کہ مقسم بہ کا شرف چونکہ مسلم ہے، اس لیے ان کی بات قابل قبول زیادہ ہوگی، لوگ جلدی بات سمجھ لیں گے اور اسے قبول کریں گے (۳۷)۔

ثم استغفرو نزل

پھر استغفار کرتے ہوئے نیچے اتر آئے۔

اس جملہ سے معلوم ہوا کہ وہ منبر یا اس جیسی کسی اونچی جگہ پر کھڑے ہو کر خطبہ دے رہے تھے، یا ”نزل“ سے مراد ”قعد“ ہے، کیونکہ شروع میں ”قام فحمد اللہ...“ آیا ہے اس کے مقابلہ میں یہاں ”نزل“ کو ”قعد“ کے معنی میں لینا ہی مناسب ہے (۳۸)۔

کتاب الایمان کا

خاتمہ اور براعت اختتام

ہم ”مقدمۃ الكتاب“ میں بتا چکے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہر ”کتاب“ کے آخر میں خاتمہ پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ لاتے ہیں، جس سے اس کتاب کے اختتام کی طرف اشارہ ہوتا ہے (۳۹)۔
یہاں بھی ”استغفرو نزل“ اسی براعت اختتام پر دال ہے (۵۰) کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول یہ تھا کہ اختتام پر استغفار فرماتے تھے، چنانچہ :
جب نماز سے سلام پھیرتے تو تین مرتبہ ”أستغفر اللہ“ فرمایا کرتے تھے (۵۱)۔

(۳۵) حوالہ جات بالا۔

(۳۶) دیکھئے المعجم الكبير للطبرانی (ج ۲ ص ۳۳۹ و ۳۵۰) رقم (۲۳۶۵ و ۲۳۶۶)۔

(۳۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۰) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۳۲۶)۔

(۳۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۰) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۳۲۵)۔

(۳۹) دیکھئے کشف الباری (ج ۱ ص ۱۶۷)۔

(۵۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۰)۔

(۵۱) انظر الصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۸) کتاب المساجد، باب استحباب الذكر بعد الصلاة وبيان صفة - وسنن النسائي (ج ۱ ص ۹۶) کتاب السهو، باب الاستغفار بعد التسليم، وسنن أبي داود، کتاب الصلاة، باب ما يقول الرجل إذا سلم، رقم (۱۵۱۲) وجامع الترمذی، کتاب الصلاة، باب ما يقول إذا سلم من الصلاة، رقم (۳۰۰) وسنن ابن ماجه، کتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما يقال بعد التسليم، رقم (۹۲۸)۔

نماز کے آخر میں سلام سے پہلے حضرت صدیق اکبر کو تلقین کی تھی کہ ”اللهم إني ظلمت نفسي ظلما كثيرا ولا يغفر الذنوب إلا أنت...“ پڑھا کریں (۵۲)۔

قرآن کریم میں حج کے جزاء عظم عرفات کے وقف سے والہی پر ارشاد ہے ”ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ“ (۵۳)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء سے جب نکلتے تو ”غفرانک“ فرمایا کرتے تھے (۵۴)۔ اسی طرح وضو سے فراغت پر ”اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين“ پڑھا کرتے تھے (۵۵)۔

ان تمام نصوص میں استغفار و توبہ کا ورد آخر میں ہو رہا ہے معلوم ہوا کہ ”استغفار“ خاتمہ کی دلیل ہے۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس سے ”کتاب“ کے اختتام کی طرف نہیں بلکہ انسان کی زندگی کے اختتام کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں (۵۶)۔ اس کے علاوہ ”یوم مات المغيرة بن شعبه“ اختتام پر تصریح کالدالت کر رہا ہے، اس سے حافظ رحمۃ اللہ علیہ کا مدعی بھی صراحتہ ثابت ہو جاتا ہے اور حضرت شیخ الحدیث رحمۃ اللہ علیہ کا مدعی بھی۔ واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم۔

(۵۲) انظر الصحيح للبخاری (ج ۱ ص ۱۱۵) کتاب الأذان، باب الدعاء قبل السلام۔ والصحيح لمسلم (ج ۲ ص ۳۳۷) کتاب الذکر والدعاء، باب الدعوات والتموؤ۔

(۵۳) البقرة/۱۹۹۔

(۵۴) انظر السنن لأبي داود، کتاب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء، رقم (۳۰) وسنن الترمذی، کتاب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من

الخلاء، رقم (۷) وسنن ابن ماجه، کتاب الطهارة، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء، رقم (۳۰۰)۔

(۵۵) انظر الجامع للترمذی، ابواب الطهارة، باب ما يقال بعد الوضوء، رقم (۵۵)۔

(۵۶) دیکھئے تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۵۹)۔

وهذا آخر ما أردنا إيراد من شرح كتاب الإيمان
من الجامع الصحيح للإمام البخاري رحمه الله تعالى
وبه تم المجلد الثاني
ويليه - يا ذن الله تعالى - المجلد الثالث
وأوله: "كتاب العلم"

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان
على أفضل الكائنات، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان ما دامت الأرضون
والسماوات

بسم الله الرحمن الرحيم

مصادر ومراجع

القرآن الكريم

۱- آثار خیر - حضرت مولانا خیر محمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۳۹۰ھ مطابق ۱۹۷۰ - ادارۃ تالیفات اشرفیہ ملتان۔

۲- الأبواب والتراجم - حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۳۹۳ھ - مکتبہ جمیلی لاہور۔

۳- الأبواب والتراجم لصحیح البخاری - حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۴۰۲ھ مطابق ۱۹۸۲ء - ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔

۴- إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين - علامہ سید محمد بن محمد الحسینی الزبیدی المشہور بمرتضیٰ رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۲۰۵ھ - دار إحياء التراث العربی۔

- ۵- الإتيان في علوم القرآن - حافظ جلال الدين عبدالرحمن سيوطي رحمه الله تعالى 'متوفى ۹۱۱ھ - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر، طبع رابع ۱۳۹۸ھ مطابق ۱۹۷۸ء -
- * - الإتيان - حافظ جلال الدين عبدالرحمن سيوطي رحمه الله تعالى 'متوفى ۹۱۱ھ - سبيل اكيذمي لاهور -
- ۶- الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان - امام أبو حاتم محمد بن حبان بستي رحمه الله تعالى 'متوفى ۳۵۳ھ - مؤسسة الرسالة بيروت -
- ۷- أحكام القرآن - امام ابو بكر احمد بن علي رازي جصاص رحمه الله تعالى 'متوفى ۳۷۰ھ - دار الكتاب العربي بيروت -
- ۸- إحياء علوم الدين مع إتحاف السادة المتقين - امام محمد بن محمد الغزالي رحمه الله تعالى 'متوفى ۵۰۵ھ - دار إحياء التراث العربي -
- ۹- إرشاد الساري شرح صحيح البخاري - ابو العباس شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني رحمه الله تعالى 'متوفى ۹۲۳ھ - المطبعة الكبرى الأميرية مصر طبع سادس ۱۳۰۳ھ -
- ۱۰- ارواح ثلاثه - حكيم الامت مجدد الملة حضرت مولانا اشرف علي تهانوي رحمه الله 'متوفى ۱۳۶۲ھ - دار الاشاعت كراچی -
- ۱۱- ازالة الريب عن علم الغيب - حضرت مولانا سرفراز خان صاحب صفدر مدظلهم - مكتبة صفدرية گوجرانوالہ طبع پنجم ۱۹۹۳ھ -
- ۱۲- اساس البلاغة - جلال الله ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشري 'متوفى ۵۳۸ھ - دار المعرفه بيروت ۱۳۹۹ھ مطابق ۱۹۷۹ء -
- ۱۳- الاستيعاب في أسماء الأصحاب (بها مش الإصا بة) - ابو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر رحمه الله 'متوفى ۴۶۳ھ - دار الفكر بيروت -
- ۱۴- الإصا بة في تمييز الصحابة - شهاب الدين ابو الفضل احمد بن علي العسقلاني المعروف بابن حجر رحمه الله 'متوفى ۸۵۲ھ - دار الفكر بيروت -
- ۱۵- أصول البز دودي مع كشف الأسرار - فخر الاسلام ابو الحسن علي بن محمد البز دوي رحمه الله 'متوفى ۳۸۲ھ - الصدف پبلشرز كراچی -
- ۱۶- الاعتبار في النسخ والمسنوخ من الآثار - حافظ ابو بكر محمد بن موسى بن عثمان حازمي رحمه الله تعالى 'متوفى ۵۸۳ھ - جامعة الدراسات كراچی -
- ۱۷- الأعلام - خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي 'متوفى ۱۳۹۶ھ مطابق ۱۹۷۶ء - دار العلم للملايين -
- ۱۸- أعلام الحديث - امام ابو سليمان حمد بن محمد الخطابي رحمه الله 'متوفى ۳۸۸ھ - مركز إحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى مكيه مكرمه -
- ۱۹- إعلاء السنن - علامه ظفر احمد عثمانی رحمه الله تعالى 'متوفى ۱۳۹۳ھ - اداره القرآن كراچی -
- ۲۰- الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والألقاب - الأمير الحافظ ابو نصر علي بن هبة الله المعروف بابن ماکولا رحمه الله 'متوفى ۴۷۵ھ - محمد امين دمج بيروت -

- ۲۱- إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم - أبو عبد الله محمد بن خلفه الوشائي الأثني المالكي رحمه الله تعالى، متوفى ۸۲۶هـ یا ۸۲۸هـ - دار الكتب العلمية بيروت -
- ۲۲- امداد الباری - حضرت مولانا عبد الجبار اعظمی رحمه الله، - مكتبة حرم مراد آباد -
- ۲۳- انباء المصطفى - مولوی احمد رضا خان صاحب بریلوی متوفی ۱۳۳۰هـ -
- ۲۴- الانتصاف بهامش الكشف - علامہ احمد بن المنیر الاسکندری رحمه الله، متوفی ۶۸۳هـ، دار الكتاب العربي بيروت -
- ۲۵- الأنساب - ابوسعید عبد الکریم بن محمد بن منصور السمعانی رحمه الله تعالى، متوفی ۵۶۲هـ - دار الجنان بيروت، طبع اول ۱۳۰۸هـ مطابق ۱۹۸۸هـ -
- ۲۶- انوار آفتاب صداقت - قاضی فضل احمد لدھیانوی -
- ۲۷- انوار الباری - مولانا سید احمد رضا بجنوری مدظلہم - مدینہ پریس بجنور -
- ۲۸- أنوار التنزیل وأسرار التأویل المعروف بتفسیر البیضاوی مع شیخ زاده - ناصر الدین ابوسعید عبد الله بن عمر البیضاوی الشافعی رحمه الله تعالى، متوفی ۶۹۲هـ - مكتبة یوسفی دیوبند / مكتبة اسلامية تركيا -
- ۲۹- أوجز المسالك إلى مؤطا مالک - شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمه الله تعالى، متوفی ۱۳۰۲هـ مطابق ۱۹۸۲هـ - ادارة تالیفات اشرفیہ ملتان -
- ۳۰- الأم لا یقاظ الهمم - برهان الدین ابراہیم بن حسن الکورانی رحمه الله تعالى، متوفی ۱۱۰۲هـ - دائرة المعارف النظامية حیدرآباد دکن ۱۳۲۸هـ -
- ۳۱- ایضاح البخاری - حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب رحمه الله، متوفی ۱۳۹۲هـ - مجلس قاسم المعارف دیوبند -
- ۳۲- البحر الرائق - علامہ زین العابدین بن ابراہیم بن نجیم رحمه الله، متوفی ۹۶۹هـ یا ۹۷۰هـ - مكتبة رشیدیہ کوئٹہ -
- ۳۳- بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع - ملک العلماء علاء الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی رحمه الله، متوفی ۵۸۷هـ - ایچ ایم سعید کمپنی کراچی -
- ۳۴- البدا یتم النہایة - حافظ عماد الدین ابو الفداء اسماعیل بن عمر المعروف بابن کثیر رحمه الله علیہ، متوفی ۷۷۳هـ - مكتبة المعارف بیروت، طبع ثانی ۱۹۷۷هـ -
- ۳۵- البدر الساری حاشیة فیض الباری - حضرت مولانا بدر عالم میرٹھی صاحب رحمه الله علیہ، متوفی ۱۳۸۵هـ - ربانی بکڈپو دہلی ۱۹۸۰هـ -
- ۳۶- بذل المجہود فی حل أبی داود - علامہ خلیل احمد سہارنپوری رحمه الله تعالى، متوفی ۱۳۳۶هـ - مطبعة ندوة العلماء لکھنؤ ۱۳۹۳هـ مطابق ۱۹۷۳هـ -
- ۳۷- بیان القرآن - حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمه الله علیہ، متوفی ۱۳۶۲هـ - شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور -
- ۳۸- تاج العروس من جواهر القاموس - ابو الفیض سید محمد بن محمد المعروف بالمرتضی الزبیدی رحمه الله

تعالیٰ، متوفی ۱۲۰۵ھ۔ دارمکتبہ الحیاء بیروت۔

۳۹۔ تاریخ الاسلام۔ حافظ ابو عبد اللہ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذہبی رحمہ اللہ، متوفی ۷۴۸ھ۔ مؤسسة الرسالة۔

۴۰۔ تاریخ بغداد أو مدینة السلام۔ حافظ احمد بن علی المعروف بالخطیب البغدادی رحمہ اللہ، متوفی ۳۶۳ھ۔ دارالکتب العربی بیروت۔

۴۱۔ التاریخ الصغیر۔ امیر المؤمنین فی الحدیث محمد بن اسمعیل البخاری رحمہ اللہ متوفی ۲۵۶ھ۔ المکتبۃ الأثریۃ، شیخوپورہ۔

۴۲۔ التاریخ الكبير۔ امیر المؤمنین فی الحدیث محمد بن اسمعیل البخاری رحمہ اللہ متوفی ۲۵۶ھ۔ دارالکتب العلمیۃ بیروت۔

۴۳۔ تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف۔ ابو الحجاج جمال الدین یوسف بن عبدالرحمن المزنی رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۷۳۲ھ۔ المکتبۃ الإسلامی بیروت طبع دوم ۱۴۰۳ھ مطابق ۱۹۸۳ھ۔

۴۴۔ تدریب الراوی بشرح تقریب النواوی۔ حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی رحمہ اللہ متوفی ۹۱۱ھ۔ المکتبۃ العلمیۃ مدینہ منورہ۔

۴۵۔ تذکرۃ حضرت مولانا فضل رحمن گنج مراد آبادی۔ حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہم۔ مجلس نشریات اسلام کراچی۔

۴۶۔ تذکرۃ الحفاظ۔ حافظ ابو عبد اللہ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذہبی رحمہ اللہ، متوفی ۷۴۸ھ۔ دائرۃ المعارف العثمانیۃ الہند۔

۴۷۔ تعجیل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة۔ حافظ احمد بن علی المعروف بابن حجر رحمہ اللہ متوفی ۸۵۲ھ۔ دارالبشائر الإسلامیۃ بیروت، طبع اول ۱۴۱۶ھ مطابق ۱۹۹۶ھ۔

۴۸۔ تعریف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس۔ حافظ احمد بن علی المعروف بابن حجر رحمہ اللہ، متوفی ۸۵۲ھ۔ دارالکتب العلمیۃ بیروت۔

۴۹۔ تعلیقات علی تہذیب الکمال۔ دکتور بشار عواد معروف حفظہ اللہ تعالیٰ۔ مؤسسة الرسالة طبع اول ۱۴۱۳ھ۔

۵۰۔ تعلیقات علی الکاشف للذہبی۔ شیخ محمد عوامۃ/شیخ احمد محمد نمر الخطیب حفظہما اللہ۔ مؤسسة دارالقبلة/ مؤسسة علوم القرآن۔

۵۱۔ تعلیقات علی لامع الدراری۔ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ متوفی ۱۴۰۲ھ مطابق ۱۹۸۲ھ۔ مکتبۃ امدادیہ مکہ مکرمہ۔

۵۲۔ التعلیق الصبیح۔ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۹۳ھ۔ مکتبۃ عثمانیۃ لاہور۔

۵۳۔ التعلیق الممجد۔ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۰۳ھ۔ نور محمد اصح المطابع کراچی۔

۵۴۔ تعلیق التعلیق۔ حافظ احمد بن علی المعروف بابن حجر رحمہ اللہ متوفی ۸۵۲ھ۔ المکتبۃ الإسلامی و دارعمار۔

۵۵۔ تفسیر البغوی (معالم التنزیل)۔ امام محی السنۃ ابو محمد الحسن بن مسعود الفراء البغوی الشافعی رحمہ اللہ، متوفی ۵۱۶ھ۔ ادارہ تالیفات اشرفیہ۔

*۔ تفسیر البیضاوی (دیکھئے انوار التنزیل)۔

۵۶۔ تفسیر الجلالین۔ جلال الدین محمد بن احمد المحلی رحمہ اللہ، متوفی ۸۶۳ھ و جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ، متوفی ۹۱۱ھ۔ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔

۵۷۔ تفسیر حقانی۔ حضرت مولانا ابو محمد عبد الحق حقانی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۳۵ھ۔ میر محمد کراچی۔

۵۸۔ تفسیر الطبری (جامع البیان)۔ امام محمد بن جریر الطبری رحمہ اللہ، متوفی ۳۱۰ھ۔ دار المعرفۃ بیروت۔

۵۹۔ تفسیر عثمانی۔ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی، رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۶۹ھ۔ مجمع الملک فہد، سعودی عرب۔

۶۰۔ تفسیر عزیزی۔ سراج الہند حضرت مولانا شاہ عبد العزیز صاحب دہلوی رحمہ اللہ، متوفی ۱۲۳۹ھ۔

۶۱۔ تفسیر القرآن العظیم۔ حافظ ابو الفداء عماد الدین اسماعیل بن عمر ابن کثیر دمشقی رحمہ اللہ، متوفی ۷۷۴ھ۔ دار الفکر بیروت۔

۶۲۔ تفسیر القرطبی (الجامع لأحكام القرآن)۔ امام ابو عبد اللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبی رحمہ اللہ، متوفی ۷۶۱ھ۔ دار الفکر بیروت۔

۶۳۔ التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)۔ امام ابو عبد اللہ فخر الدین محمد بن عمر بن الحسن رازی رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۶۰۶ھ۔ مکتب الاعلام الاسلامی ایران۔

۶۴۔ التفہیمات الإلهیہ۔ حضرت مولانا شاہ ولی اللہ احمد بن عبد الرحیم رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۱۱۶۶ھ۔

۶۵۔ تقریب التہذیب۔ حافظ ابن حجر عسقلانی، رحمہ اللہ، متوفی ۸۵۲ھ۔ دار الرشید حلب ۱۳۰۶ھ۔

۶۶۔ التقریب والتیسیر لمعرفة سنن البشير النذیر (مع تدریب الراوی)۔ امام ابو زکریا یحییٰ بن شرف نووی، رحمہ اللہ، متوفی ۷۶۶ھ۔ المکتبۃ العلمیۃ مدینہ منورہ۔

۶۷۔ تقریر بخاری شریف۔ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی، رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۰۲ھ۔ مکتبۃ الشیخ کراچی۔

۶۸۔ تکملہ عقائد الاسلام۔ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی، رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۹۳ھ۔ المطبع الاسلامی السعودی۔

۶۹۔ تکملہ فتح الملہم۔ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم۔ مکتبۃ دارالعلوم کراچی۔

۷۰۔ التلخیص الحیر فی تخریج احادیث الرافعی الكبير۔ حافظ ابن حجر عسقلانی، رحمہ اللہ، متوفی ۸۵۲ھ۔ دار نشر الکتب الاسلامیۃ لاہور۔

۷۱۔ تلخیص المستدرک (مع المستدرک)۔ حافظ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذہبی، رحمہ اللہ، متوفی ۷۴۸ھ۔ دار الفکر بیروت۔

۷۲۔ التہمید فی اصول الفقہ۔ علامہ محفوظ بن احمد بن الحسن ابو الخطاب الكلوزانی الحنبلی رحمہ اللہ تعالیٰ،

متوفی ۵۱۰ھ۔ جامعۃ ام القری مکہ مکرمہ۔

۷۳۔ التمهید لمافی الموطأ من المعانی والأسانید۔ حافظ ابو عمر یوسف بن عبد اللہ بن محمد بن عبد البر مالکی رحمہ اللہ، متوفی ۴۶۳ھ۔ المكتبة التجارية مكة المكرمة۔

۷۴۔ تہذیب الأسماء واللغات۔ امام محی الدین ابوزکریا یحییٰ بن شرف النووی رحمہ اللہ، متوفی ۶۷۶ھ۔ ادارة الطباعة المنيرية۔

۷۵۔ تہذیب التہذیب۔ حافظ ابن حجر عسقلانی، رحمہ اللہ، متوفی ۸۵۲ھ۔ دائرة المعارف النظامية حيدر آباد الدکن ۱۳۲۵ھ۔

۷۶۔ تہذیب سنن أبي داود۔ حافظ شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر المعروف بابن القيم رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۷۵۱ھ۔ مطبعة انصار السنة المحمدية ۱۳۶۶ھ۔ ۱۹۳۸ء۔

۷۷۔ تہذیب الکمال۔ حافظ جمال الدین ابو الحجاج یوسف بن عبد الرحمن مزی، رحمہ اللہ، متوفی ۷۳۲ھ۔ مؤسسة الرسالة، طبع اول ۱۳۱۳ھ۔

۷۸۔ توضیح المشتبه۔ شمس الدین محمد بن عبد اللہ المعروف بابن ناصر الدین دمشقی رحمہ اللہ، متوفی ۸۳۲ھ۔ مؤسسة الرسالة۔

۷۹۔ تيسير القارى۔ مولانا نور الحق بن شيخ عبد الحق محدث دہلوی، رحمہ اللہ، متوفی ۱۰۷۳ھ۔ مطبع علوی لکھنؤ۔

۸۰۔ الثقات لابن حبان۔ حافظ ابو حاتم محمد بن حبان بستی رحمہ اللہ، متوفی ۳۵۳ھ۔ دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد ۱۳۹۳ھ۔

۸۱۔ جاء الحق۔

۸۲۔ جامع الأصول من حديث الرسول۔ علامہ مجد الدین ابو السعادات المبارک بن محمد بن الأثير الجزري رحمہ اللہ، متوفی ۶۰۶ھ۔ دار الفكر بيروت۔

*۔ جامع البيان (ديكهنه تفسير الطبري)۔

۸۳۔ جامع الترمذی (سنن ترمذی)۔ امام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة الترمذی رحمہ اللہ، متوفی ۲۷۹ھ۔ ایچ ایم سعید کمپنی / دار احیاء التراث العربی۔

*۔ الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)۔ دیکھئے تفسیر القرطبی۔

۸۴۔ الجوهر النقي۔ علامہ علاء الدین بن علی بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني رحمہ اللہ، متوفی ۸۴۵ھ۔ نشر السنة ملتان۔

*۔ حاشية تهذيب الكمال۔ (ديكهنه تعليقات تهذيب الكمال)۔

۸۵۔ حاشية سبط ابن العجمي على الكاشف۔ امام برهان الدین ابو الوفاء ابراهيم بن محمد سبط ابن العجمي الحلبي رحمہ اللہ، متوفی ۸۴۱ھ۔ شركة دار القبله / مؤسسة علوم القرآن۔

۸۶۔ حاشية السندی على البخاری۔ امام ابو الحسن نور الدین محمد بن عبد الهادي السندی، رحمہ اللہ، متوفی ۱۱۳۸ھ۔ قديمی کتب خانہ کراچی۔

۸۷۔ حاشیة السندی علی النسائی۔ امام ابو الحسن نور الدین محمد بن عبد الہادی السندی، رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۱۱۳۸ھ

۸۔ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

۸۸۔ حاشیة الشیخ زادہ علی البیضاوی۔ محی الدین محمد بن مصطفی القوجوی رحمہ اللہ، متوفی ۹۵۱ھ۔ مکتبہ اسلامیہ ترکیا۔ / مکتبہ یوسفی دیوبند۔

*۔ حاشیة لامع الدراری (دیکھئے تعلیقات لامع الدراری)۔

۸۹۔ حاشیة المطول۔ علامہ حسن بن محمد شاہ بن محمد شمس الدین بن حمزہ الفناری المعروف بملاحسن چلی رحمہ اللہ، متوفی ۸۸۶ھ، منشورات الرضی، قم ایران۔

۹۰۔ حلیۃ الأولیاء۔ حافظ ابونعیم احمد بن عبد اللہ بن احمد اصیہانی، رحمہ اللہ، متوفی ۸۳۰ھ۔ دار الفکر بیروت۔

۹۱۔ خالص الاعتقاد۔ مولوی احمد رضا خان بریلوی، متوفی ۱۳۳۰ھ۔

۹۲۔ خلاصۃ الخزر جی (خلاصۃ تذهیب تہذیب الکمال)۔ علامہ صفی الدین خزر جی رحمہ اللہ، متوفی ۹۲۳ھ کے بعد۔ مکتب المطبوعات الاسلامیہ بحلب۔

*۔ خیر الأصول (مشمولہ در آثار خیر)۔ حضرت مولانا خیر محمد صاحب جالندھری رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۹۰ھ۔ ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان۔

۹۳۔ درس بخاری۔ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۶۹ھ۔ مکتبہ عارفین پاکستان چوک کراچی۔

۹۴۔ الدر المختار۔ علامہ علاء الدین محمد بن علی بن محمد الحصکفی رحمہ اللہ، متوفی ۱۰۸۸ھ۔ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔

۹۵۔ الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور۔ حافظ جلال الدین عبد الرحمن سیوطی رحمہ اللہ، متوفی ۹۱۱ھ۔ مؤسسة الرسالة۔

۹۶۔ ذخائر البوارث فی الدلالة علی مواضع الحديث۔ عبد الغنی بن اسماعیل بن عبد الغنی النابلسی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۳۳ھ۔ دار المعرفة بیروت۔

۹۷۔ رد المحتار۔ علامہ محمد امین بن عمر بن عبد العزیز عابدین شامی، رحمہ اللہ، متوفی ۱۲۵۲ھ۔ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔

۹۸۔ الرسالة۔ امام محمد بن ادریس شافعی رحمہ اللہ، متوفی ۲۰۴ھ۔ مکتبہ دار التراث، قاہرہ، طبع دوم ۱۳۹۹ھ۔ ۱۹۷۹ھ۔

۹۹۔ رسالة شرح تراجم أبواب البخاری (مطبوعہ مع صحیح بخاری)۔ حضرت مولانا شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ، متوفی ۱۱۷۶ھ۔ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

۱۰۰۔ الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة۔ علامہ محمد بن جعفر کتانی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۳۵ھ۔

۸۔ میر محمد کراچی۔

۱۰۱۔ روائع البیان فی تفسیر آیات الأحکام۔ شیخ محمد علی الصابونی حفظہ اللہ۔ مکتبۃ الغزالی دمشق، طبع دوم ۱۳۹۷ھ۔

۸ مطابق ۱۹۷۷ء۔

- ۱۰۲۔ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی - ابو الفضل شهاب الدین سید محمود الوسی
بغدادی رحمہ اللہ، متوفی ۱۲۶۰ھ - مکتبہ امدادیہ ملتان۔
- ۱۰۳۔ الروض الأنف - امام ابو القاسم عبدالرحمن بن عبداللہ السہلی رحمہ اللہ، متوفی ۵۸۱ھ - مکتبہ فاروقیہ ملتان، ۱۳۹۷ھ۔
- ۱۰۴۔ زاد المعاد من ہدی خیر العباد - حافظ شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن ابی بکر المعروف بابن القيم رحمہ اللہ،
متوفی ۷۵۱ھ - مؤسسة الرسالة۔
- ۱۰۵۔ زہر الرئی (مع سنن النسائی) - حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، رحمہ اللہ، متوفی ۹۱۱ھ - قديمی
کتب خانہ کراچی۔
- ۱۰۶۔ السعاية فی کشف مافی شرح الوقایہ - علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۰۳ھ - سہیل اکیڈمی
لاہور۔
- ۱۰۷۔ سلسلۃ الأحادیث الصحیحة - شیخ ناصر الدین الألبانی حفظہ اللہ - المکتب الاسلامی بیروت۔
- ۱۰۸۔ سنن ابن ماجہ - امام ابو عبداللہ محمد بن یزید بن ماجہ رحمہ اللہ، متوفی ۲۶۳ھ - قديمی کتب خانہ کراچی /
دار الکتب المصری قاہرہ۔
- ۱۰۹۔ سنن أبی داود - امام ابو داود سليمان بن الأشعث السجستاني رحمہ اللہ، متوفی ۲۶۵ھ - ایچ ایم سعید کمپنی /
دار احیاء السنۃ النبویہ۔
- ۱۱۰۔ سنن الدارقطنی - حافظ ابو الحسن علی بن عمر الدارقطنی رحمہ اللہ، متوفی ۳۸۵ھ - دار نشر الکتب الاسلامیہ
لاہور۔
- ۱۱۱۔ سنن الدارمی - امام ابو محمد عبداللہ بن عبدالرحمن الدارمی رحمہ اللہ، متوفی ۲۵۵ھ - قديمی کتب خانہ
کراچی۔
- ۱۱۲۔ السنن الصغری للنسائی - امام ابو عبدالرحمن احمد بن شعيب النسائی رحمہ اللہ، متوفی ۳۰۳ھ - قديمی کتب
خانہ کراچی۔
- ۱۱۳۔ السنن الكبرى للنسائی - امام ابو عبدالرحمن احمد بن شعيب النسائی رحمہ اللہ، متوفی ۳۰۳ھ - نشر السنۃ
ملتان۔
- ۱۱۴۔ السنن الكبرى للبيهقي - امام حافظ ابو بکر احمد بن الحسين بن علی البيهقي رحمہ اللہ، متوفی ۳۵۸ھ - نشر
السنۃ ملتان۔
- ۱۱۵۔ سير أعلام النبلاء - حافظ ابو عبداللہ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذہبی رحمہ اللہ، متوفی ۷۴۸ھ -
مؤسسة الرسالة۔
- ۱۱۶۔ السيرة الحلیة - (انسان المیون) علامہ علی بن برہان الدین الحلبي رحمہ اللہ، متوفی ۱۰۱۳ھ - المکتبۃ الاسلامیہ
بیروت۔
- ۱۱۷۔ السيرة النبوية - امام ابو محمد عبد الملك بن هشام المعافى رحمہ اللہ، متوفی ۲۱۳ھ - مکتبہ فاروقیہ ملتان۔

- ۱۱۸۔ سیرت النبی ۔ علامہ شبلی نعمانی متوفی ۱۳۳۲ھ ومولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ متوفی ۱۹۳۵ھ۔ دارالاشاعت کراچی۔
- ۱۱۹۔ شذرات الذهب فی أخبار من ذهب۔ علامہ عبدالحی بن احمد بن محمد بن العماد العکری الحنبلی رحمہ اللہ، متوفی ۱۰۸۹ھ۔ دارالآفاق الجدیدہ بیروت۔
- ۱۲۰۔ بیان المختصر شرح مختصر المنتہی لابن الحاجب۔ ابوالثناء شمس الدین محمود بن عبدالرحمن الاصفہانی رحمہ اللہ، متوفی ۶۳۹ھ۔ جامعۃ أم القری، مکہ مکرمہ۔
- ۱۲۱۔ شرح الرضی علی الکافیہ (الوافیہ شرح الکافیہ)۔ محمد بن الحسن الرضی الاسترآبادی، متوفی تقریباً ۶۸۶ھ۔
- ۱۲۲۔ شرح الزرقانی علی المؤطا۔ شیخ محمد بن عبدالباقی بن یوسف الزرقانی المصری رحمہ اللہ، متوفی ۱۱۲۲ھ۔ دارالفکر بیروت۔
- *۔ شرح الطیبی (الکاشف عن حقائق السنن) دیکھے الکاشف۔
- ۱۲۳۔ شرح العقائد النسفیة (مع التبراس)۔ علامہ سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی رحمہ اللہ، متوفی ۷۹۱ھ۔ مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ۔
- ۱۲۴۔ شرح الفقہ الاکبر۔ علامہ نور الدین علی بن سلطان القاری رحمہ اللہ متوفی ۱۰۱۳ھ۔ دارالکتب العلمیہ/قدیمی کتب خانہ کراچی۔
- ۱۲۵۔ شرح الکرمانی (الکواکب الدراری)۔ علامہ شمس الدین محمد بن یوسف بن علی الکرمانی رحمہ اللہ، متوفی ۷۸۶ھ۔ داراحیاء التراث العربی۔
- ۱۲۶۔ شرح الکوکب المنیر۔
- ۱۲۷۔ شرح مشکل الآثار۔ امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامۃ الطحاوی رحمہ اللہ، متوفی ۳۲۱ھ۔
- ۱۲۸۔ شرح النووی علی صحیح مسلم۔ امام ابو زکریا یحییٰ بن شرف النووی رحمہ اللہ متوفی ۶۷۶ھ۔ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
- ۱۲۹۔ شعب الإیمان۔ امام حافظ احمد بن الحسین بن علی البیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۴۵۸ھ۔ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱۳۱۰ھ۔
- ۱۳۰۔ الصارم المسلول۔ شیخ الاسلام تقی الدین ابو العباس احمد بن عبدالحلیم المعروف بابن تیمیہ رحمہ اللہ، متوفی ۷۲۸ھ۔
- ۱۳۱۔ الصحیح للبخاری۔ امام ابو عبد اللہ محمد بن اسمعیل البخاری رحمہ اللہ متوفی ۲۵۶ھ۔ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
- ۱۳۲۔ الصحیح لمسلم۔ امام مسلم بن الحجاج القشیری النیسابوری رحمہ اللہ متوفی ۲۶۱ھ۔ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
- ۱۳۳۔ صفة الصفوة۔ امام جمال الدین ابو الفرج عبدالرحمن بن علی المعروف بابن الجوزی رحمہ اللہ متوفی ۵۹۷ھ۔

دارالوعی بحلب۔

۱۳۳۔ الصواعق المحرقة۔ علامہ شہاب الدین احمد بن محمد بن علی بن حجر ہیتمی المکی رحمہ اللہ، متوفی ۸۶۳ھ۔

۱۳۵۔ طبقات الشافعیۃ الکبریٰ۔ علامہ تاج الدین ابونصر عبد الوہاب بن تقی الدین سبکی رحمہ اللہ، متوفی ۷۷۱ھ۔

دارالمعرفۃ بیروت۔

۱۳۶۔ الطبقات الکبریٰ۔ امام ابو عبد اللہ محمد بن سعد رحمہ اللہ، متوفی ۲۳۰ھ۔ دار صادر بیروت۔

۱۳۷۔ عارضة الاحوذی۔ امام ابوبکر محمد بن عبد اللہ المعروف بابن العربی رحمہ اللہ، متوفی ۵۴۳ھ۔ المطبعة

المصرية بالازهر۔

۱۳۸۔ عقائد الاسلام۔ مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ، متوفی ۱۳۹۳ھ۔

۱۳۹۔ العقیدۃ السفارینیۃ (لوائح الانوار السنیۃ ولوائح الافکار السنیۃ شرح قصیدۃ ابن ابی داود الحاثیۃ)۔

شیخ محمد بن احمد السفارینی۔ طبعۃ الشیخ علی آل ثانی حاکم قطر۔

۱۴۰۔ العلل المتناهیۃ۔ امام جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی المعروف بابن الجوزی رحمہ اللہ، متوفی ۵۹۷ھ۔

دارالکتب العلمیۃ۔

۱۴۱۔ عمدۃ القاری۔ امام بدر الدین ابو محمد محمود بن احمد العینی رحمہ اللہ، متوفی ۸۵۵ھ۔ ادارۃ الطباعة المنیریۃ۔

۱۴۲۔ العناية (بہامش فتح القدیر)۔ علامہ اکمل الدین محمد بن محمود الباری رحمہ اللہ، متوفی ۷۸۶ھ۔ مکتبہ

رشیدیہ کوئٹہ۔

۱۴۳۔ عورت کی حکمرانی اور حضرت ابوبکرہ کی روایت۔ خورشید عالم۔ مکتبہ دانشوران لاہور۔

۱۴۴۔ فتاویٰ رضویہ۔ مولوی احمد رضا خان صاحب بریلوی، متوفی ۱۳۳۰ھ۔

۱۴۵۔ فتح الباری۔ حافظ احمد بن علی المعروف بابن حجر العسقلانی رحمہ اللہ، متوفی ۸۵۲ھ۔ دار الفکر بیروت۔

۱۴۶۔ فتح القدیر۔ امام کمال الدین محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الہمام رحمہ اللہ، متوفی ۸۶۱ھ۔ مکتبہ رشیدیہ

کوئٹہ۔

۱۴۷۔ فتح الملہم۔ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۶۹ھ۔ مکتبۃ الحجاز حیدری کراچی/

مکتبہ دارالعلوم کراچی۔

۱۴۸۔ الفتوحات الربانیۃ شرح الاذکار النواویۃ۔ شیخ محمد بن علان صدیقی رحمہ اللہ، متوفی ۱۰۵۷ھ۔ المکتبۃ

الاسلامیۃ۔

۱۴۹۔ فضل الباری۔ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۶۹ھ۔ ادارہ علوم شرعیہ کراچی۔

۱۵۰۔ الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ۔ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۰۳ھ۔ خیر کثیر کراچی۔

۱۵۱۔ الفہرست۔ ابوالفرج محمد بن اسحاق الوراق المعروف بابن النذیم البغدادی، رحمہ اللہ، متوفی ۳۸۵ھ۔ نور

محمد کراچی۔

۱۵۲۔ فیض الباری۔ امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۵۲ھ۔ ربانی بک ڈھلوی۔

- ۱۵۳۔ فیض القدير شرح الجامع الصغير - شيخ محمد عبدالرؤف المناوي رحمه الله، متوفى ۱۰۳۱ھ - دار المعرفة بيروت۔
- ۱۵۴۔ قصص القرآن - مولانا حفظ الرحمن سيوهاروی رحمه الله متوفى ۱۳۸۲ھ مطابق ۱۹۶۲ء - دار الاشاعت كراچی۔
- ۱۵۵۔ الكاشف - شمس الدين ابو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان الذهبي رحمه الله متوفى ۵۷۴ھ - شركة دار القبلة / مؤسسة علوم القرآن طبع اول ۱۳۱۲ھ ۱۹۹۲ء۔
- ۱۵۶۔ الكاشف عن حقائق السنن - (شرح الطيبي) امام شرف الدين حسين بن محمد بن عبد الله الطيبي رحمه الله متوفى ۵۷۳ھ - ادارة القرآن كراچی۔
- ۱۵۷۔ الكامل في ضعفاء الرجال - امام حافظ ابو احمد عبد الله بن علي جرجاني رحمه الله متوفى ۳۶۵ھ - دار الفكر بيروت۔
- ۱۵۸۔ كتاب الام - امام محمد بن ادريس الشافعي رحمه الله متوفى ۲۰۳ھ، دار المعرفة بيروت ۱۳۹۳ھ - ۱۹۷۳ء۔
- ۱۵۹۔ كتاب الاسماء والصفات - امام حافظ ابو بكر احمد بن الحسين البيهقي رحمه الله متوفى ۴۵۷ھ - مطبعة السعادة مصر۔
- ۱۶۰۔ كتاب الكنى والاسماء - امام حافظ ابو بشر محمد بن احمد بن حماد الدولابي رحمه الله، متوفى ۳۱۰ھ - مكتبة اثرية - فونو حيدر آباد دكن۔
- ۱۶۱۔ كتاب الضعفاء الكبير - ابو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي رحمه الله، متوفى ۳۲۲ھ - دار الكتب العلمية بيروت۔
- ۱۶۲۔ كتاب العلل الصغير - امام ابو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي رحمه الله، متوفى ۲۷۹ھ - ايچ ايم سعيد كمپني كراچی۔
- ۱۶۳۔ كشاف اصطلاحات الفنون - علامه محمد اعلى تھانوي رحمه الله متوفى ۱۱۹۱ھ - سبيل اكيڈمي لاہور۔
- ۱۶۴۔ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل - علامه جلال الدين ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشري متوفى ۵۳۸ھ - دار الكتاب العربي بيروت۔
- ۱۶۵۔ كشف الاستار عن زوائد البزار - امام نور الدين علي بن ابي بكر البیہقي رحمه الله متوفى ۸۰۷ھ - مؤسسة الرسالة طبع اول ۱۳۰۵ھ۔
- ۱۶۶۔ كشف الاسرار - علامه عبدالعزيز احمد بن محمد البخاري رحمه الله عليه متوفى ۵۳۰ھ - الصدف پبلشرز كراچی۔
- ۱۶۷۔ كشف الباری - شيخ الحديث حضرت مولانا سليم الله خان صاحب مدظلهم - مكتبة فاروقية كراچی۔
- ۱۶۸۔ كشف الخفاء ومزيل الالباس - شيخ اسماعيل بن محمد العجلوني رحمه الله، متوفى ۱۱۶۲ھ - دار احياء التراث العربي بيروت۔
- ۱۶۹۔ كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون - ملا كاتب چلبی مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفه

رحمہ اللہ، متوفی ۱۰۶۷ھ - مکتبۃ المثنیٰ بآباد، آفست فوٹو استنبول۔

۱۶۰۔ الکلمۃ العلیا۔ مولوی احمد رضا خان بریلوی، متوفی ۱۳۳۰ھ۔

۱۶۱۔ کنز الدقائق (مع البحر الرائق)۔ عبد اللہ بن احمد بن محمود النسفی رحمہ اللہ، متوفی ۱۰۶۱ھ۔ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔

۱۶۲۔ کنز العمال۔ علامہ علاء الدین علی متقی بن حسام الدین الہندی رحمہ اللہ، متوفی ۹۶۵ھ۔ مکتبۃ التراث الاسلامی حلب۔

*۔ الکواکب الدراری (دیکھئے شرح الکرمانی)۔

۱۶۳۔ لامع الدراری۔ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۲۳ھ۔ مکتبہ امدادیہ مکہ مکرمہ۔

۱۶۴۔ لسان العرب۔ علامہ ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم ابن منظور افریقی مصری رحمہ اللہ، متوفی ۶۱۱ھ۔ نشر ادب الجوزة، قم ایران ۱۳۰۵ھ۔

۱۶۵۔ لسان المیزان۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ، متوفی ۸۵۲ھ۔ مؤسسة الاعلمی بیروت۔

۱۶۶۔ المؤطا۔ امام مالک بن انس رحمہ اللہ، متوفی ۱۶۹ھ۔ دار احیاء التراث العربی۔

۱۶۷۔ المتواری علی تراجم ابواب البخاری۔ علامہ ناصر الدین احمد بن محمد المعروف بابن المنیر الاسکندرانی رحمہ اللہ، متوفی ۶۸۳ھ۔ مظہری کتب خانہ کراچی۔

۱۶۸۔ مجمع بحار الانوار۔ علامہ محمد طاہر ہشتی رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۹۸۲ھ۔ دائرة المعارف العثمانیہ حیدر آباد ۱۳۹۵ھ۔

۱۶۹۔ مجمع الزوائد۔ امام نور الدین علی بن ابی بکر البیہمی رحمہ اللہ، متوفی ۸۰۶ھ۔ دار الفکر بیروت۔

۱۷۰۔ مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔ حافظ تقی الدین ابو العباس احمد بن عبد الحلیم حرانی رحمہ اللہ، متوفی ۷۲۸ھ۔ طبعة الملك فهد۔

۱۸۱۔ المحلی۔ علامہ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم رحمہ اللہ، متوفی ۴۵۶ھ۔ المکتبۃ التجازی بیروت / دار الکتب العلمیۃ بیروت۔

۱۸۲۔ مختار الصحاح۔ امام محمد بن ابی بکر بن عبد القادر الرازی رحمہ اللہ، متوفی ۶۶۶ کے بعد۔ دار المعارف مصر۔

۱۸۳۔ مختصر المنتہی (مع بیان المختصر للاصفہانی)۔ جمال الدین ابو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب رحمہ اللہ، متوفی ۶۳۶ھ۔ جامعۃ ام القری مکہ مکرمہ۔

۱۸۴۔ مرقاة المفاتیح۔ علامہ نور الدین علی بن سلطان القاری رحمہ اللہ، متوفی ۱۰۱۳ھ۔ مکتبہ امدادیہ ملتان۔

۱۸۵۔ المستدرک علی الصحیحین۔ حافظ ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الحاکم النیسابوری رحمہ اللہ، متوفی ۴۰۵ھ۔ دار الفکر بیروت۔

۱۸۶۔ المستصفی۔ امام محمد بن محمد الغزالی رحمہ اللہ، متوفی ۵۰۵ھ۔ المکتبۃ الکبریٰ بمصر۔

۱۸۷۔ مسند ابی داؤد طیالسی۔ حافظ سلیمان بن داؤد بن الجارود المعروف بابی داؤد الطیالسی رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۲۰۳ھ۔ دار المعرفۃ بیروت۔

- ۱۸۸۔ مسند احمد۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ متوفی ۲۴۱ھ۔ المکتب الاسلامی/دار صادر بیروت۔
- ۱۸۹۔ مسند الامام الاعظم۔ امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت رحمہ اللہ متوفی ۱۵۰ھ۔ روایۃ المحدث صدر الدین موسیٰ بن زکریا الحصکفی رحمہ اللہ، متوفی ۶۵۰ھ للشیخ محمد عابد السندی رحمہ اللہ، متوفی ۱۲۵۶ھ۔ نور محمد اصح المطابع کراچی۔
- ۱۹۰۔ مسند الحمیدی۔ امام ابوبکر عبد اللہ بن الزبیر الحمیدی رحمہ اللہ، متوفی ۲۱۹ھ۔ المکتبۃ السلفیۃ مدینہ منورہ۔
- ۱۹۱۔ مشکاة المصابیح۔ شیخ ابو عبد اللہ ولی الدین خطیب محمد بن عبد اللہ رحمہ اللہ، متوفی ۶۳۷ھ کے بعد۔ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
- ۱۹۲۔ المصنف لابن ابی شیبہ۔ حافظ عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ المعروف بابی بکر بن ابی شیبہ رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۲۴۵ھ۔ الدار السلفیۃ بمبئی الہند، طبع دوم ۱۳۹۹ھ ۱۹۷۹ء۔
- ۱۹۳۔ المصنف لعبد الرزاق۔ امام عبد الرزاق بن ہمام صنعانی رحمہ اللہ، متوفی ۲۱۱ھ۔ مجلس علمی۔
- ۱۹۴۔ معارف القرآن۔ مفتی اعظم مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۹۶ھ۔ ادارۃ المعارف کراچی۔
- *۔ معالم التنزیل (دیکھئے تفسیر البغوی)۔
- ۱۹۵۔ معالم السنن۔ امام ابوسلیمان حمد بن محمد الخطابی رحمہ اللہ تعالیٰ، متوفی ۳۸۸ھ۔ مطبعة انصار السنة المحمدیۃ ۱۳۶۷ھ ۱۹۴۸ء۔
- ۱۹۶۔ معجم البلدان۔ علامہ ابو عبد اللہ یاقوت حموی رومی رحمہ اللہ، متوفی ۶۲۶ھ۔ دار احیاء التراث العربی بیروت۔
- ۱۹۷۔ المعجم الكبير۔ امام سلیمان بن احمد بن ایوب الطبرانی رحمہ اللہ، متوفی ۳۶۰ھ۔ دار احیاء التراث العربی۔
- ۱۹۸۔ معجم مقاییس اللغة۔ امام احمد بن فارس بن زکریا قزوینی رازی، رحمہ اللہ، متوفی ۳۹۵ھ۔ دار الفکر۔
- ۱۹۹۔ معجم النحو۔ عبد الغنی الدقر۔ مطبعة محمد هاشم الکتبی، ۱۳۹۵ھ ۱۹۷۵ء۔
- ۲۰۰۔ المغنی۔ امام موفق الدین ابو محمد عبد اللہ بن احمد بن قدامة رحمہ اللہ، متوفی ۶۲۰ھ۔ دار الفکر بیروت۔
- ۲۰۱۔ المغنی فی ضبط اسماء الرجال۔ علامہ محمد طاهر ہشتی رحمہ اللہ، متوفی ۹۸۶ھ۔ دار نشر الکتب الاسلامیۃ لاہور۔
- ۲۰۲۔ المفردات فی غریب القرآن۔ علامہ حسین بن محمد بن الفضل الملقب بالراغب الاصفہانی، متوفی ۵۰۲ھ۔ نور محمد آرام باغ کراچی۔
- ۲۰۳۔ مقدمة ابن الصلاح (علوم الحديث)۔ حافظ تقی الدین ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح رحمہ اللہ، متوفی ۴۶۳ھ۔ دار الکتب العلمیۃ بیروت۔
- ۲۰۴۔ مقدمة فتح الباری۔ (دیکھئے ہدی الساری)۔
- ۲۰۵۔ مقدمة فتح الملہم۔ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۶۹ھ۔ مکتبۃ دار العلوم کراچی۔
- ۲۰۶۔ مقدمة لامع الدراری۔ حضرت شیخ الحديث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۰۲ھ۔ مکتبۃ امدادیہ مکہ مکرمہ۔
- ۲۰۷۔ مکاتیب رشیدیہ۔ جمع کردہ مولانا عاشق الہی صاحب مینہی رحمہ اللہ، متوفی ۱۳۶۰ھ۔ مکتبۃ مدنیہ لاہور۔

- ۲۰۸- ملفوظات (احمد رضا خان) - میلوی احمد رضا خان بریلوی، متوفی ۱۳۳۰ھ۔
- ۲۰۹- موارد الظمآن - امام نور الدین علی بن ابی بکر الہیثمی رحمہ اللہ متوفی ۸۰۶ھ۔ دار الکتب العلمیہ، بیروت۔
- ۲۱۰- موضح القرآن - حضرت مولانا شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ، متوفی ۱۲۳۰ھ۔
- ۲۱۱- میزان الاعتدال فی نقد الرجال - حافظ شمس الدین محمد احمد بن عثمان ذہبی رحمہ اللہ، متوفی ۷۴۸ھ۔ دار احیاء الکتب العربیہ مصر ۱۳۸۲ھ۔
- ۲۱۲- النبراس شرح شرح العقائد - علامہ عبدالعزیز بن احمد الفرہاری رحمہ اللہ متوفی ۱۲۳۹ھ کے بعد۔ مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ۔
- ۲۱۳- نزہۃ النظر فی توضیح نخبة الفکر - حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ متوفی ۸۵۲ھ۔ الرحیم اکیڈمی۔
- ۲۱۴- نصب الراية - حافظ ابو محمد جمال الدین عبداللہ بن یوسف زیلعی رحمہ اللہ متوفی ۷۶۲ھ۔ مجلس علمی ذابیل ۱۳۵۷ھ۔
- ۲۱۵- النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر - علامہ مجد الدین ابوالعادات المبارک بن محمد ابن الاثیر رحمہ اللہ متوفی ۶۰۶ھ۔ دار احیاء التراث العربی بیروت۔
- ۲۱۶- نور الانوار - شیخ احمد بن ابی سعید بن عبید اللہ، المعروف، بملاجیر، رحمہ اللہ، متوفی ۱۱۳۰ھ۔ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔
- ۲۱۷- نیل الاوطار - شیخ محمد بن علی الشوکانی رحمہ اللہ، متوفی ۱۲۵۰ھ۔ شرکت مکتبہ و مطبعہ مصطفی البابی مصر۔
- ۲۱۸- نیل المراد فی السفر الی گنج مراد آباد - حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانزی رحمہ اللہ متوفی ۱۳۶۲ھ۔ محاسن نشریات اسلام۔
- ۲۱۹- الوابل الصیب ورافع الکلم الطیب - شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر المعروف بابن القیم رحمہ اللہ متوفی ۷۵۱ھ۔ رئاسة ادارات البحرث العلمیة والافتاء والدعوة والارشاد، المملكة العربیة السعودیة۔
- ۲۲۰- وفيات الأعیان - قاضی شمس الدین احمد بن محمد المعروف بابن خلکان رحمہ اللہ متوفی ۶۸۱ھ۔ دار صادر بیروت۔
- ۲۲۱- الهدایۃ - برہان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر المرغینانی رحمہ اللہ متوفی ۵۹۳ھ۔ کتب خانہ رشیدیہ دہلی۔
- * - ہدی الساری (مقدمہ فتح الباری) - حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ، متوفی ۸۵۲ھ۔ دار الفکر بیروت۔
- ۲۲۲- ہدیۃ العارفين فی اسماء المرؤاتین و آثار المصنفین - اسماعیل باشا بغدادی رحمہ اللہ متوفی ۱۳۳۹ھ۔ مکتبۃ المثنیٰ بغداد، آفست فوٹو استنبول ۱۹۵۱ء۔
- ۲۲۳- مع الہوامع - علامہ جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی رحمہ اللہ، متوفی ۹۱۱ھ۔ منشورات الرضی۔ قم ایران۔